



Д.Чаттопадхьяя

ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ



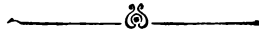
Москва „Прогресс“
1981



Д. Чаттопадхьяя

**ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ
В ИНДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**





**WHAT IS LIVING AND WHAT IS DEAD
IN
INDIAN PHILOSOPHY**

by Debiprasad Chattopadhyaya

**People's Publishing House
New Delhi
1976**

Д. Чаттопадхьяя

**ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ
В ИНДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Перевод с английского

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

**Послесловие
Н. П. Аникеева и Е. Н. Аникеевой**

**Москва
«Прогресс»
1981**

Переводчики: *Аникеева Е. Н., Бродова Н. В., Глушкова И. П.,
Сурова Е. Ю., Эминова С. М.*

Редактор *Леонтьев В. М.*

© Д. Чаттопадхьяя
Редакция литературы по философии и педагогике

© Перевод на русский язык, послесловие «Прогресс», 1981

Ч $\frac{10501-094}{006(01)-81}$ 17—81

0302010000

Дебипрасад Чаттопадхьяя

**Живое и мертвое
в индийской философии**

ИБ № 9424

Художественный редактор Р. М. Сайфулин
Технический редактор Г. И. Немтинова
Корректор В. М. Лебедева

Сдано в набор 9.3.81 г. Подписано в печать 18.9.81. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская. Гарнитура обычн. новая. Печать высокая. Условн. печ. л. 21,84. Уч.-изд. л. 23,48. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1505. Цена 1 р. 70 к. Изд. № 31231.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс»
Государственного комитета СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, 119021, Зубовский бульвар, 17

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
113105, Москва, Нагатинская ул., д 1.

*Д-ру Г. Аджиари,
ученому и борцу
за дело рабочего класса*

...Чем смелее и решительнее
выступает наука, тем более
она приходит в соответствие с
интересами и стремлениями
рабочих.

Ф. Энгельс

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ *

Возможно, мне будет позволено коснуться личных воспоминаний. Когда я был аспирантом под руководством профессора С. Н. Дасгупты, он обычно с энтузиазмом говорил нам, какую большую помощь он получил от Ф. И. Щербатского, особенно в отношении текстов, сохранившихся лишь в тибетских переводах. Из описательного каталога коллекции Ф. И. Щербатского в Академии наук СССР мы затем узнали, что много других выдающихся индийцев, включая самого Р. Тагора, активно сотрудничали с ним в области изучения громадного культурного наследия Индии.

Я упомянул об этом специально, чтобы подчеркнуть следующее. Индо-советское сотрудничество в изучении индийского наследия имеет за собой беспрецедентно важную традицию. Однако с завоеванием нашей страной политической независимости оно приобрело качественно новое значение, так как научное осмысление индийского культурного наследия само стало оружием в направлении нашего национального развития по верному пути, и это осмысление возможно лишь на прочном фундаменте марксизма-ленинизма.

Осознавая это, в течение последних десятилетий я работал, хотя и самостоятельно, но в тесном сотрудничестве с моими советскими коллегами, в частности с д-ром Н. П. Аникеевым и другими, с целью дать новую разработку индийской философской традиции. Данная книга в значительной мере — результат этой деятельности, и для меня будет в высшей степени ободряющим, если настоящее русское издание продолжит этот курс активного сотрудничества или, в более широком смысле, будет способствовать делу общих усилий марксистско-ленинских исследований индийской философии во всем мире.

Калькутта
28 апреля 1981 г.

Дебинпрасад Чаттопадхьяя

* Перевод Е. Н. Аникеевой. — Прим. ред.

Эта книга задумана как исследование нашей философской традиции с точки зрения насущных нужд нынешнего развития философии. По нашему мнению, такими насущными нуждами являются сейчас секуляризм, рационализм и ориентация на науку. Соответственно противоположные этому идеи и представления традиционной индийской философии рассматриваются здесь в качестве мертвого балласта прошлого — балласта, который может мешать дальнейшему прогрессу, как это уже происходило прежде в древней и средневековой Индии. Равным образом те идеи и представления, которые несут по крайней мере потенциальную возможность секуляризма, рационализма и ориентации на науку, рассматриваются как обладающие живым значением для нас, хотя, конечно, мы можем считаться их полноправными наследниками лишь в той мере, в какой мы неустанно обогащаем их современными знаниями и опытом.

В беспокойные дни, которые мы переживаем сейчас, исследование философской традиции Индии не может сводиться к простому любопытству к курьезам прошлого. Без обращения к серьезному исследованию мы окажемся беспомощными в мрачной политической игре, где под прикрытием патриотических лозунгов старые идеи и представления используются в угоду силам самой махровой реакции независимо от того, пользуется она покровительством неокOLONиализма или нет. Народ хотят убедить в том, что именно эти идеи представляют собой квинтэссенцию индийской мудрости.

Это миф, и его следует разоблачать. Единственный же способ разоблачить миф — это обратиться к фактам. Факты, которым здесь уделено особое внимание, чрезвычайно просты. Нельзя считать, что в своих длительных поисках истины предки оставили нам одни лишь ошибки и заблуждения. Пусть некоторые наши философы и действовали на руку обскурантизму, иррационализму и кастовой ненави-

* Перевод Н. В. Исаевой.— Прим. ред.

сти, искавшим себе поддержки в священном писании. Однако были и другие, которые выступали против подобных идеологических сил, хотя и в исторически обусловленных рамках. Ошибочным было бы переоценивать их вклад; однако не меньшей ошибкой оказалась бы и любая попытка принизить его значение, и надо прямо сказать, что в пышном историческом контексте такая попытка представляла бы прямую опасность. Часть традиционных философов оставила нам идеи и положения, которые представляют огромную ценность в борьбе с нашими сегодняшними противниками; эти идеи мы можем вполне законно считать своей национальной гордостью. Сейчас настала пора отказаться от чересчур абстрактного подхода к индийской философской традиции: нужно различать то, что живо, и то, что уже мертво, даже в рамках одного и того же философского направления.

Учитывая широту и сложность нашей философской традиции, и прежде всего учитывая активное вмешательство в философские проблемы сил, которые не могут считаться чисто философскими, ретроспективное исследование этой традиции имеет большее значение, чем это может показаться стороннему наблюдателю. Кроме того, не следует забывать о существовании укоренившихся приемов пропаганды в средневековой Индии: идеи, которые пользовались покровительством власть имущих, как бы автоматически получали прямую санкцию священного писания. Поэтому критическая оценка их социальной функции сейчас влечет за собой определенный риск: оказавшись внезапно отторгнутыми от привычных представлений, люди могут ощутить некоторое беспокойство и даже тревогу. Однако не идти сознательно на этот риск — значит уклоняться от социальной ответственности.

Ясно сознавая свои ограниченные возможности, я рассчитывал в лучшем случае подготовить некоторый предварительный набросок для дальнейшего обсуждения. Если данная книга действительно вызовет какие-то дискуссии, это будет лучшей наградой затраченным на нее усилиям.

Справедливость требует, чтобы я упомянул здесь тех людей, без активной помощи которых я не смог бы работать над этой книгой. Однако в этом плане меня мучают наибольшие сомнения, поскольку, стараясь подчеркнуть значение их вклада, я тем самым невольно буду как бы перекладывать на них — в том числе и на очень известных лиц — ответственность за собственные заблуждения. По-

этому, отмечая, что моя личная благодарность профессору Вальтеру Рубену превосходит ограниченные возможности доступного мне словарного запаса, я вместе с тем должен подчеркнуть, что все погрешности данной книги свидетельствуют только о том, сколь неумело я пользовался все эти годы его указаниями. Я также бесконечно обязан двум своим зарубежным коллегам — д-ру Н. П. Аникееву из Института философии Академии наук СССР и проф. Дейлу Рипе из государственного университета в Буффало, штат Нью-Йорк. Нас объединяет с ними общая цель — реконструкция материалистической и научной традиции теоретического мышления в Индии. Мы вдвоем уже долго ждем возможности как-то соединить свои усилия и вместе поработать над всеобъемлющим трудом, который был бы посвящен научной и материалистической традиции древней Индии. Я надеюсь, что такая возможность представится в будущем.

Идеей этой книги я обязан своему другу Мохит Сену; он же всячески побуждал меня к работе над ней, доказывая, что подобная книга крайне необходима в нашей идеологической борьбе сегодня. В процессе работы над книгой я пользовался помощью своего молодого друга д-ра Мриналканти Гангопадхьяи из Университета Вишвабхарати, помогавшего мне разобраться в санскритских текстах. Освещением тибетских источников я обязан ламе Чимпа из Университета Вишвабхарати и его ученице Алаке, моей жене. Сознывая некоторую ограниченность своих познаний в английском языке, я вынужден был поручить отредактировать эту рукопись еще одному близкому другу — М. Б. Рао, который посвятил долгие месяцы исправлению стилистических погрешностей. Если эта книга сейчас пригодна для чтения, в этом скорее заслуга М. Б. Рао, чем моя. Индекс подготовила Сарвани Гангопадхьяя, верстку считывал Субодх Рой; оба они слишком дороги мне, чтобы я мог ограничиться формальной благодарностью.

Приводя длинные отрывки из санскритских и палийских источников в английском переводе, я полностью полагался на перевод «Веданта-сутр» Тибо и перевод буддийских текстов Ф. И. Щербатского и Рис-Дэвидса, а также на переводы Упанишад, принадлежащие Р. Хьюму, и переводы текстов ньяя-вайшешики, подготовленные М. Гангопадхьяей.

Калькутта, 31 марта 1976 г.

Дебинрасад Чаттопадхьяя

Часть I

МЕТОДОЛОГИЯ

Глава I

ОСНОВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ *

1. МАТЕРИАЛ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Первое, что следует подчеркнуть относительно индийской философии, — это накопление ею огромного философского материала в результате более или менее непрерывной философской деятельности в течение как минимум двух с половиной тысячелетий.

Начало этой деятельности восходит к Упанишадам, самые ранние из которых датируются VII в. до н. э. Однако по крайней мере некоторые из основных Упанишад представляют собой компиляцию существовавших ранее материалов. Следовательно, можно предположить, что мыслители, чьи идеи зафиксированы в Упанишадах, принадлежат к более раннему периоду. Кроме того, Упанишады представляют собой конечный результат весьма длительной литературной традиции, охватывающей много веков — сколько, мы до сих пор не знаем. Таким образом, идеи, которые в итоге кристаллизуются в качестве философской мысли Упанишад, имеют свою собственную предысторию. Мы увидим в дальнейшем, что недооценивать значение этого для понимания индийской философии неразумно.

Начавшаяся в столь раннем периоде, индийская философская деятельность в ее традиционном смысле продолжается — лишь с эпизодическими перерывами — вплоть до периода, характеризующегося самой скрупулезной разработкой в эпистемологии, известной под названием навьяньяя, которую обычно, но несправедливо, называют индийской схоластикой. Последними из наиболее заметных представителей этого течения были Гададхара и его комментаторы (XVII — начало XVIII в.).

Уместно также добавить, что большинство ведущих представителей той области, которую принято называть

* Главы 1, 2 и разделы 1—7 главы 3 переведены Е. Ю. Суrowsой. — Прим. ред.

«современной индийской философией», несмотря на их подверженность влиянию западной мысли, прилагает все усилия к тому, чтобы найти подтверждение своим собственным идеям в каком-либо традиционном учении. Порой эти мыслители столь усердно стремятся к этому, что бывает сложно понять их в полной мере, не располагая хотя бы некоторыми знаниями из области древней и средневековой индийской философии. Старая традиция отнюдь не умерла в сегодняшней Индии.

Однако не будем усложнять суть дела, попытаюсь включить современную индийскую философию в рамки нашего исследования. Сосредоточимся преимущественно на индийской философии в ее традиционном смысле.

В течение длительного периода между Упанишадами и навья-ньяей в Индии были написаны тысячи книг по философии. Не говоря уже об отсутствии полного перечня всех этих трудов, мы не имеем представления даже об их точном количестве. Известно только, что их число ошеломляюще велико. Вот лишь один пример.

Вследствие упадка буддизма в Индии после XI в. большинство оригинальных трудов поздних индийских буддистов оказались утерянными. Тем не менее они не исчезли окончательно, сохранившись в китайских, монгольских и тибетских переводах. Крупнейшие среди них — коллекции тибетских переводов, известные под названиями «Ганджур» и «Данджур», которые содержат более 4500 трудов различного, впрочем, объема и ценности.

Из-за весьма незначительных достижений в области изучения Тибета вне стен средневековых тибетских монастырей большинство этих книг остались не прочитанными современными учеными. Мы знаем лишь их названия, но никак не их содержание — разве что в самом приближенном и общем виде, — хотя эти книги с философской точки зрения обещают быть весьма интересными. Лишь немногие труды по логике и гносеологии, принадлежащие перу поздних индийских буддистов, исследованы к настоящему времени такими учеными, как Щербатской, Видьябхушана и некоторые другие, и неизвестно, когда будут проанализированы с позиций современной науки остальные. И тем не менее общее представление, которое мы получили на основе этих немногих изученных текстов, по меньшей мере впечатляет. В них рассматриваются широкий круг проблем, включая и те, которые вызывают самые оживленные споры в современной мировой философии, —

причем проблемы эти рассматриваются со знанием дела и с высокой степенью профессиональной квалификации.

Однако не только вопросы логики и гносеологии волновали поздних буддистов; к тому же они не были единственными мыслителями в стране. Огромное количество трудов посвящено другим философским аспектам, точно так же как велико число представителей других философских течений, противостоявших поздним буддистам с самых различных позиций, в том числе и с позиций раннего буддизма. Вследствие всего этого общее количество трудов индийской философии приближается к баснословной цифре.

Конечно, не все эти труды в равной степени значительны. Очень большая часть их оказывается незрелой, а многие другие лишь повторяют ранее высказанные идеи. И тем не менее даже если сбросить со счетов работы подобного рода, то число серьезных философских трудов все равно останется большим.

Таким образом, по крайней мере количественно, объем философского материала в индийской культуре огромен. Теперь рассмотрим то, что придает ему его качественную ценность.

2. ТРАДИЦИОННАЯ МЕТОДОЛОГИЯ

Когда мы сталкиваемся с подобной философской традицией, в первую очередь возникает вопрос о методике ее исследования. В какой последовательности надо рассматривать эту традицию, чтобы достигнуть наиболее адекватного ее понимания?

На этот счет существует весьма полезное, хотя, как правило, упускаемое из виду указание в самой индийской философии. Чтобы убедиться в этом, нам необходимо вникнуть в импликации философской методологии, которой отдают предпочтение наши мыслители.

Какова в таком случае эта методология, и в чем ее смысл?

Основное положение этой методологии, признаваемое весьма эффективным в индийской философии, состоит в движении к определенной точке зрения через столкновение идей, или конфронтацию тезиса с его антитезисом, — короче, через противоречия. Важно проследить, как развивается такая методология, тем более что ученые-практики древней Индии внесли огромный вклад в ее разработку.

Достаточно очевидно, что источники такой методологии прослеживаются в существовавшей в древности практике теоретических споров, которые восходят еще ко временам Упанишад. Интересно, что в Упанишадах для обозначения таких споров использовался термин *ваковакья*, близкий по смыслу к тому, что древние греки называли *диалектикой*, т. е. искусством ведения спора посредством вопросов и ответов. Однако, насколько нам известно, в философской традиции периода Упанишад возникает сильная тенденция — по крайней мере среди части философов — принижать значение *ваковакьи* как метода, обладающего будто бы лишь номинальной ценностью (ЧУ* VII 1.1—4) ¹. Эти философы, как мы увидим далее, больше заботятся о сохранении своей «тайной мудрости», в которую нелегко быть посвященным. Однако подобное отношение оказывается неспособным задуть искусство спора и стимулированное им развитие индийской логики главным образом благодаря древним индийским врачевателям — подлинным основоположникам научных методов в индийской науке. Самый ранний труд, которым мы располагаем, — огромный по объему «Чарака-самхита», составленный не позднее 100 г. н. э., — представляет собой первое явное осознание важности столкновения идей как средства реального обогащения теоретического багажа. Единственным историком индийской философии, который отметил это, был С. Н. Дасгупта: «Мы сталкиваемся с дебатами, дискуссиями и логическими спорами в литературе значительно более ранней, чем «Чарака-самхита», но нигде навыки этого искусства не были в такой мере вызваны практической необходимостью заботы о хлебе насущном, как среди врачевателей. Поскольку в другой ранней литературе отсутствует упоминание о развитии этого искусства, разумно предположить, что искусство спора и все сопутствующее этой традиции развилось еще в древности внутри тридиционных врачебных школ, откуда они были позаимствованы и собраны в труде Чараки» ².

Основная мысль передана превосходно, хотя слова «за-

* О сокращениях см. в конце книги. — *Прим. ред.*

¹ Собственно говоря, все, что можно было бы назвать наукой или протонаукой применительно к периоду Упанишад, осуждается идеалистами Упанишад, которые, как мы увидим, являются прежде всего защитниками магико-мистического подхода к действительности.

² Dasgupta II 401—402.

бота о хлебе насущном» могут привести к недооценке теоретического значения первого систематического рассмотрения важности спора как средства познания в «Чарака-самхите». Спор, как утверждают, может иметь двойственный характер: разрушительный и созидательный. Последний, который в данный момент интересует нас в большей степени, представляет собой дополнительный стимул к познанию и его осмыслению, развивает искусство общения, укрепляет убежденность, устраняя сомнения в ранее накопленном запасе знаний, нарушает склонность к изолированности даже у тех, кто обычно не проявляет желания делиться своим знанием с другими (см. «Чарака-самхита» III 8.15 и далее; III 8.28 и далее; ср. I 25.27) ³.

Искусство спора, если воспринимать его серьезно, затрагивает проблемы свидетельства, доказательства и ошибок в мышлении. Этот труд по древнеиндийской медицине ставит вопросы и отвечает на них и таким образом способствует формированию подлинного стержня индийской логики или протологики.

Но первым трудом, непосредственно исследующим собственно индийскую логику, является «Ньяя-сутра», датированная около II в. н. э. Ее авторство приписывается некоему Готаме, или Гаутаме, а пространный комментарий на нее — некоему Ватсьяяне, жившему приблизительно в V в. н. э. Развивая далее свою мысль, С. Н. Дасгупта утверждает, что протологика «Чарака-самхиты», «возможно, послужила источником логических спекуляций, систематизированных в «Ньяя-сутре»» ⁴.

Позднее мы увидим, сколь серьезны основания для такого предположения. Сейчас же необходимо обратить особое внимание на следующий момент: мы обязаны Готаме и Ватсьяяне тем, что располагаем первым ясным изложением философской методологии как сформировавшейся на основе искусства спора, или, если быть более точным, на основе прямого столкновения идей.

Чтобы понять сам метод, необходимо следовать авторской терминологии (см.: Ватсьяяна НСБ I 1.1; I 1.41 и II 1.1 и далее) ⁵. Первое, что следует заметить по этому поводу, — это полная зависимость «решающего доказательства» философской позиции от «критического иссле-

³ См. также: Dasgupta II 387 ff; Vidyabhusana 28 f.

⁴ Dasgupta II 273.

⁵ См.: Chattopadhyaya & Gangopadhyaya NP I 10; 127 & II 7 f.

дования» проблемы. Первое называется *нирная*, а второе — *парикиша*. *Нирнаи* не может быть без *парикиши*. Это просто означает, что минимальным предварительным условием прихода к какому-либо философскому заключению служит *парикиша*, т. е. «критическое исследование» проблемы.

Далее, *парикиша* в свою очередь тоже имеет свою существенную предпосылку. Ею является «сомнение», называемое *вимарша*, или *самсая*. Таким образом, без «сомнения» не может быть «критического исследования», а без последнего в свою очередь невозможна философия в собственном смысле этого слова.

Тогда что же такое «сомнение»? Готама и Ватсьяяна дают на это примечательный ответ. С философской точки зрения «сомнение» есть такой момент мыслительного процесса, когда наличествуют две противостоящие друг другу и взаимоисключающие позиции⁶. В индийской терминологии они носят название «*накша*» и «*прати-накша*» (или «*ви-накша*»), что соответствует понятиям «тезис» и «анти-тезис» в английском языке.

Таким образом, говоря коротко, не существует философии без «сомнения», а «сомнения» — без оппозиции «тезиса» и «анти-тезиса». Как заключает Ватсьяяна, «критическое исследование есть не что иное, как окончательное установление [истины] путем столкновения тезиса и анти-тезиса, вызывающих сомнение» (НСБ II 1.1; ср. I 1.44).

Это, бесспорно, одна из наиболее замечательных идей, высказанных в древней философии, и не только потому, что она полагает *сомнение* отправной точкой любой философии, но, и это еще важнее, потому, что точно устанавливает *предварительные условия для возникновения самого сомнения*. Таким образом, достигается поразительное заключение, что без столкновения идей или прямой конфронтации двух позиций, стремящихся к взаимному отрицанию или уничтожению, невозможно существование философии.

Таким образом, противоречие представляет собой необходимое предварительное условие философской деятельности.

⁶ Предисловие Ватсьяяны к НС II. 1.1. Готама и Ватсьяяна говорят о пяти формах сомнения, из которых третья — *ви-прати-патти-джанья-самсая*, т. е. сомнение, возникшее в результате противоречивых утверждений, — является предварительным условием философского исследования. Chatterpadhyaya and Gangopadhyaya NP I 96.

Готама и Ватсьяяна удивительно просто формулируют этот принцип. Во-первых, по словам Ватсьяяны, «философский спор не может иметь отношения ни к тому, что абсолютно неизвестно, ни к тому, что известно в полной мере. К чему же в таком случае он может иметь отношение? Он может иметь отношение только к тому, по поводу чего существует сомнение» (НСБ I 1.1)⁷, поскольку именно сомнение является промежуточной областью между тем, что абсолютно неизвестно, и тем, что известно в полной мере. Но сомнение имеет различные формы, из которых одна особенно важна для философа. Это — сомнение, возникшее как результат противоречивых утверждений об одной и той же вещи, — то есть тезис, которому противостоит антитезис. Оба они, стремясь к взаимному отрицанию, требуют критического исследования, а это есть начало любой философии.

В соответствии с такой методологической последовательностью первое, что должен сделать индийский философ, — это доказать правомерность той проблемы, которую он хотел бы обсудить. Сделать это он может, показав, что относительно этой проблемы действительно существует сомнение, т. е. две противоречивые точки зрения: тезис и антитезис, или *пакша* и *випакша*, по индийской терминологии.

Так например, с точки зрения индийца, философское исследование проблемы души уместно лишь постольку, поскольку на этот счет существуют две позиции, одна из которых утверждает, а вторая отрицает ее существование. Подобным же образом обстоит дело с проблемой бога и вселенной — практически с любой проблемой, относительно которой существует тезис и противостоящий ему антитезис.

3. МЕТОД НА ПРАКТИКЕ

Было бы, несомненно, преувеличением утверждать, что все индийские философы относятся к этому методу с равным энтузиазмом. Среди них, несомненно, найдутся такие, которые предубеждены против самого духа «критического исследования», или рационального анализа. В противоположность этому они предпочитают следовать по пути веры в священное писание, что представляется им более надежным. Наиболее яркими представителями такой тенденции

⁷ См.: Chattopadhyaya & Gangopadhyaya NP I 10.

являются крайние идеалисты, чья враждебность рационализму находит огромную поддержку у индийских законодателей⁸. По их мнению, разум сам по себе бесполезен, он может оказаться полезным лишь в том случае, если будет применен к объяснению или развитию идей, высказанных в священном писании. Интересно, что когда они обнаруживают, что их собственному тезису угрожает антитезис, они оказываются неспособными на практике игнорировать основы методологии, сформулированной Готамой и Ватсьяяной. Иначе говоря, даже те, кто выступает против «критического исследования», часто вынуждены прибегать к нему в своих философских трудах. Это явствует из трудов практически всех ведущих философов страны.

Вообще говоря, индийский философ вырабатывает свою собственную точку зрения, предварительно приводя ее в столкновение с ее противоположностью, т. е. с точкой зрения, отрицающей его собственную. В индийской терминологии это называется *пурвапакша* — тезис оппонента, или, проще говоря, антитезис чьей-либо точки зрения. Только на основе более или менее добросовестного отрицания ее вырабатывается свой собственный тезис, называемый *сиддханта*. Как полагает сам философ, его собственный тезис может считаться убедительным лишь в той мере, в какой он успешно отрицает контртезис, стремящийся к отрицанию его собственного.

В соответствии с этим во всяком серьезном философском труде вначале приводятся разного рода аргументы в пользу антитезиса. Поэтому антитезис пытаются представить по возможности более логичным. И лишь затем философ переходит к его опровержению во имя собственного тезиса. Смысл такой последовательности состоит в том, что тезис философа может считаться вполне убедительным лишь после того, как оказывается окончательно опровергнутым антитезис, несмотря на то что ему было отдано должное. Эффективность такой последовательности можно объяснить, прибегая к аналогии с привычными действиями лодочника. Это называется *стхуна-никханана-ньяя*, или логическая процедура, которую можно представить в виде способа закрепления якоря посредством его неоднократного подъема и опускания на дно реки. Или, по выражению Ватсьяяны: «философская позиция приобретает большую убедительность лишь после того, как ока-

⁸ См. гл. 5 данной книги.

зывается *критически исследованной* со всех сторон» (НСБ III 2.25). Мы уже выяснили, что он называет критическим исследованием. Это процесс преодоления сомнения, вызванного противоречием между тезисом и антитезисом. Чем дальше зашел этот процесс, тем большую ценность имеет выработанная в ходе его точка зрения.

4. ИСТОРИЧНОСТЬ ТЕЗИСА И АНТИТЕЗИСА

В этой связи совершенно необходимо отметить, что тезис оппонента, или *пурвапакша*, более или менее добросовестное отрицание которого считается обязательным для выработки собственного тезиса, представляет собой не просто позицию воображаемого оппонента. Это позиция соперничающего философа или философов, которые, как свидетельствует история, отстаивали ее. Короче говоря, антитезис, или *пурвапакша*, историчен в той же степени, что и тезис, или *сиддханта*, во имя которого отрицается первый.

Случается, что описывая в виде антитезиса позицию фактического соперника, философ прилагает немало усилий, чтобы выявить то, что в ней потенциально заложено. Он даже исследует возможность изыскания еще большего числа, чем у фактических представителей этой позиции, дополнительных аргументов в ее пользу. Все это предельно с целью придать большую убедительность конечному развенчанию антитезиса. Но это не противоречит изначальной историчности антитезиса.

Индийские философы находят для себя совершенно обязательным следовать этой процедуре, особенно в период более зрелой фазы развития индийской философской деятельности. Без этого их собственная позиция остается уязвимой. Философы-противники всегда готовы утвердить превосходство своих собственных воззрений, а сделать это они могут лишь посредством отрицания того, что составляет для них *пурвапакша*. Индийский философ, таким образом, как бы всегда находится в боевой готовности и не может себе позволить оставаться равнодушным к происходящей битве идей.

5. ОСНОВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Теперь, когда мы получили представление о сути методологии индийской философии, весь колоссальный объем унаследованного нами философского материала уже не должен производить столь ошеломляющего впечатления.

Методология — как в теории, так и на практике — указывает нам разумную последовательность его рассмотрения для наиболее адекватного понимания ситуации, сложившейся в индийской философии. Исходя из представления индийских философов о том, что столкновение между тезисом и антитезисом обогащает философскую деятельность, первое, что следует выяснить относительно этой деятельности, — в чем состоит ее основное, или фундаментальное, противоречие.

Таким образом, нашей отправной точкой служит простой вопрос. Существует ли такая проблема, «критическим исследованием» которой прямо или косвенно заняты практически все крупнейшие индийские философы? Иначе говоря, есть ли такой вопрос, по поводу которого каждый занимает самостоятельную позицию и ответ на который делит их на два основных противостоящих друг другу лагеря? Если такой вопрос существует, то он дает нам ключ к пониманию основного противоречия в индийской философии.

Широкий обзор индийской философской литературы показывает, что среди философски значительных проблем, обсуждаемых в ней, совершенно ясно вырисовывается одна такая проблема. Это проблема реальности материального мира, или природы, и как следствие из нее — проблема уместности попыток философа достигнуть его более полного понимания. Все крупнейшие философы Индии непосредственно вовлечены в споры по этому поводу. Кроме того, огромное количество второстепенных позиций, развившихся в индийской философии, являются прямым следствием этой вовлеченности.

Таким образом, именно проблема реальности материального мира и уместность исследования его природы и строения разделяют индийских философов на два взаимно враждующих лагеря независимо от того, какова природа внутренних разногласий между сторонниками каждого из них. Очевидно, именно здесь мы должны искать основное противоречие в индийской философии, которое в свою очередь представляет собой отправную точку для систематического понимания индийского философского наследия.

6. ИДЕАЛИЗМ И ЕГО АНТИТЕЗА

Часть наших философов стремится доказать, что конечная реальность представляет собой чистый «дух». Его называют также «душой», «чистым сознанием», «не поддаю-

щимся описанию абсолютом», «сгустком чистого сознания» и т. д. Мы будем называть таких философов индийскими идеалистами. Без сомнения, среди них существуют терминологические и другие разногласия. Но все это вторично по своей значимости. Нас же в первую очередь интересуют те основы, которые их объединяют.

Той антитезой, или *пурвапакшей*, которую им необходимо опровергнуть, защищая свои собственные позиции, является точка зрения, согласно которой материальный мир реален в своей основе. Верно ли, что, говоря философски, отрицание или осуждение материального мира есть неперменное следствие идеалистического мировоззрения, — это вопрос особый, который мы не намерены здесь обсуждать. Вместо этого мы хотели бы обратить внимание на один простой факт. Все индийские идеалисты чувствуют необходимость отрицания реальности материального мира, с тем чтобы противопоставить ей единственную реальность чистого духа.

Таким образом, стремление к отрицанию материального мира приводит к нелепой ситуации. Опыт и разум, которые обычно считаются надежными источниками знания, постоянно заставляют убеждаться, что физический мир обладает своей собственной материальной реальностью. В конце концов, человек непосредственно ощущает всевозможные физические предметы — видит их, осязает, чувствует их запах и т. п. Одновременно, руководствуясь разумом, он делает вывод о существовании различных предметов, которые, хотя и не ощущаются непосредственно, общепризнаны реальными. Как же могут идеалисты отрицать реальность материального мира перед лицом таких фактов?

Один из ответов, предлагаемых некоторыми поздними и весьма искушенными идеалистами, заключается в том, что налицо непонимание истинной природы объекта ощущения. Мы никогда не ощущаем физических предметов. То, что мы на самом деле чувствуем, есть всего лишь наше собственное ощущение, или идея, которая в индийской терминологии называется *виджняна*. Но это не типичный ответ индийских идеалистов, которые в целом предлагают более простое решение проблемы. Свидетельство ощущения и разума, заявляют они, не в такой степени заслуживает доверия, как это принято считать. Человек может на них полагаться только в примитивных целях практической деятельности, но не в чисто философских вопро-

сах. В Индии это формулируется так: с точки зрения абсолютной истины ни один источник знания, обычно считающийся надежным, таковым в действительности не является. Наши ощущения и разум, вместо того чтобы привести нас к знанию абсолютной реальности, на самом деле обманывают нас, предлагая ложные видения. Они заставляют нас видеть материю там, где есть только дух. Это одна из основных идей идеализма на протяжении всего длительного пути его развития в индийской философии. Отрицание материального мира имеет своей неотъемлемой частью отрицание обычных путей познания.

Индийские идеалисты, отрицая ощущение и разум, обычно утверждают, что объективная реальность может быть познана только в состоянии некоего мистического транса, являющегося результатом длительной медитации. Основная цель медитации — искусственное отвлечение интереса от внешних предметов. Более того, они хотят, чтобы простые люди верили, что священное писание, или *шастры*, является настоящим руководством по медитации, поскольку в нем уже содержится открытие истины.

Такие философы очень серьезно относятся к другой проблеме. Хотя материальный мир не обладает реальностью сам по себе, остается фактом, что так или иначе он проявляется. Как объяснить это проявление?

Индийские идеалисты обычно отвечают, что причина этого — глубоко скрытый внутри нас дефект. Как следствие этого дефекта мы не только не можем познать объективную реальность, но более того, подменяем ее плодами собственной фантазии. Этот дефект иногда называют нашим извращенным воображением, иногда просто полным невежеством. Уничтожение этого дефекта считается высшим человеческим идеалом. Предполагается, что с его полным преодолением человек должен обрести освобождение, называемое *мокша*, или *нирвана*, — то есть освобождение от навязчивых ложных видений материального мира. Таковы некоторые основные положения индийских идеалистов.

Но другая часть индийских философов — фактически их огромное большинство — твердо противостоит тенденции отрицания материального мира. Они признают, что материальный мир принципиально реален и отнюдь не является продуктом воображения, вызванным каким-то внутренним дефектом. Говоря в общих чертах, эти философы представляют антитезис индийского идеализма. Мы

должны ясно представлять себе, какое тщательное критическое исследование требуется сегодня, чтобы отделить зерно этого антитезиса от плевел, и как важны последствия этого отделения для правильного понимания ситуации, сложившейся в индийской философии. Ограничимся пока несколькими предварительными замечаниями.

Отстаивая свое представление о реальности материального мира, эти философы находят необходимым рассматривать идеализм со всеми его разветвлениями как свою собственную антитезу, или *пурвапакшу*, который должен быть отвергнут или опровергнут. Этим объясняются пространственные дискуссии в индийской философской литературе по поводу опровержения идеализма. Многие из них призваны вскрыть формальные ошибки в аргументах, на которых базируются идеалисты. Но многие по форме и содержанию несут также и позитивный характер. Так, оппонентам идеализма приходится отстаивать обычные источники познания в противовес идеалистическому отрицанию обычных (нормальных) опыта и разума, хотя, возможно, не все из них делают это в равной степени последовательно. Кроме того, простое признание реальности материального мира еще не делает любого человека философом. Будучи философами, оппоненты идеализма призваны вырабатывать позитивные взгляды на природу и строение материального мира. Так, представители антитезы идеализма ощущают необходимость выработки удовлетворительной теории природы материи. Наиболее важная из таких теорий — теория атомов (*параману*), положительное значение которой для индийской философской традиции трудно переоценить.

Но все это не позволяет идеалистам, или, точнее говоря, поздним представителям индийского идеализма, довольствоваться запасом идей, унаследованных от их предшественников. Им приходится обогащать этот запас всеми возможными путями. Они это делают в основном двумя способами. Во-первых, путем опровержения новых и новейших доводов, при помощи которых их оппоненты опровергают идеализм. Во-вторых, путем изыскания новых возможностей прямой защиты идеалистического мировоззрения, что осуществляется пополнением его арсенала более отточенными аргументами, чем прежде. Такие усилия поздних идеалистов привели их к выработке новых дополнительных аргументов в философии, призванных на защиту идеалистического мировоззрения.

Но то же самое можно сказать и применительно к их оппонентам. Им также приходится постоянно быть в движении, в поисках наиболее удачных способов отражения идеалистических выпадов, постоянно пытаться выработать лучшие позитивные аргументы в защиту реальности материального мира и действенности наших обычных путей его познания.

Так на протяжении столетий протекает спор между идеализмом и его антитезой, хотя представители последней в индийской философии недостаточно едины по всем вопросам.

Причины необходимости ретроспективного взгляда на этот спор как на основное противоречие индийской философии лежат на поверхности. Это, наверное, единственный спор во всей истории индийской философии, к которому ни один значительный философ не может позволить себе остаться равнодушным. В индийской философии нет сколько-нибудь известного философа, который не принадлежал бы к идеализму или его антитезе. Для индийского философа идеализм есть либо *сиддханта*, либо *пурвапакша* — теза или антитеза. Кроме того, проблемы, обсуждаемые в индийской философии, особенно те, что сохранили свое значение до сих пор, в конечном счете имеют свои корни в этом споре. Таковы проблемы природы и объекта познания, критерия истины, природы сна и галлюцинаций, значения причинности, соотношения части и целого и т. д. К этому следует добавить фундаментальный вопрос о природе материи, самое серьезное рассмотрение которого приводит группу оппонентов идеализма к разработке весьма прогрессивной формы теории атомов — ее ценность во многом результат ее упорной защиты от длительных нападок идеалистов.

7. РАЗНОГЛАСИЯ МЕЖДУ СЕКТАМИ

Все вышесказанное не означает, что любая проблема, обсуждаемая в индийской философии, прямо или косвенно связана с вопросом о реальности материального мира. В индийской философской литературе встречаются дискуссии по поводу самых разных проблем, которые имеют либо весьма отдаленную связь с противоречием между идеализмом и его антитезой, либо вовсе не имеют такой связи. Но подобные вопросы совершенно очевидно второстепенны по своей значимости.

Так, например, некоторые из этих вопросов, хотя и обсуждаются с большим энтузиазмом традиционными индийскими философами, для нас имеют в лучшем случае внефилософское значение. Несмотря на внешнюю видимость, трудно представить себе, чтобы они имели когда-либо иное значение, помимо чисто религиозного. Наиболее важными из них являются чисто сектантские проблемы, занимающие более или менее видное место в трудах как идеалистов, так и их противников. Индийский философ, как правило, предпочитает называться именем своей религиозной общины. Он либо ведангист, либо буддист, джайн или мимансака, наяик или санкхьяик и т. п. Кроме того, будучи последователем определенной секты, он имеет мало общего с представителями других сект и таким образом сохраняет свою сектантскую изоляцию.

В то же время небезынтесно отметить, что с подлинно философской точки зрения они придают лишь номинальное значение своей принадлежности к той или иной секте. Сталкиваясь с наиболее серьезными философскими проблемами, они легко преодолевают свою сектантскую изоляцию и сколачивают единый философский фронт с мыслителями, принадлежащими к соперничающим религиозным общинам. Так, последователи адвайта-веданты обычно не желают иметь ничего общего — даже диалога — с поздними буддистами, известными под именем махаянистов, которые среди прочих буддистов отличаются наиболее ярким сектантством. В то же время, когда дело доходит до серьезной философской защиты идеализма, последователи адвайта-веданты охотно заимствуют аргументы у буддистов махаяны, точно так же и последние не колеблясь разрабатывают фундаментальные идеи Упанишад, хотя те и принадлежат чуждому священному писанию⁹. Легко недооценить степень этого философского братства, если позволить ввести себя в заблуждение кажущейся непримиримостью сектантских разногласий.

Это справедливо и в отношении оппонентов идеализма. Они желали бы быть известными соответственно именам своих сект, таким, как джайнизм, миманса, ньяя-вайшешика и т. п. Однако в своем желании опровергнуть идеализм эти философы сотрудничают столь тесно, что отдельные части их трудов можно было бы с легкостью поменять местами без какого бы то ни было серьезного

⁹ См. гл. 2 данной книги.

ущерба для их философского духа. Это не означает, что джайны и мимансаки представляют собой антитезис идеализма в том же смысле, что и ньяя-вайшешики. Но это значит, что, несмотря на их сектантские приверженности, у этих философов очень много общего.

8. ДРУГИЕ РАЗНОГЛАСИЯ

Помимо сектантских, существует еще много разногласий, имеющих определенное теоретическое значение. Однако значительная часть этих разногласий паходится либо в рамках идеалистических воззрений, либо в рамках их антитезы. Вот только два примера.

Мы знаем о длительном диспуте между двумя южно-индийскими философами — Буддхапалитой и Бхавьей. Как ни странно, оба в равной степени энергично пытаются доказать, что реальность есть чистый дух, а мир изменений и многообразия — простая выдумка. Расходятся же они, и притом весьма решительно, в вопросе о верном методе доказательства этого положения. Буддхапалита, подобно древнегреческому философу Зенону, настаивает на выявлении неизбежной внутренней несообразности, заключенной в тенденции приписывать реальность внешнему миру. Бхавья же считает, что этот метод лучше дополнить позитивными логическими рассуждениями, или «независимыми доказательствами», предназначенными, конечно, для того, чтобы прийти к тому же заключению. Этому энергично противостоят последователи Буддхапалиты, ибо они чувствуют заключенный здесь риск признания действительности логики, чего убежденным идеалистам следует избегать. Последователь Буддхапалиты Чандракирти поднимает целую бурю возражений против Бхавьи вплоть до того, что создается впечатление, будто последний представляет собой его главного оппонента.

В качестве примера внутренних разногласий среди оппонентов идеализма можно упомянуть здесь об очень интересном споре между искушенными последователями атомистической теории по поводу характера изменений, происходящих с глиняным горшком при его обжиге. Не обожженный глиняный горшок имеет черноватый оттенок. После помещения его в печь для обжига он приобретает красноватый цвет. Как следует объяснить этот факт с точки зрения атомистов? Часть их утверждает, что появление красного оттенка на обожженном горшке вызвано воздей-

ствием огня на каждый отдельный атом глины в горшке. По мере того как каждый из этих атомов приобретает качество красного цвета, весь горшок начинает выглядеть красным. В соответствии с другой теорией весь глиняный горшок в целом приобретает новое качество, при этом его структурное единство остается неизменным на протяжении всего процесса трансформации. Несмотря на то что в историческом контексте это разногласие представляет собой значительный научный интерес, это все-таки противоречие между оппонентами идеализма, причем в него втянуты только вайшешики и найяики.

В индийской философии существуют также весьма узкопрофессиональные разногласия, представляющие особый интерес лишь для отдельных философов. Таковы разногласия по поводу истинного характера процесса умозаключений и точного числа логических ошибок, а также их характеристик. Тот, кто в самом деле интересуется этими проблемами, действительно входит в их мельчайшие детали. Но не все индийские философы в равной степени интересуются подобными проблемами, иначе говоря, эти проблемы имеют лишь ограниченную притягательную силу.

Все эти разногласия, без сомнения, существуют. Но ни одно из них не указывает на основной предмет философских схваток, происходивших в древней и средневековой Индии. Следовательно, важно отметить, что, помимо подобных противоречий, существует одно, которое не оставляет равнодушным ни одного крупного философа, и вокруг которого вращаются многие другие философские разногласия, большая часть которых до сих пор сохраняет значительную степень важности. Это противоречие между идеализмом и его антитезой.

9. РЕЗЮМЕ

Итак, как это ни странно может показаться на первый взгляд, мы подошли к отправному пункту знакомства с материалом индийской философии. Поскольку, как признают сами индийские философы, философия не может существовать без столкновения тезы и антитезы и поскольку с исторической точки зрения основным противоречием индийской философии является противоречие между идеализмом и его антитезой, мы можем надеяться внести желаемый порядок в нашу дискуссию, проследив за развитием этого противоречия.

Часть II

ИДЕАЛИЗМ

Глава 2

ИНДИЙСКИЙ ИДЕАЛИЗМ: ОПИСАНИЕ

1. УПАНИШАДЫ

Развитие индийского идеализма в целом гораздо легче проследить, противопоставляя ему его антитезу в индийской философии. Наше описание начинается с Упанишад, потому что философский идеализм впервые заявил о себе в одном из направлений мысли, зафиксированных в этих текстах.

В Упанишадах идеализм приписывается царям — таким, как Аджаташатру, жрецам — таким, как Яджнявалкья, и даже богам — таким, как Праджapati и Индра. Позднее мы попытаемся проследить социальные корни этой философии. Пока отметим только ее основные черты.

Высшая реальность обычно обозначается в этих текстах термином *брахман*. Хотя и утверждается, что это понятие невозможно определить с помощью наших обычных терминов (как «это» или «то») и, несмотря на то что его относят к разряду понятий, не поддающихся описанию (*анирвачания*), оно так или иначе соотносится с понятием «я», или души, для обозначения которой в Упанишадах принят термин *атман*. Таким образом, кратко определить идеализм Упанишад можно как приравнивание *брахмана* к *атману*. Эта душа, или *атман*, иногда понимается идеалистами как «сгусток чистого сознания» (*виджняна-гхана*), иногда как «чистое сознание» (*чит*), которое, как предполагают, имеет также характер «чистого блаженства» (*ананда*) и «чистого существования» (*сат*).

Такое возвышение чистого духа до положения высшей реальности выливается в тенденцию подрыва реальности природы, или материального мира, который в моменты метафизического транс рассматривается как плод наших собственных сновидений. Как бы то ни было, ранние идеалисты провозглашают, что материальный мир и природа

не обладают своей собственной субстанциональной реальностью. Следовательно, позитивные знания о природе в любой форме, то есть все, что по представлениям тех времен можно назвать наукой, для них не что иное, как пустое измышление, обладающее в лучшем случае лишь номинальной ценностью (*наман*).

В Упанишадах идеалистические представления выражены скорее в форме некоего «мистического опыта», нежели в виде философски разработанной теории в более позднем понимании. Некоторые мыслители того времени так или иначе чувствуют, что то, чем они обладают, есть «тайная мудрость», но пока не осознают даже необходимости доказать, почему это должно называться мудростью. Встречаются, конечно, отдельные попытки подкрепить свои взгляды, прибегая к аргументам и аналогиям. Но эти аргументы слишком примитивны, а аналогии часто слишком неуклюжи, чтобы быть убедительными. Короче говоря, идеализм, впервые провозглашенный в Упанишадах, находится неизбежно в зачаточном состоянии.

2. БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

Кроме того, нет оснований думать, что эта точка зрения немедленно завоевала успех. О ней ничего не слышно на протяжении приблизительно шести столетий после Упанишад. Она возрождается вновь примерно в I в. н. э., и, как это ни странно, на этот раз группой мыслителей, которые объявили себя по убеждениям последователями Будды. В противоположность более древним и ортодоксальным буддистам, которых эти неоидеалисты презирают как последователей Низкого пути, или *хинаяны*, они объявляют себя последователями Благородного пути, или *махаяны*. Эти названия — их собственная выдумка, равно как и священные тексты, на основе которых так называемые буддисты махаяны хотят восстановить идеалистическое мировоззрение.

Пренебрегая обычным опытом и разумом, индийский идеализм оказывается перед внутренней необходимостью искать основную поддержку в постулатах священных текстов.

Вместе с тем то, что буддисты махаяны добавляют к идеализму Упанишад, с идеалистической точки зрения оказывается наиболее значительным. Простое провозглашение идеалистического мировоззрения в его наивной и

примитивной форме было, по-видимому, достаточным для времени Упанишад. В то время философская деятельность как таковая переживала в Индии период младенчества. В изменившихся условиях более позднего периода защита того же идеалистического мировоззрения вынуждена принимать более изощренную форму. Впервые задачу разработки такой формы взяли на себя буддисты махаяны. Среди них немало достаточно высококвалифицированных философов, которые выдвигают все новые и новые соображения в пользу идеалистического мировоззрения. Кроме того, будучи более опытными философами, они осознают, что защита идеализма может быть эффективной только тогда, когда она базируется на множестве других смежных позиций в философии. Некоторые из этих последних в лучшем случае лишь вскользь упоминаются идеалистами Упанишад. Буддисты махаяны с большой философской ловкостью отстаивают эти позиции и защищают их с более поздних теоретических позиций. В результате философский идеализм утрачивает при них свою первоначальную примитивную форму. Буддисты махаяны придают ему вид внушительной философии, несмотря на искусственный буддистский привкус и различные предрассудки, выдуманные ими, очевидно, в надежде прикрыть крайности этого мироотрицающего энтузиазма.

Дадим краткое изложение взглядов наиболее выдающихся философов махаяны.

3. ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМАКА, ИЛИ ШУНЬЯ-ВАДА

Нагарджуна, живший в I—II вв. н. э., — величайшее имя в истории махаяны. Рожденный в семье брахмана в Южной Индии, он, как утверждают, еще в молодости широко изучил священные тексты брахманов. Однако он отрекся от брахманизма в пользу буддизма. Мы не знаем истинной причины этого, так как его биографы располагают на этот счет только фантастическими легендами. Самая необычная из рассказываемых о нем историй касается открытия им священных текстов махаяны. После обращения в буддизм Нагарджуна тщательно изучает существовавшие в то время священные тексты буддистов и полностью разочаровывается в них. Он странствует по стране и среди мифических существ нижнего мира — *нагов*, или «змеев», — находит важнейшие тексты «Махаяна-сутру» и «Праджня-

парамиту», которые наконец удовлетворяют его духовные искания. История эта слишком темна, чтобы воспринимать ее всерьез, и более древние, или ортодоксальные, буддисты того времени прямо заявляли, что эти тексты составлены самим Нагарджуной (см.: Тарапатха ИБИ 7—8) — предположение, которое мы не можем сразу отбросить. Как бы то ни было, Нагарджуна, очевидно, был весьма плодовитым писателем. В крупнейшей тибетской коллекции переводов трудов индийских буддистов ему приписывается более 150 текстов, хотя довольно большое число их несет на своем титульном листе имя Нагарджуны только для того, чтобы сойти за более авторитетные тексты.

Имя Нагарджуны обычно упоминается вместе с именем его ближайшего ученика Арьядевы, его «духовного сына». Рожденный в царской семье на Цейлоне, Арьядева после принятия буддизма совершает паломничество в Индию и становится главным последователем Нагарджуны. Не такой плодовитый, как его учитель, Арьядева тем не менее прекрасный писатель. Его наиболее значительный труд, состоящий из 400 стихотворных строф, объясняет философию Нагарджуны и с этой целью опровергает другие взгляды, распространенные в то время, включая взгляды ранних буддистов.

Сам Нагарджуна называет свою философию *мадхьяма-ка-шаstra*, таким образом, последователь ее называется *мадхьямика*. Это название происходит от древнего буддийского выражения *мадхьяма-прагипад*, которое первоначально означает «средний путь» в основном в этическом смысле отказа от крайностей как стремления к удовольствиям, так и от аскетизма. Но Нагарджуна наполняет его совершенно новым и при этом метафизико-мистическим смыслом. У него это точка зрения, согласно которой реальность не допускает самой возможности теоретического описания при помощи любого из экстремальных определений, таких, как «это есть» или «этого нет». Проще говоря, это означает, что реальность неопишима (*анирвачания*) и, следовательно, доступна только какому-то мистическому способу ее постижения — утверждение, которое уже пытались по-своему сформулировать идеалисты Упанишад.

Таким образом, основная мысль, что реальность неопишима и, следовательно, в лучшем случае поддается лишь некоторым негативным формам ее рассмотрения, заронена идеалистами Упанишад. Важнейший вклад Нагарджуны —

способ, при помощи которого он хочет это доказать. Он утверждает, что есть лишь четыре альтернативных пути рассмотрения вещей в мире. Но применительно к высшей реальности ни один из четырех способов не является надежным. Вот эти альтернативы: 1) «Это есть, т. е. предмет существует», 2) «Этого нет, т. е. предмет не существует», 3) «Это одновременно и есть и нет, т. е. предмет как существует, так и не существует», 4) «Это ни есть, ни нет, т. е. предмет ни существует, ни не существует». Нагарджуна рассматривает эти альтернативы одну за другой и при помощи удивительно логичных доводов стремится показать, что каждая из них содержит внутреннее противоречие. Позже мы увидим, как именно он пытается это доказать. Однако, если признать обоснованность его аргументации, это будет означать, что ни один из возможных способов не применим к высшей реальности, так как высшая реальность по своей природе свободна от любого внутреннего противоречия. Следовательно, эти способы описания относятся единственно к простой видимости. Высшая реальность находится за пределами этой видимости и может быть открыта только какой-то форме мистического постижения.

Другое название философии Нагарджуны — шуньявада, т. е. теория (*вада*) пустоты, или ничто (*шунья*). Часто она понимается как определенная форма чистого нигилизма, который отрицает всякую реальность. Но это неправильное понимание. Нет сомнения, что понятие *шуньи*, или «пустоты» (и образованного от него абстрактного существительного «шуньята», или «пустотность»), занимает основное место в его философии. Однако, с его собственной точки зрения, это — сложное понятие, которое может быть неверно истолковано. Фактически теория *шуньи* представляет собой не что иное, как идею, которую он пытается передать через другое название своей философии — *мадхьямака-шастра*. Абсолют, или конечная (высшая) реальность, находится совершенно вне обманчивых видений материального мира, или мира одной лишь видимости, и, следовательно, высшая реальность не поддается описанию с помощью наших повседневных выражений, которые и уместны только для такой видимости, а открыта только некой сверхъестественной, или мистической, форме постижения.

Концепция *шуньи*, или пустоты, в важнейшем смысле трактуется им фактически с двух разных точек зрения —

видимости и реальности. С точки зрения видимости она означает, что все в материальном мире лишь пустота и ничто. Другими словами, природа не более чем пустая иллюзия. В то же время конечная реальность, или абсолют, тоже описывается как *шуньята*, что в специальном смысле означает, что она лишена развития и проявления, множественности и разнообразия (*прапанча-шунья*). Развитие и проявление, множественность и разнообразие характеризуют лишь мир видимости. Реальность, рассматриваемая как полностью лишенная этих качеств, также понимается как *шуньята*. Попросту говоря, это означает, что абсолют, или конечная реальность, совершенно не может быть охарактеризован посредством повседневного языка. Он находится совершенно вне всех категорий нашего обыденного мышления. Относительно его не может существовать никакой позитивной теории в обычном понимании. Охарактеризовать это как чистый нигилизм, что зачастую делают современные ученые, значит смешивать точку зрения, согласно которой не может существовать теории реальности, с точкой зрения, согласно которой никакой реальности нет вообще. Нагарджуна, так же как его предшественник Яджнявалкья в Упанишадах, разделяет первую точку зрения. Ее не следует смешивать со второй. Он полностью верит в существование абсолюта, или конечной реальности, но просто хочет подчеркнуть, что реальность находится вне категорий человеческого мышления. Предполагается, что эта реальность, хотя и находится совершенно вне пределов досягаемости для обычного мышления, может быть постигнута посредством мистического осознания, которое называется *праджня-парамита*, или высшая трансцендентальная мудрость. Достижение ее означает освобождение от иллюзорного материального мира и поэтому называется *нирвана*, или спасение, для которого в философии Нагарджуны есть и другой термин — сама *шуньята*.

4. ФИЛОСОФИЯ ЙОГАЧАРОВ, ИЛИ ВИДЖНЯНА-ВАДА

Философия мадхьямаки не сразу, по-видимому, добивается признания. Упоминаний о ней почти не встречается на протяжении нескольких веков после Нагарджуны и Арьядевы. Однако следующий шаг в развитии индийского идеализма предпринимается другой сектой махаяны, называвшей себя йогачарами. Их теорию называют по-разному:

Виджняна-вада, виджняпти-матрата-вада и нираламба-вада.

Буквально *йогачара* означает практику *йоги*; те, кто практикуют *йогу*, называются йогачарами. Но такое толкование мало что говорит об отличительных особенностях этих философов махаяны, так как в *йогу* верит огромное число и других представителей индийской философии — вера, истоки которой могут быть прослежены в глубокой древности. Создается, однако, такое впечатление, что йогачары выбрали для себя это название, желая подчеркнуть исключительное значение *йоги* — медитации и транса как техники ухода от всего внешнего к чисто внутреннему — в качестве особого пути достижения философской мудрости. Другие философы, также верящие в *йогу*, как правило, более восхищаются теми сверхъестественными способностями, которые, как предполагают, достигаются путем этой древней и таинственной практики; при этом они не обязательно имеют в виду высвобождение сознания из оков материального гнета. Как бы то ни было, йогачары создают большой объем литературы о *йоге* как медитации и транссе, описывая, как помогает эта практика в постепенном освобождении от оков материального, т. е. от заблуждения вовлеченности (участия) в обманчивость материального мира¹.

Лучшее представление об их подлинных философских взглядах дают названия виджняна-вада и виджняпти-матрата-вада. Слово *виджняна*, или *виджняпти*, означает разум, или сознание, хотя и не в общепринятом смысле духовной субстанции. С точки зрения этих буддистов, разум есть нечто подобное потоку (*сантана*) сознания, или, проще говоря, потоку быстротечных идей. Виджняна-вада, или виджняпти-матрата-вада, есть теория, согласно которой лишь разум, понимаемый в этом смысле, реален, или, проще говоря, реальны идеи, и только идеи. Основной

¹ Vallee Poussion—in: ERE VIII 330 n; в «Махавасте» (I 120) йогачара означает просто человека, который практикует *йогу* в смысле созерцания; «Абхидхарма» (гл. VI) использует термин для обозначения аскетов, которые практикуют медитацию на ужасном (*ашуддха-бхавана*, т. е. созерцание над трупом). Наиболее объемистый труд йогачаров на эту тему «Йогачарабхуми» Асанги. О метафизических импликациях методологии *йоги* см.: Майтрея МВ 14—15 и примечания 27—28. Ср.: Таранатха ИБИ 116 и далее относительно легенд махаяны о йогической медитации Асанги.

упор такая философия делает на отрицании материального, или мира вне сознания. Простые люди верят, что существуют дома, горы, реки и т. п., о которых у нас есть представления. По мнению же этих философов, существуют лишь сами представления, но нет подлинных предметов, которые бы им соответствовали. Короче, все существует лишь в сознании (мысли).

По-индийски это следует сформулировать так, что идеи существуют сами по себе или по своему собственному праву, без, как это обычно представляется, необходимости какой бы то ни было поддержки материальными предметами. Соответственно, теория эта носит также название *нираламбана-вада*, буквально теория, согласно которой идеи не имеют никакой поддержки в материальных предметах, или, проще говоря, не существует ничего материального, что соответствовало бы идеям. К примеру, кто-то имеет представление о «синем», но это лишь идея, чистая и простая, и нет ничего, что бы действительно называлось «синим» во внешнем мире и соответствовало бы идее. Поскольку основной упор эта философия делает на отрицании внешних, или материальных, предметов, то она также называется *бахья-артха-ниродха-вада*, т. е. теория, которая отрицает существование внешних, или материальных, предметов.

Виджняна-вада, по крайней мере в значительной степени, представляет собой индийский прообраз философии епископа Беркли. Одним из основных аргументов, выдвигаемых ее учеными сторонниками, является тот же самый аргумент, опираясь на силу которого пытался доказать свой идеализм Беркли. Этот аргумент, носящий в индийской терминологии название *сахопаламбха-нияма*, состоит в том, что никто никогда не может выпрыгнуть за пределы своих собственных представлений и непосредственно достигнуть объекта. Следовательно, то, что каждый знает, неизменно является лишь его представлениями, а не самими предметами, находящимися вне сознания. Однако виджнянавадины отличаются от Беркли тем, что стремятся довести импликации своего учения до их логической кульминации. Если реальны идеи, и только идеи, то материальный мир следует рассматривать как абсолютно нереальный или просто как плод воображения. По словам Беркли, это «химерический взгляд на вещи», и он пытается уклониться от столь обнаженного вывода из своей философии. Виджнянавадинов же это не смущает. Напротив, они

стремятся рассмотреть все импликации своей собственной философии и с горячностью доказывают, что, поскольку реально существуют лишь идеи, материальный мир, ощущаемый обычным путем, совершенно нереален и иллюзорен.

Здесь мы сталкиваемся с одной из характерных особенностей индийских идеалистов. Материальный мир, настаивают они, совершенно нереален. Однако люди ощущают его. Как же объяснить факт этого ощущения? Идеалисты отвечают, что это можно легко объяснить по аналогии с известными случаями галлюцинаций и обмана чувств, подобно тому как веревку принимают за змею, мираж за воду, а сверкающий осколок раковины за серебро.

Другой способ понимания природы наших ощущений физических объектов, предлагаемый ими, состоит в том, чтобы интерпретировать их, сопоставляя с тем, что происходит во время сна. Предметы, которые мы видим во сне, — это, совершенно очевидно, продукты сознания, чистые и простые идеи, хотя во сне они представляются существующими в материальном мире, вне сознания. Простое ощущение чего-то как объективно существующего, или физического, предмета еще не доказывает, что он действительно таковым является.

Позднее мы рассмотрим некоторые детали этих аргументов. В настоящее время нам важно отметить, что их основные положения уже содержались в Упанишадах. Яджнявалкья, например, пытается доказать нереальность материального мира, прибегая к тому доводу, что объекты, ощущаемые во сне, есть лишь продукты души, или «я», — «сотворяются» ими. Он формулирует это так: «Когда человек отправляется спать, он берет с собой ткань этого все вмещающего в себя мира, сам разрывает ее на части, сам выстраивает мир и грезит своим собственным блеском, своим собственным светом... Там нет колесниц, нет упряжек, нет дорог. Он из себя творит колесницы, упряжки, дороги. Там нет блаженства, удовольствия, радости. Но он из себя творит блаженство, удовольствие, радость. Там нет водоемов, прудов, поросших лотосами, потоков. Но он из себя сотворяет водоемы, пруды с лотосами, потоки, ибо он — создатель» (БУ IV 3.9—10).

По сравнению с аргументами более поздних виджнянавадинов мысль, возможно, выражена более примитивно. Но сама мысль уже присутствует в Упанишадах, и остается сделать только один шаг вперед, чтобы она превратилась

в надежную эпистемологическую основу идеалистических воззрений. Если сны свидетельствуют о нашей общей способности создавать или «творить из себя» поддающиеся ощущению объекты, следует по крайней мере признать, что мы обладаем способностью производить воспринимаемые предметы. Следовательно, ничто не помешает нам предположить, что мы совершаем то же самое и в процессе нашей так называемой нормальной деятельности в состоянии бодрствования. Именно это утверждает виджнянавадин. Однако чувство собственной принадлежности к другой секте не позволяет ему открыто признать, что он обязан своей теорией положению, содержащемуся в Упанишадах. Может ли он, благочестивый буддист, иметь что-то общее с текстами, признаваемыми священными «чужаками», или *тирхиками*?

Интересен также способ, при помощи которого виджнянавадин пытается придать важность своим разногласиям с шуньявадином. Основной пункт этих разногласий, как утверждается, состоит в том, что если виджнянавадин считает, что разум, будучи недифференцированным чистым сознанием (*адвайя-лакшанам-виджняпги-матрам*), реален и представляет собой самопроявляющийся абсолют, причем, различные неясности и препятствия на пути его познания устраняются путем йогической медитации, то шуньявадин отрицает какую бы то ни было реальность. Однако, чтобы подчеркнуть всю важность своих разногласий с шуньявадином, виджнянавадин приписывает ему позицию гораздо более негативистскую, чем она есть на самом деле (см.: Майтрея МВ 41 прим.). Нет сомнения, что полемический пыл шуньявадина направлен на то, чтобы уничтожить все малейшие остатки реальности материального мира. Но это делается для того, чтобы защитить исключительную реальность потустороннего абсолюта, которая, по мнению шуньявадина, постигается лишь мистическим путем. Такова же по существу и позиция виджнянавадина, единственное отличие которого от шуньявадина состоит в том, что он стремится охарактеризовать абсолют позитивно, как разум, или чистое сознание, в то время как шуньявадин отрицает возможность любой такой положительной характеристики природы абсолюта, допуская возможность осознания его сущностной духовности лишь в состоянии *нирваны*. Было бы ошибочно думать, что не существует различия между шунья-вадой и виджняна-вадой. Однако различие это не настолько основательно, как это

иногда пытаются показать. Оно сводится к различной расстановке акцентов в рамках общих основ индийского идеализма. С позиций антитезы идеализма по крайней мере различие между шунья-вадой и виджняна-вадой представляется несущественным. На это уже указывал Кумарила, выдающийся оппонент индийского идеализма. Он опровергает идеализм следующими замечаниями: «Йогачары утверждают, что идеи не обладают соответствующими им реальными предметами (во внешнем мире), а те, кто отстаивает учение мадхьямиков, отрицают также и реальность идеи. В обоих учениях, однако, содержится общий момент — отрицание внешних предметов (*тапра бахья-артха-шуньятвам тульям тавад двьорапи*)» (ШВ Нираламбанавада 14—16).

Исходя из того, что отрицание внешних предметов есть черта, присущая обеим доктринам, сам Кумарила вслед за своими предшественниками стремится опровергнуть идеализм в обеих его формах, преимущественно доказывая реальность внешних, материальных, объектов. Но подробнее об этом речь пойдет позже.

5. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВИДЖНЯНА-ВАДЫ

Сегодня сложно сколько-нибудь точно выяснить происхождение виджняна-вады. «Ланкаватара-сутра», один из священных текстов, признаваемых махаянистами, ясно свидетельствует о предпочтении, оказываемом этой философией. Интересно, что его наиболее значительные с философской точки зрения отрывки явно перекликаются с Упанишадами. Тибетский историк Таранатха (ИБИ 75), которому мы обязаны большей частью сведений о философах махаяны, ссылается на авторитет утраченного индийского текста, в котором упоминаются «три ранних йогачара»: Нанда, Парамасена и Самьяксатья. Утверждается, что они были современниками Нагарджуны. И хотя не сохранилось ни одного их труда даже в тибетском переводе, предполагается, что они представляют весьма древнее философское направление, возможно столь же древнее, как и шунья-вада.

Но, даже допуская это, мы вынуждены признать, что идеалистические воззрения такого рода лишь спустя несколько веков нашли поддержку в трудах выдающихся философов. Приблизительно в V в. н. э. — т. е. в период, называемый обычно «золотым веком династии Гуптов», —

появляются два исключительно влиятельных мыслителя, которые придают этим воззрениям философски значимую форму. Это Асанга и его сводный брат (т. е. брат, рожденный той же матерью от другого отца) Васубандху. Сам Асанга утверждает, что его непосредственным вдохновителем был не кто иной, как Майтреянатха, чья личность находится где-то на границе между мифом и реальностью, хотя в тибетском переводе сохранились некоторые приписываемые ему труды.

Асанга и Васубандху происходят из Пурушапуры (Пешавар) в Гандхаре (Кандахар). Но основной ареной деятельности Асанги была Айодхья (Аудх), хотя, по свидетельству Таранатхи, он провел около 12 лет в монастыре в Наланде и умер в Раджагрихе (Бихар). Васубандху начал свою деятельность в Кашмире, будучи еще последователем старой ортодоксальной формы буддизма, называемой вайбхашика. Между прочим, основной дошедший до нас труд вайбхашиков был написан им. Принято считать, что позднее он был обращен в последователя виджнянавады под влиянием своего старшего брата Асанги, который привел его в Айодхью. По свидетельству Таранатхи, в течение длительного периода он возглавлял монастырь в Наланде и умер разочарованным где-то в Непале (ИБИ 132).

6. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ШУНЬЯ-ВАДЫ И ВИДЖНЯНА-ВАДЫ

После Асанги и Васубандху индийский идеализм развивается по двум весьма близким, но в некотором роде параллельным направлениям, а именно в русле шуньявады и виджнянавады.

Шуньявада подхватывается или возрождается после Нагарджуны и Арьядевы двумя крупными южноиндийскими философами VI в. н. э. Ими были Буддхапалита и Бхавья, или Бхавьявивека. Как уже упоминалось, они существенно расходятся в вопросе методологии. Желая продемонстрировать абсолютную нереальность материального мира, Буддхапалита стремился опереться исключительно на негативную диалектику Нагарджуны, в специальном смысле называемую в индийской философии термином *прасанга*. Этот метод призван продемонстрировать, что любая попытка придать реальность материальному миру содержит непримиримое внутреннее противоречие. Бхавья же стремится дополнить этот метод независимыми (*сва-*

तार्किक) логическими соображениями, которые, как он полагает, обладают самостоятельной присущей им действительностью, хотя и имеют своей целью подвести к тому же самому заключению, а именно: материальный мир — абсолютное ничто. Это, возражает Буддхапалита, совершенно недопустимо, принимая во внимание, что крайний идеализм Нагарджуны абсолютно несовместим даже с малейшим допущением достоверности логики. Более подробно о логике и идеализме речь пойдет ниже.

Вскоре вслед за ними другой южноиндийский философ, Чандракирти (VI—VII вв. н. э.), стал последователем методологии Буддхапалиты, применяемой им в защиту шунья-вады, претендуя на то, чтобы раз и навсегда заглушить интерпретацию, данную этой философии Бхавьей. В этой связи он сильно увлекается полемикой, направленной на опровержение достоверности логики, разрабатываемой как таковой, включая и новую логику, которая, как мы позднее увидим, разрабатывается тем временем группой поздних буддистов. Он также выражает стремление опровергнуть виджняна-ваду во имя шунья-вады и создать впечатление фундаментальных различий между ними.

Направление мысли Чандракирти вскоре подхватывает Шантидева (VII в. н. э.), который, возможно, связан с правящим родом Саураштры. Видные знатоки махаяны обычно считают Шантидеву последним великим представителем шунья-вады в ее чистом виде, а в среде самих махаянистов не иссякает поток слухов о его чудесных способностях. Что не вызывает сомнений, так это его великолепный поэтический дар. Он проповедует теорию, согласно которой материальный мир — абсолютное ничто, в самой изысканной поэтической форме. Эта поэзия в самом деле настолько прекрасна, что легко закрывает людям глаза на то, насколько уродливы с точки зрения позитивных наук идеи, которые он проповедует.

В русле виджняна-вады Васубандху вскоре сменяют несколько весьма известных учеников, среди которых самые выдающиеся Стхирамати и Дигнага. Более старший из них Стхирамати; основным местом его деятельности были Сурат (Валабхи) и Наланда. Он проявляет интерес в основном к метафизике, и некоторые его комментарии на классические труды по виджняна-ваде признаны выдающимися. Дигнага происходит из южноиндийской брахманской семьи, хотя по неизвестным причинам выбирает местом своей деятельности Ориссу. Страстно стремясь к

защите метафизической позиции виджняна-вады, он по тем или иным причинам отдает дань в первую очередь проблемам эпистемологии и логики.

Так, он создает знаменитый труд под названием «Критическое исследование материальных объектов, якобы соответствующих идеям» (*аламбана-парикша*), в котором стремится доказать, что признание существования таких объектов несостоятельно с философской точки зрения. Основная тема его труда состоит в опровержении атомистической теории — тема, которую уже разрабатывал его учитель Васубандху. Выбор темы базируется, очевидно, на том положении, что, поскольку атомистическая теория — наиболее разработанная форма теории о природе материи, опровержение ее будет означать уничтожение концепции материи как таковой. Если же концепция материи оказывается таким образом устраненной из философии, Дигнага, подобно Васубандху, может более не опасаться за разделяемую им точку зрения, что реальны идеи, и только идеи. Именно таким способом преимущественно защищает он субъективный идеализм.

Дигнага более известен в истории индийской философии как создатель того, что современные ученые называют «буддийской логикой». Но такое название принадлежащей Дигнаге исправленной логики вызывает сомнение, поскольку, за исключением того факта, что Дигнага буддист, в его логике практически нет ничего специфически буддистского. На самом деле это скорее обновленная система логики и эпистемологии, рассчитанная на реформирование старой индийской логики, которую связывают с именами Готама и Ватсьяны.

Наилучшее выражение логика Дигнаги получает в трудах его комментатора Дхармакирти, который также происходит из Южной Индии и является непосредственным учеником ученика Дигнаги. По своим метафизическим взглядам Дхармакирти также признает себя последователем виджняна-вады. Подобно Васубандху и Дигнаге до него, Дхармакирти также из всех сил пытается опровергнуть атомистическую теорию, надеясь таким образом уничтожить концепцию материи как таковую. Но его наиболее существенный вклад в индийский идеализм обнаруживается в другом.

Он первым развивает аргумент, известный в индийской философии под названием *сахопаламба-нияма*, который, как мы уже говорили, представляет собой точный прото-

тип основного аргумента Беркли в защиту идеализма.

Несмотря на все это, Дхармакирти сегодня известен в первую очередь именно своим вкладом в проблемы индийской логики и эпистемологии. Поэтому многие современные ученые считают его крупнейшим философом в стране. За ним следует огромная плеяда блестящих логиков, чьи труды имеют преимущественно форму комментариев и комментариев на комментарии. Но и они постепенно начинают расходиться во мнениях, хотя в основном большей частью по формальным вопросам, касающимся логики и эпистемологии, и в то же время сохраняют свою изначальную принадлежность к метафизике виджняна-вады. Избегая недооценки их вклада в индийскую логику, мы должны все же убедиться, действительно ли им удалось разрешить очевидное противоречие между их приверженностью к идеализму и подлинно восторженным отношениям к логике — противоречие, которое так подчеркивали Нагарджуна, Буддхапалита и Чандракирти.

Хотя сами последователи шунья-вады и виджняна-вады склонны преувеличивать свои взаимные разногласия, последние с философской точки зрения не являются действительно фундаментальными. Основная задача обеих разновидностей идеализма состоит в том, чтобы отделаться от реальности материального мира, объявив его своего рода иллюзией, порождаемой нашим собственным, или субъективным, дефектом. Только таким способом надеются они найти место для исключительной реальности потустороннего духа, мистическая реализация которого означает освобождение, или *нирвану*, как для шуньявадина, так и для виджнянавадина.

Кроме того, философы, представляющие оба течения, полностью солидаризируются в необходимости проведения существенного разграничения, на котором философский идеализм рассчитывает процветать вечно. Это разграничение между «так называемой истиной с точки зрения нашего повседневного бытия» и «абсолютной истиной с точки зрения высшей философской мудрости». Это заставляет представителей как шунья-вады, так и виджняна-вады выдвигать свою знаменитую теорию «двух истин», которые они называют *самврити-сатья* и *парамартха-сатья*. Первая означает истину с чисто эмпирических позиций, а последняя — копечную, или метафизическую, истину. Они утверждают, что вовсе не стремятся отрицать первую, хотя, будучи философами, не могут не заметить, что истинное

со строго ограниченных позиций повседневного существования не может выдержать проверки тщательным философским исследованием, и поэтому ее не следует смешивать с истиной в собственно философском смысле.

Ввиду согласия по всем этим основным вопросам полемика между представителями двух форм идеализма часто носит характер «упражнений в игрушечном бою». После того как иссякает затраченная на полемику энергия горячих сторонников обоих лагерей, наступает, по-видимому, такая стадия, когда можно честно выдвинуть на первый план согласие по основным вопросам, а видимые расхождения отодвинуть на второй план. Именно это и делают в VIII в. Шантаракшита и его ученик и комментатор Камалашила, о которых соответственно и упоминают как о представителях синтеза философий мадхьямака и йогачара. Интересно, что, придя к такому синтезу, Шантаракшита начинает также чувствовать, что философских оснований для споров между буддистами махаяны и идеалистами Упанишад в действительности не так уж много, поскольку последние также отрицают реальность материального мира во имя утверждения исключительной реальности чистого духа, или сознания. Единственный недостаток во взглядах идеалистов Упанишад состоит, с его точки зрения, в том, что они считают это сознание вечным, однако этот недостаток несуществен. Упоминая о последователях идеализма Упанишад, Шантаракшита говорит: «Иные утверждают, что земля, огонь, вода и т. п. суть иллюзорные проявления вечного сознания, т. е. того, что составляет душу... Их заблуждение (а именно представление о сознании как о едином и вечном) незначительно (*тешам алпапарадхам*)» (Шантаракшита ТС 330—331). Но почему это заблуждение незначительно? Камалашила объясняет, что это так, поскольку в их взглядах значительно более важна истина, то есть утверждение исключительной реальности чистого сознания.

Шантаракшита предположительно происходит из Бенгалии, хотя, завершив объединение идеалистических воззрений, он уходит в Тибет, куда вскоре отправляется вслед за ним и Камалашила. Они явились настоящими пионерами в распространении буддизма махаяны в Тибете, в результате чего он стал там государственной идеологией и продолжал оставаться ею вплоть до недавних дней. Но это уже другая история, на которую нам нет необходимости отвлекаться.

7. АДВАЙТА-ВЕДАНТА

С утверждением фундаментального единства шу́нья-вады и виджняна-вады и последующим признанием, что своей сущностью этот синтез лишь незначительно отличается от идеализма Упанишад, развитие идеалистического мировоззрения среди самих буддистов махаяны достигает своего философского предела. После этого их философский интерес заметно снижается и постепенно смещается в сторону изыскания наиболее простых и кратких путей достижения «чудесных способностей», а также освобождения. Это, как они думают, может быть достигнуто преимущественно путем определенных древних заклинаний и ритуалов, основную часть которых обычно называют обобщенным термином *тантризм*. Они также увлекаются замысловатыми церемониями, направленными на почитание и магический контроль над всевозможными божествами, духами и нечистой силой, неразборчиво почерпнутыми из внебуддийских верований, где они были призваны обеспечить материальное процветание своих покровителей. Развитие этих тенденций на протяжении еще нескольких веков лишает буддизм всякого идеологического оправдания его самостоятельного существования, и его внутренний упадок становится настолько полным, что приблизительно к XI—XII вв. н. э. внешние факторы второстепенной важности оказываются достаточными для его практического угасания на индийской почве.

Но это не означает конца существования индийского идеализма. После укрепления философского единства шу́нья-вады и виджняна-вады наступает стадия возвращения индийского идеализма к его первоначальному источнику — Упанишадам, однако уже со всем философским обрамлением, добавленным к нему за это время буддистами махаяны. Этот процесс начинает оформляться приблизительно с VIII в. н. э. и принимает форму адвайта-веданты, т. е. абсолютно не дуалистической (*адвайта*) философии Упанишад (*веданта*). По чрезвычайно удачному выражению Ф. И. Щербатского², «в последующий период мы наблюдаем, как воссоздается и снабжается свежими доказательствами старая веданта путем приспособления к ней методов, разработанных в буддийских школах виджняна-вада и шу́нья-вада».

² См.: Stcherbatsky CBN 102.

Следовательно, для верного понимания адвайта-веданты прежде всего необходимо уяснить себе ее двойное происхождение.

В индийской традиции существует тенденция, которая активно выдвигается на первый план частью ортодоксальных последователей Упанишад, — заклеить адвайта-веданту как всего лишь буддизм в новом обличье. Это задумано прежде всего с целью одержать легкую победу над адвайта-ведантой, используя против нее преимущественно игру на сектантских чувствах. Если последователь адвайта-веданты всего лишь тайный буддист, то он с позиций упанишадской ортодоксии не более чем еретик, маскирующийся верой в Упанишады. Такого рода критика безусловно ошибочна, так как, несмотря на заимствования из буддизма махаяны, адвайта-веданта имеет глубокие корни в Упанишадах. Между прочим, величайший представитель адвайта-веданты Шанкара стремится доказать это, не только обильно цитируя отрывки из Упанишад в поддержку своей философии, но также подготавливает комментарии на все основные Упанишады, в которых встречаются тексты, поддерживающие адвайта-веданту. Его утверждение, что адвайта-веданта — единственная философия, содержащаяся в Упанишадах, есть, конечно, преувеличение, но не в большей степени, чем противоположное утверждение, будто он (Шанкара) является лишь псевдобуддистом, не имеющим ничего общего с Упанишадами.

И все же определение адвайта-веданты как всего лишь замаскированного буддизма не лишено истинного смысла. При всем стремлении адвайта-веданты опереться на Упанишады — это, безусловно, не простое повторение идеализма Упанишад. Философский идеализм в Упанишадах достигает всего лишь рудиментарной и наивной формы. Буддисты махаяны первыми в истории снабдили его разного рода значительными философскими рассуждениями и, таким образом, подняли его до положения весьма мощной философии в более позднем смысле. Последователи адвайта-веданты заимствуют все это у буддистов махаяны, хотя и с некоторыми терминологическими изменениями и в ряде случаев с перестановкой акцентов. С этой точки зрения определение адвайта-веданты как всего лишь новой формы буддизма махаяны действительно имеет немалый смысл.

Таким образом, адвайтаведантисты имеют двойное происхождение — из идеализма Упанишад и из буддизма ма-

хаяны. Но почему оказывается возможным такое двойное происхождение? Ответ прост. Идеалистические воззрения буддистов махаяны не являются действительно несовместимыми с духом идеализма Упанишад. Как шунья-вада, так и виджняна-вада заимствуют основы своих философских взглядов из идеалистических воззрений Упанишад как своего истинного предшественника. Только дух сектантства не позволяет буддистам махаяны откровенно признать это, точно так же Шанкаре и многим другим последователям адвайта-веданты те же самые сектантские настроения не позволяют признать, что они сами в долгу перед буддистами махаяны.

Интересно, что сектантские настроения не всегда были в равной степени интенсивными. Мы только что видели, как они снижаются среди буддистов махаяны в случае с Шантаракшитой, который понимает, что действительные философские различия между идеализмом махаяны и Упанишад — это в конце концов явление второстепенное, по сравнению с ними значительно более важным оказывается то, что их объединяет. То же самое осознает и Гаудапада — первый подлинный представитель адвайта-веданты, живший в VIII в. н. э. и бывший, таким образом, по приблизительным подсчетам, современником Шантаракшиты. Подобно тому как последний подлинно великий представитель идеализма махаяны чувствует свою философскую близость к идеалистам Упанишад, точно так же первый подлинный представитель адвайта-веданты чувствует свое философское родство с идеалистами махаяны. С. Н. Дасгупта следующим образом суммирует свои наблюдения за взглядами Гаудапады:

«То, что эти теории заимствованы из учений мадхьямаки, зафиксированных в *кариках* Нагарджуны, содержащихся в «Ланкаватаре», и из виджняна-вады, настолько очевидно, что нет необходимости пытаться доказать это. Гаудапада ассимилировал все учения буддийской шунья-вады и виджняна-вады и пришел к выводу, что они не противоречат абсолютной истине, проповедуемой Упанишадами. В данном случае несущественно, был он индусом или буддистом, поскольку мы уверены, что он глубоко уважал Будду и учение, которое, как он считал, ему принадлежало. Гаудапада избрал для комментариев самую маленькую Упанишаду, возможно, потому, что желал высказать свое мнение, не ограничиваясь текстуальными рамками более крупных Упанишад. Основной упор он делает

на истину, которую считает абсолютной. Совершенно случайно предположив, что великая буддийская истина о не поддающейся определению и не выразимой словами *виджняне*, или пустоте, не противоречит понятию высшего *атмана* Упанишад, он таким образом заложил основы для возрождения изучения Упанишад в русле буддизма. Исследовать и объяснить, в какой именно степени Упанишад-ы обеспечивали истинность взглядов Гаудапады, предстояло его ученику, великому Шанкаре»³.

В дальнейшей истории индийского идеализма адвайта-веданта становится доминирующей философией — в значительной степени благодаря выраженному упадку интереса к философии как таковой среди буддистов махаяны после Шантаракшиты. Огромный престиж, завоеванный адвайта-ведантой на более позднем этапе истории индийской философии, связывается с деятельностью Шанкары, который был либо прямым учеником Гаудапады, либо учеником его ученика. Родившийся в одной из деревень Кералы, он много путешествует по Индии и основывает четыре монашеские общины в четырех частях страны, главы которых до сих пор носят общий титул Шанкарачарья. Основывая эти монастыри, Шанкара следует организационным принципам знаменитых буддийских монастырей, в которых создаются условия для профессиональных занятий религией и философией. Организация этих монастырей в условиях того времени, безусловно, свидетельствует о его исключительных организаторских способностях, включая и умение мобилизовать огромные финансовые средства для этой цели. Помимо организационной деятельности, поистине огромен объем его литературной продукции, равно как исключительно высоко ее качество с художественной точки зрения. Вряд ли кто-либо еще в индийской философии может сравниться с Шанкарой в создании подлинно очаровательной и ясной санскритской прозы. А между тем Шанкара прожил не такую уж долгую жизнь. Родившись в 788 г., он умирает 32-летним. Если судить по его подлинным личным талантам, молодой философ действительно представляет собой весьма внушительную фигуру в истории культуры своей страны.

Менее бесспорны, однако, его фактические философские способности. Хотя он дает новую, более совершенную

³ Dasgupta I 429.

по форме интерпретацию идеализма Упанишад, в этой интерпретации нет практически ничего ценного, что бы не было заимствовано у буддистов махаяны. Сам Шанкара пытается скрыть этот факт столь крупномасштабного заимствования, демонстрируя свое огромное презрение к буддистам, причем часто он обвиняет их в проповеди тех самых взглядов, которые сам стремится проповедовать с огромным пылом. Он презрительно замечает, что бесполезно обсуждать философию с представителями шунья-вады, поскольку они не признают каких-либо источников достоверного знания, а как же можно обсуждать философские проблемы с теми, кто относится к логике без всякого уважения.

В то же самое время отрицание достоверности любого источника надежного знания и логики вообще есть один из основных моментов философии самого Шанкары. Он даже начинает свой философский *magnum opus* (т. е. комментарий на «Веданта-сутры» Бадараяны — «Веданта-сутра-бхашья») с заявления, что все *праманы*, или источники, достоверного знания совершенно бесполезны с точки зрения философской мудрости, представителем которой он себя считает. Затем вновь он с негодованием отмечает, что виджнянавадины столь же недобросовестны, как и те, кто стремится доказать бесплодие своих собственных матерей, напоминая этим тех, кто кормится пищей и в то же время отрицает реальность самой этой пищи. Однако, с его же собственных философских позиций, пища, которой кормятся философы, так же, как и все прочее в материальном мире, не что иное, как призрак, порожденный мирской иллюзией. Для него она не более реальна, чем для виджнянавадина.

Все это не может не напомнить совет мошенника у Тургенева: обличай прежде всего те пороки, в которых сам повинен. Современные поклонники Шанкары обычно защищают его, говоря, что он признает истинность логики, равно как и материальных вещей, — но с позиций практической жизни; отрицает же он их истинность с трансцендентальных позиций. Но само это разграничение двух истин — повешество, привнесённое философами махаяны, у которых Шанкара и заимствует его с некоторыми терминологическими изменениями.

Необходимо, однако, добавить, что спустя несколько столетий после Шанкары сильная сектантская враждебность по отношению к буддистам махаяны среди последо-

вателей адвайта-веданты постепенно угасает, когда Шрихарша (XII в.), например, возрождает и развивает негативную диалектику Нагарджуны ради лучшей защиты философии адвайты, признавая, что «существуют лишь незначительные расхождения между его взглядами и взглядами мадхьямиков» (Шрихарша ККК 19 и 20) ⁴.

Не считая этого ослабления духа сектантства, последующая история адвайта-веданты представляет собой преимущественно развитие основных положений идеалистов Упанишад, обогащенных буддистами махаяны прежде всего с целью разработать до мельчайших деталей природу и механизм ограниченности обычного знания, получившего в адвайта-веданте название *майя*, или *авидья*, которая-де вводит людей в заблуждение обманчивой видимостью материального мира, о реальности которого можно говорить лишь с ограниченных позиций повседневного опыта. Занимаясь этим, они создают течения внутри философии адвайты, о которых очень много говорят сами.

8. РЕЗЮМЕ

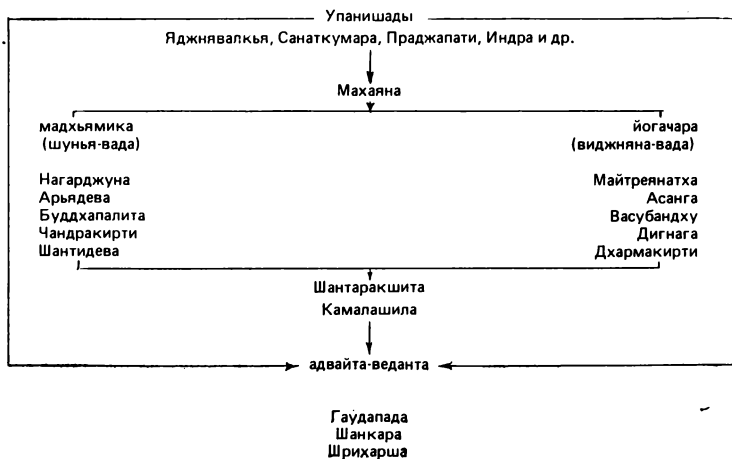
Теперь мы можем суммировать историю развития индийского идеализма. Первоначально он предвосхищается одним из направлений рассуждений, зафиксированных в Упанишадах, затем подхватывается шуньявадинами и виджнянавадинами, которые заявляют о себе как о последователях так называемого буддизма махаяны, и наконец вновь выдвигается адвайта-ведантистами, известными также как майявадины, которые желали бы быть истинными последователями одних лишь Упанишад, но которые фактически из всех сил стараются обогатить идеализм Упанишад всем тем, что с течением времени добавили к нему буддисты махаяны.

Эта история развития индийского идеализма до некоторой степени затемняется по сектантским соображениям как буддистами махаяны, так и последователями адвайта-веданты.

При доступном нам осознанно критическом подходе к пережиткам сектантства в сознании самих филосо-

⁴ «Было бы невозможно отрицать истинную важность того, что говорят мадхьямики». Ср.: Stcherbatsky BL I 22 & Mookherjee NNM RP I 59 ff.

Фов традиционного толка мы можем удобно представить историю развития индийского идеализма с помощью следующей таблицы:



Глава 3

АРГУМЕНТАЦИЯ ИДЕАЛИСТОВ

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вслед за этим кратким исследованием истории развития индийского идеализма мы переходим теперь к рассмотрению того, как его главные представители хотят отстоять свои доводы. Для этого нет необходимости давать здесь список всех аргументов всех идеалистов в индийской философии. Вместо этого достаточно составить представление о наиболее типичных их аргументах, т. е. в первую очередь тех, которые повторяются серьезными представителями индийского идеализма, хотя иногда и с терминологическими различиями второстепенной важности. Именно на них, несомненно, и основывается их философская позиция. Необходимо также отметить с самого начала, что мы имеем возможность рассмотреть здесь даже самые типичные из их аргументов только схематично, обходя множество деталей, так как индийские идеалисты создали обширную литературу, в которой они стремятся объяснить свои аргументы весьма пространно.

Первое, что необходимо отметить в связи с этими аргументами, — это их скорее негативный, чем позитивный характер. Это главное, потому что в действительности идеалистов в индийской философии объединяет, по существу, негативный подход к миру. Кумарила называет это *бахья-артха-шуньятва* — переальность объектов познания.

Это подлинная точка опоры идеализма в течение всего периода его развития в Индии. Когда самые ранние идеалисты провозглашают в Упанишадах, что реальна лишь душа — сгусток чистого сознания, это принимается как само собой разумеющееся. На более поздних идеалистов ложится задача *доказать* это, и способы, которыми они пытаются это сделать, отличаются в основном терминологическими нюансами. Для шуньявадинов все в материальном мире есть лишь пустота, или ничто, — *шунья*. Виджняна-

вадины говорят, что все это лишь иллюзии, созданные нашим извращенным воображением — *кальпой*, или *викальпой*. Представители адвайта-вады утверждают, что все это лишь плоды нашего невежества — *авидья*, или *майя*. Таким образом, варьируются используемые ими термины, но не сама суть. Материальный мир не существует.

Какими же основными способами стремятся они это доказать?

Кумарила говорит, что идеалисты хотят защитить свои доводы, то есть опровергнуть реальность материальных предметов, в основном двумя способами. Во-первых, путем прямого исследования природы известных вещей (*артхасья парикшанат*). Во-вторых, базируясь на источниках знания (*праманам ашритах*) (см.: К у м а р и л а ШВ нираламба-на-вада, 17). Пользуясь современной терминологией, мы можем назвать два эти типа аргументов соответственно онтологическим и эпистемологическим. Начнем с краткого описания первого.

2. УСТРАНЕНИЕ МАТЕРИИ

Что касается первого типа аргументов, то наиболее заметный из них призван доказать несостоятельность концепции материи. Главная цель этой идеи очень проста. Коль скоро концепция материи успешно опровергнута, не остается никакого философского основания для рассмотрения материальных предметов или материального мира в целом как чего-то реального.

Как же индийские идеалисты действуют, чтобы усграть материю? Доступная им методика состоит в том, чтобы отрицать и опровергать все известные им теории природы материи.

В индийской философии мы находим главным образом три теории природы материи. Это:

1. Теория четырех элементов, или *бхут*, а именно земли, воды, огня и воздуха. Эта теория особо ассоциируется с локаятой.

2. Теория *прадханы*, или *пракрити*, — под ней подразумевается первичная материя, из которой развивается вся вселенная, включая материю в форме простейших физических элементов. Эта теория характерна для философов санкхьи.

3. Теория атомов, или *параману*. К ней присоединяется весьма значительное число индийских философов, хотя

наиболее выдающиеся из них — представители ньяя-вайшешики.

Как и следует предположить, все эти теории поддерживаются оппонентами индийского идеализма. Поэтому при рассмотрении антитезы индийского идеализма нам придется углубиться в детали этих теорий. Сейчас главное состоит в том, что идеалисты в своем стремлении устранить концепцию материи находят необходимым опровергать и отрицать все эти теории.

С этой точки зрения происходит также смещение акцентов в их работах. Теорию четырех *бхут*, которая, по-видимому, является самой ранней из индийских теорий природы материи, пытаются опровергнуть в особенности ранние индийские идеалисты. Но эта теория природы материи сама по себе сравнительно рудиментарна, и нет никого, кто бы защищал ее с философской искушенностью в более развитой и зрелый период индийской философской деятельности. В результате идеалистическое рвение опровергнуть теорию *бхут* в конечном счете сводится на нет. Но это не распространяется на их стремление опровергнуть теорию *прадханы* и в особенности теорию *параману*, или атомов.

В числе индийских теорий природы материи Шанкару больше всего беспокоит теория *прадханы*. Он уделяет много внимания ее опровержению и даже рассматривает эту теорию как позицию своего главного философского оппонента. В соответствии с распространенной среди индийских философов практикой подкреплять свои рассуждения аналогиями из жизни Шанкара утверждает, что, опровергая теорию *прадханы*, он фактически опровергает все другие враждебные теории, подобно тому как в борьбе абсолютным победителем объявляется тот, кто поборол самого сильного из своих соперников (*прадхана-малла-нивархана-ньяя*).

Важная причина озабоченности Шанкары теорией *прадханы* — чисто сектантского происхождения. Он с раздражением обнаруживает, что эта теория достаточно популярна даже среди многих приверженцев его собственного учения. Таким образом, оправданно ли философски сосредоточение Шанкары на борьбе именно с теорией *прадханы* — это вопрос особый. Более искушенные идеалисты махаяны, очевидно, думают по-другому. В качестве теории, представляющей наиболее сильную философскую оппозицию, они склонны рассматривать теорию атомов, или *па-*

раману. Главная причина, оправдывающая эту их позицию, очевидна. Среди индийских теорий природы материи *параману-вада*, или теория атомов, не только наиболее разработанная, но ее, кроме того, исторически отстаивало наибольшее число самых выдающихся индийских философов. На ее опровержении более всего сосредоточиваются идеалисты махаяны. Опровергать ее находит необходимым такой ранний индийский идеалист, как Нагарджуна¹. Впрочем, в его собственных работах это выглядит как бы эпизодически. В течение нескольких веков отношение идеалистов махаяны к атомизму заметно меняется, и это является логическим следствием растущего обогащения самой теории. Опровержение атомизма — ведущая тема идеализма Васубандху. Его ученик Дигнага пишет с этой целью специальный трактат. Дхармакирти и Шантаракшита в процессе тщательного рассмотрения атомизма стремятся обогатить основные аргументы Васубандху и Дигнаги новыми деталями. В результате в наиболее зрелой фазе индийской философской деятельности основная полемика между идеализмом и его аптитезой повсеместно принимает форму дебатов по поводу атомизма. Именно поэтому комментатор Кумарилы поясняет, что под онтологической платформой (*артхасья парикшанат*) идеалистов подразумевается просто их полемика против атомизма.

Другой вопрос, приводит ли это все возрастающее рвение индийских идеалистов опровергнуть теорию атомов к той ситуации, которой они добиваются. Полемика идеалистов против атомизма не позволяет самим атомистам оставаться безучастными к защите теории атомов. В результате им приходится работать над непрерывным совершенствованием теории атомов.

Здесь необходимо отметить, что в число индийских атомистов входят некоторые величайшие философы страны. Идеалисты, полемизируя с атомистами, обеспечивают их своего рода негативным стимулом, что приводит к результатам, противоположным устремлениям идеалистов. Атомизм, вместо того чтобы оказаться вытесненным из сферы индийской философии, на самом деле приобретает значительную теоретическую прочность и становится фактически одной из богатейших кладовых позитивных научных идей в культурном наследии страны.

Таким образом, дискуссия по поводу атомизма стано-

¹ Venkata Raman an 214—215.

вится одной из основных отличительных черт индийской философской традиции. Она заслуживает детального рассмотрения. Но, наверное, лучше сделать это после общего рассмотрения индийской антитезы философскому идеализму, к которому принадлежит атомизм. И мы вернемся к этой дискуссии позднее.

3. ОТРИЦАНИЕ РАЗУМА И ОПЫТА

Другим важнейшим методом эффективного опровержения реальности материального мира служит у индийских идеалистов отрицание опыта и разума.

Пожалуй, лучше всего мы можем познакомиться с этим через заявление, которым Шанкара открывает свой философский *magnum opus*. Один из его основных моментов состоит в категорическом осуждении опыта и разума, или, как принято в индийской традиции, осуждении чувственного восприятия и выводного знания, т. е. фактически всего, что обычно считают источником истинного знания. В индийской терминологии источник истинного знания называется *прамана*, и, хотя философы расходятся во мнениях относительно точного числа *праман*, в целом принято считать, что важнейшим из них является непосредственное восприятие объекта — *прагьякша*, или ощущение — (чувственное восприятие). Как часто говорят, ощущение — «самый древний из источников истинного знания» (*прамана-джьештха*). Следующий по важности источник — умозаключение, или *анумана*, буквально «последующее знание». Он называется так потому, что умозаключение опосредуется на каком-то предварительном восприятии.

В начале своего труда «Шарирака-бхашья» Шанкара заявляет, что утверждение, будто все источники знания, такие, как ощущение, умозаключение и т. д., дают нам истинное знание, должно быть решительно отвергнуто, ибо они могут служить инструментами познания лишь постольку, поскольку мы находимся в плену у заблуждения. Однако почему это так? Шанкара говорит, что основная функция заблуждения, что явствует из такого общезвестного примера, как видение змеи в веревке, состоит в том, чтобы «накладывать» одно на другое, или, проще говоря, ошибочно воображать то, чего на самом деле нет. Без такого «наложения» ни один источник знания вообще не может существовать. Заблуждение является наипервейшим условием существования всех мнимых обыденных

источников «знания». Вместо того чтобы давать истинное знание, все эти так называемые источники знания держат человека в плену незнания.

Но почему ощущение, умозаключение и т. д. непременно предполагают «наложение» одного на другое? Это нетрудно понять с фундаментальной философской позиции Шанкары. По его утверждению, душа в смысле чистого сознания есть единственная реальность. Любое другое или качества другого, ошибочно относимые к ней или «накладываемые» на нее, не могут быть ничем иным, как признаком заблуждения. Однако без такого «наложения» не может функционировать ни один источник познания, такой, как ощущение, умозаключение и т. д. Когда человек воспринимает объект, ему необходимо верить, что его душа имеет тело, наделенное органами чувств. Все это — материальные предметы. Таким образом, сама возможность ощущения предполагает «наложение» материального на чисто духовное, т. е. ошибочное приписывание душе предметов и свойств, абсолютно чуждых ее истинной природе. Следовательно, утверждает Шанкара, все так называемые источники знания, такие, как восприятие и т. д., функционируют под действием заблуждения.

Нетрудно заметить, что все рассуждение основывается на одном предположении: «я» в истинном смысле не может иметь ничего общего с чем-то материальным. Поскольку такое предположение сделано, то все инструменты познания могут быть отвергнуты как абсолютно ложные. С точки зрения позитивной науки все это принимает опасный оборот, так как, опираясь именно на авторитет источников познания, таких, как восприятие и умозаключение — опыт и разум, позитивные науки могут понимать природу, а значит, и овладевать ею. Но идеалиста это не заботит: для него сама природа — иллюзия, и, значит, все, что предназначено для получения знания о природе, следует подвергнуть осуждению. Приверженность индийского идеализма метафизике диктует ему открыто враждебное отношение к науке, а следовательно, и к самим инструментам научного познания. Только иррационализм, мистицизм и обскурантизм могут предложить ему прибежище, в котором он нуждается.

Таким образом, нетрудно видеть, что заставляет Шанкару начать свой философский труд с осуждения инструментов познания. Однако это у него носит, скорее, декларативный характер. Он начинает с предположения, что

чистое сознание — это единственная реальность, на основании чего утверждает, что, поскольку *праманы* могут функционировать только при ложном отнесении к ним таких материальных вещей, как тело и органы чувств, эти *праманы* ложны по своей природе.

Хотя заявление Шанкары ясно свидетельствует о принципиальной несовместимости идеалистического мировоззрения с признанием обычных источников знания, для целей идеалистов этого недостаточно. Другие индийские идеалисты, обладающие, очевидно, большей философской проницательностью, осознают, что бесполезно осуждать опыт и разум на основе идеалистического предположения, проблема скорее в том, чтобы подкрепить идеалистическое предположение путем показа действительной несостоятельности опыта и разума. Другими словами, если Шанкара утверждает, что отрицание разума и опыта вытекает из идеалистического мировоззрения, некоторые другие индийские идеалисты убеждаются, что идеалистическое мировоззрение может быть упрочено только в том случае, если бесполезность этих источников познания будет доказана. Одно дело заявить, как это делает Шанкара, что идеализму угодно объявить источники знания бесполезными, но совсем другая и гораздо более важная задача — доказать, что они таковы в действительности.

Среди индийских идеалистов эту сравнительно трудную задачу берут на себя прежде всего такие философы, как Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти и Шрихарша. В качестве примера их аргументации можно упомянуть здесь полемику Нагарджуны против *праман*: «Если утверждается, что существование познаваемых предметов доказано посредством таких общепризнанных источников познания, как восприятие, умозаключение и т. д., то неизбежно встанет вопрос о достоверности последних. Не будучи сами по себе достоверными, восприятие, умозаключение и т. д. не могут доказать, что познаваемые с их помощью предметы реальны или истинны, то есть обладают той формой, в которой они ощущаются и о которой делают умозаключение и т. д. Следовательно, вопрос состоит в том, достоверны ли эти источники знания на самом деле. Если не может быть предложено никакой аргументации в пользу их достоверности, то первоначальное утверждение, что они доказывают существование предметов, должно быть отброшено. С другой стороны, если кто-то берется доказать их достоверность, то такое доказательство может основывать-

ся только на свидетельстве какого-либо другого знания или на каком-либо другом факторе, который призван доказать достоверность этих источников знания. Возьмем восприятие. Если кто-то утверждает, что восприятие достоверно, он должен указать на что-то иное, то есть на что-то помимо самого восприятия, что делает восприятие достоверным или разделяет с ним эту достоверность. Но тогда немедленно возникает другой вопрос. Это вопрос о достоверности самого фактора, который, как предполагается, делает восприятие достоверным. Ибо ничто, не будучи достоверным само по себе, не может придать достоверность восприятию. Если утверждается, что восприятие достоверно, скажем, на основе x , необходимо допустить, что сам этот x достоверен, без чего он не может придать достоверность восприятию. Однако, если допустить, что x достоверен, возникает такой же вопрос в отношении самого x : что делает x достоверным? Таким образом, придется сделать предположение относительно существования достоверности и второго фактора, скажем, y . Но как доказать достоверность второго фактора, т. е. самого y ? Единственным возможным путь для этого — указать на третий фактор, скажем z , который призван придать достоверность y . Очевидно, что третий фактор — этот z — должен быть сам признан достоверным, без чего он не может придать достоверность y . Но что может доказать достоверность этого третьего фактора, самого z ? Единственный путь указать на четвертый фактор и его достоверность. Но что доказывает достоверность этого четвертого фактора? И т. д. Процесс принятия одного фактора за другим будет идти бесконечно, т. е. не даст возможности где-то остановиться. Таким образом, попытки доказать достоверность источников знания ни к чему не приводят. Это показывает, что сама эта попытка абсолютно тщетна. Как же в таком случае можно вообще признавать доказанным существование объектов, опираясь на силу доказательства этих источников познания?» (Нагарджуна ВВ 31—32, свободный перевод).

Это только один из аргументов, при помощи которых Нагарджуна хочет показать, что *праманы* ничего не доказывают, так как ни в чем не могут найти себе подтверждения. Чандракирти приводит этот аргумент и заявляет, что о *праманах* можно говорить только после ответа на него. Он убежден, что на этот аргумент абсолютно невозможно найти ответа. Сам Нагарджуна чувствует, что ос-

новная тема аргумента, которую он называет *прамана-видхвасана*, или «опровержение всех источников знания», является решающей для его идеализма. Поэтому он возвращается к ней вновь и вновь, пытаясь показать, что есть и другие пути доказать это. Он даже пишет книгу, посвященную преимущественно этой теме («Вайдалья-сутра» и «Пракарана». См.: «Танджур» мдо XVII 3 и 8) ².

Таким образом, Нагарджуна дает понять, что для индийских идеалистов важно раз и навсегда опровергнуть далеко идущее утверждение, будто опыт и разум дают истинные знания. Другие идеалисты также по-своему осознают важность этой задачи. Практически все идеалисты, начиная со времен Упанишад и кончая Шрихаршей, последним выдающимся представителем адвайта-веданты, паразитируют на этой проблеме. Единственным заметным исключением являются некоторые поздние представители виджняна-вады, которые свою приверженность по отношению к *праманам* намерены сочетать со своей приверженностью идеализму. Вскоре мы рассмотрим трудности, с которыми они сталкиваются на этом пути.

Что же остается философу, когда ценность опыта и разума решительно отмечена? На это может быть дан только один ответ — обскурантизм. Но индийских идеалистов это не смущает. Они стремятся сделать обскурантизм самой основой своей философии, пытаясь облагородить его высокопарными эпитетами, такими, как *праджня-парамита*, или «высшая трансцендентальная мудрость», и *апарокша-анубхути*, или «прямое осознание природы высшей реальности». Если простым смертным не дано достичь этой великой мудрости своими силами, то нет причин отчаиваться, так как существуют священные тексты, или *шастры*, являющиеся хранилищем великой мудрости, которая находится вне пределов досягаемости для обычного опыта и разума. Следовательно, это означает, что индийские идеалисты постоянно апеллируют к вере в священные тексты — *шастры*: шуньявадины делают это в не меньшей степени, чем виджнянавадины или майявадины. Если философия может когда-либо превратиться в открытую апологию религии, то именно это и делают индийские идеалисты. Нам же следует иметь в виду, что именно здесь лежит ключ к пониманию социальной функции индийского идеализма.

² Ср.: Mookherjee NNM RP I 21.

Если бы это было единственное течение среди наших мыслителей, то это означало бы, без сомнения, конец философии в Индии. К счастью, это не так. Как уже говорилось, индийская философская деятельность обогащается за счет активного столкновения идей. Таким образом, если идеалисты стремятся процветать на почве обскурантизма и веры, то наиболее последовательные представители их антитезы в равной степени чувствуют себя обязанными преуспеть на противоположной основе.

Теперь мы можем понять, почему в истории индийской философии основная борьба между идеализмом и его антитезой была борьбой обскурантизма против рационализма, осуждения разума и опыта, против защиты их достоверности — короче говоря, предрассудков против науки. Таким образом, отнюдь не случайно такой идеалист, как Шанкара, находит уместным начать свой философский *magnum opus* с провозглашения полного отрицания *праман*, равно как не случайно Ватсьяяна — выдающийся оппонент идеализма — видит необходимость начать свой философский шедевр решительной защитой *праман*³. Различие между иррационализмом и рационализмом со всей остротой выявлено этими двумя философскими манифестами. А за ними лежит противоречие между идеализмом и его антитезой.

4. ИДЕАЛИЗМ И ЛОГИКА. ПОЯСНЕНИЕ

Хотя индийский идеализм, вообще говоря, ищет себе поддержку в категоричном осуждении *праман*, часть более поздних представителей виджняна-вады, очевидно пренебрегая взглядами своих собственных предшественников, т. е. ранних виджнянавадинов, так или иначе начинают проявлять острую заинтересованность в проблемах *праман*. Они начинают создавать серьезные труды на эту тему. Наиболее выдающиеся из них Дигнага, Дхармакирти и их последователи. Они не могут делать этого, не принимая *праманы* всерьез. Они и в самом деле придают им большую важность. Так, Дхармакирти начинает один из своих небольших трудов следующим утверждением: «Всякая успешная человеческая деятельность предполагает истинное знание. Истинное знание двояко, а именно непосредственное восприятие (*пратъякша*) и умозаключения (*анумана*)» (Д х а р м а к и р т и НБ I 1—2). Так эти философы ос-

³ См. гл. 7 данной книги, разд. 8.

таются идеалистами, желая в то же время избавиться от стремления своих коллег заклеить или отвергнуть истинность опыта и разума.

Следует ли нам в таком случае внести поправку в обобщенное утверждение, что обскурантизм — одна из главных опор индийского идеализма? Мы собираемся доказать, что в этом нет необходимости, так как приверженность этих философов идеализму не вполне соотнобразуется с их энтузиазмом в отношении логики.

Для начала отметим совершенно неоспоримые факты.

Во-первых, нет сомнения, что Дигнага и Дхармакирти твердо придерживаются общей метафизической позиции виджняна-вады, т. е. точки зрения, что реальны идеи, и только идеи. Между прочим, некоторые из наиболее изощренных аргументов в защиту этой точки зрения ими и развиваются. Во-вторых, нет сомнения также, что они принадлежат к числу наиболее выдающихся индийских мыслителей, которые обсуждают проблемы *праман*, признавая их достоверность. Как справедливо отмечается, они придают индийской логике и эпистемологии новую жизнеспособность и производят в них реформы, имеющие далеко идущие последствия.

Однако, признавая оба эти факта, мы по-прежнему стоим перед важным вопросом. Насколько строго согласуется их новый интерес к *праманам* с их приверженностью идеализму? Являются ли они логиками в той же полной мере, в какой являются идеалистами? Вопрос этот слишком важен, чтобы его можно было опустить, хотя для его обсуждения, пусть в самых общих чертах, нам приходится углубиться в некоторые специальные детали их трудов.

Начнем с того, что авторитетнейшие толкователи Дигнаги и Дхармакирти видят некоторую сложность этого вопроса, и никто из них не решается прямо заявить, что Учителя создают свои труды о *праманах* с исключительной преданностью идеализму.

Самый выдающийся толкователь Дигнаги — Джинендрабуддхи, без детальных комментариев которого к основному труду Дигнаги («Прамана-самуччая») он был бы практически недоступен пониманию современных ученых. Джинендрабуддхи относят к VIII в. н. э. Наиболее известными комментаторами Дхармакирти (т. е. наиболее известного труда Дхармакирти «Ньяя-бинду») были Винитадева и Дхармоттара. Особенно важен для нас комментарий Ви-

питадевы в силу его простоты и близости к источнику. Его в первую очередь занимает растолкование ясного смысла того, что говорит Дхармакирти. Винитадева принадлежит к VII в. н. э. Дхармоттара, который, по приблизительным данным, жил в следующем веке, более схоластичен. Для понимания его комментария часто приходится прибегать к созданному к нему дополнительному комментарию, который называется «Ньяя-бинду-тика-типпани» (часто его называют просто «Типпани»), составленному кем-то. По поводу имени последнего есть разногласия, но он, по всей вероятности, был младшим современником Дхармоттары.

Таковы толкователи Дигнаги и Дхармакирти, на которых мы вынуждены опираться. Поэтому небезынтересно отметить, что ни один из них не находит возможным открыто утверждать, что дискуссия Учителей о *праманах* полностью совместима с их преданностью идеализму.

Комментируя Дигнагу, Джинендрабуддхи замечает: «Будучи убежденным, что невозможно познать истинный смысл внешнего объекта (который для виджнянавадина вообще не существует), Дигнага стремится таким образом сформулировать свою точку зрения на проблему заключительной стадии процесса познания, чтобы это удовлетворяло как оппонентов идеализма, которые настаивают на существовании внешнего мира, так и идеалистов, которые отрицают его»⁴. Но почему Дигнага вообще берет на себя труд удовлетворить также и оппонентов идеализма, которые утверждают реальность внешнего мира, если он полностью убежден, что их философская позиция совершенно ошибочна и заслуживает лишь отрицания? Видимо, Джинендрабуддхи говорит это потому, что для него некоторые утверждения Дигнаги трудно принять с чисто идеалистических позиций. Он чувствует, что за этими утверждениями кроется своего рода компромисс с оппонентами идеализма.

Интересно, что то же затруднение испытывает и Винитадева, когда стремится уяснить фактическую метафизическую позицию, с которой Дхармакирти пишет о *праманах*. Он видит, что это вовсе не позиция бескомпромиссного идеалиста. Поэтому он говорит, что Дхармакирти имеет намерение объяснить воззрения и саутрантиков, и

⁴ См.: Stcherbatsky BL II 383.

йогачаров. Это не может не вызвать нашего недоумения, если мы вспомним, что саутрантикой называется ранняя форма буддийской философии, твердую приверженность которой принципу реальности внешнего мира надлежит отвергать йогачарам и виджнянавадинам. Дхармоттара никак не комментирует этот момент, но его собственный комментатор — автор «Типпани» — выступает с поразительным заявлением, что, будучи известным последователем виджняна-вады, Дхармакирти фактически создает этот труд по логике не с позиций идеалиста, а приняв для этой цели точку зрения саутрантика, т. е. признавая реальность внешнего мира.

В скором времени мы более детально рассмотрим эти утверждения. Но уже сейчас совершенно очевидно, что никто из интерпретаторов не утверждает, что Дигнага и Дхармакирти пишут о *праманах* с позиций идеализма как такового. Можно предположить, что они сталкиваются с определенными трудностями, пытаясь согласовать взгляды Учителей на *праманы* с позицией строгого идеалиста.

Одна из этих сложностей вполне очевидна. Обсуждая достоверное знание, эти логики считают необходимым говорить довольно свободно как о чем-то само собой разумеющемся также и об объектах истинного знания, в то время как с позиций их собственного учения виджняна-вады реально лишь знание, или идея (*виджняна*), и, следовательно, недопустим никакой разговор об объектах вне ее и над ней.

Что же они имеют в виду в таком случае? Что в особенности имеет Дхармакирти в виду под «объектом», когда он, будучи виджнянавадином, убежден, что реально только знание, или идея? Дхармакирти дает на это примечательный ответ. «Каким образом знание, — говорит он, — являющееся единственной существующей реальностью, может проявляться в форме предметов, даже я не знаю... подобно тому как под воздействием магических чар фокусника куски, глины и т. п. предстают перед людьми не в их истинном виде, а в разных других формах, так и знание проявляется не в своем истинном виде, а в форме предметов» (Дхармакирти ПВ III 353—355). Это, без сомнения, средство спасения идеализма, и, как мы увидим, возможно, этим же способом пытается спасти идеализм и Дигнага. Но последствия этого губительны для логики. Ибо в качестве последовательного идеалиста он не может

всерьез говорить об объектах, находящихся вне чистого сознания и над ним, что он вынужден делать, будучи логиком. Делая это, он действует подобно человеку, находящемуся в плену магической иллюзии и введенному в заблуждение видимостью предметов, которые на самом деле не существуют. Другими словами, обсуждение *праман* есть обсуждение, не выходящее за общие рамки иллюзии. Такова позиция шуньявадинов, майявадинов и ранних виджнянавадинов. А если такова и подлинная точка зрения Дигнаги и Дхармакирти, что же в действительности означает их стремление обсуждать истинное знание о предметах? По-видимому, не так-то просто примирить логику и идеализм, и Дхармакирти, возможно, чувствует, что лучший способ продолжить свое исследование логики состоит в том, чтобы притвориться безразличным к проблеме такого примирения. Так, он заявляет: «Закрывая, подобно слонам, глаза на истинное положение дел, мы продолжим рассмотрение природы объектов как простые люди» (там же, III 220). Нетрудно увидеть, что это скорее признание кризиса, чем его разрешение.

Наиболее остро этот кризис чувствуется в понимании непосредственного ощущения или восприятия как *праманы*. Для подлинных оппонентов идеализма здесь не возникает сложностей. Они определяют его как знание, возникшее в результате соприкосновения органа чувств с внешним объектом. Но Дигнага не может принять это определение в силу его открытой приверженности принципу ирреальности внешних объектов. Поэтому он предлагает альтернативное — и по существу негативное — определение восприятия как знания, полностью свободного от *кальпаны*, т. е. воображения, или «понятийного истолкования». Это означает, что восприятие представляет собой нечто вроде голого чувствования, или чистого чувствования, — своего рода непосредственный опыт высшей степени простоты, еще не соотношенный с каким-либо названием, классом и т. п., а также исключающий возможность какой-либо коммуникации или выражения посредством языка. Чистое восприятие цветового пятна, не только не являющееся осознанием цветного предмета, но даже и не предполагающее истолкования в терминах самого цвета, и есть нечто по крайней мере приближающееся к восприятию в том виде, в каком желал бы его представить Дигнага. Другие представители индийской философии называют такое восприятие «неопределенным» (*нирвикальпака*), призна-

вая в то же время существование восприятия другого рода, называемого «определенным» (*савикальпака*), что означает ощущение, уже интерпретированное в терминах названия, класса и т. д., — восприятия коричневой коровы или зеленого дерева. Основная идея определения восприятия Дигнаги состоит в том, чтобы исключить из него конкретность восприятия, которое, будучи по преимуществу продуктом «понятийного истолкования», *кальпаны*, отнюдь не является уже восприятием.

Здесь нет необходимости отвлекаться на обсуждение правомерности или неправомерности признания конкретного восприятия достоверной формой такового. Непосредственно нас касается другая проблема. Даже при таком пересмотренном определении восприятия Дигнага оставляет неразрешенной весьма важную связанную с этим проблему. Общеизвестны случаи галлюцинаций и обмана чувств, вызванные болезненными состояниями организма и многими другими факторами, которые полностью непосредственны или «свободны от понятийного истолкования», но которые тем не менее должны быть исключены из сферы достоверного восприятия. Веревка, ошибочно принятая за змею, есть результат «понятийного истолкования» — чистое ощущение чего-то длинного, истолкованного как змея. Но галлюцинации не таковы, не таковы и обманы чувств, вызванные болезненными видениями и пр. В галлюцинациях и снах «видения присутствуют со всей ясностью, которая является характерной чертой прямого чувственного восприятия. Они лишены расплывчатости и обобщенности, свойственных понятийному мышлению. Их нельзя истолковывать как заблуждение ума, принявшего один предмет за другой»⁵. Таковы же случаи обмана чувств — двоения в глазах, вызванного расстройством органов зрения. В них нет ничего общего с «истолкованием».

Определение восприятия просто как знания, свободного от истолкования, не исключает автоматически подобные случаи галлюцинаций и обмана чувств. Но если не исключить эти случаи, определение восприятия Дигнаги рискует признать, что даже галлюцинации и иллюзии, вызванные болезненными состояниями, следует считать истинным восприятием. Как же можно определить восприятие, исключая галлюцинации и иллюзии?

Самый простой путь состоит, безусловно, в том, чтобы

⁵ Stcherbatsky BL I 159.

включить в определение восприятия дополнительный признак — *абхранта*, или «неиллюзорность». Но сам Дигнага не может позволить себе сделать это, поскольку, как он верно чувствует, это окажется губительным для виджнянавады. По меткому замечанию Вачаспати Мишры, одного из самых видных оппонентов идеализма, «Учитель (Дигнага) опустил признак неиллюзорности, поскольку неиллюзорность для всей его системы равносильна самоубийству»⁶. Но почему это так? Щербатской объясняет: подобное добавление могло бы быть «истолковано как исключаящее теорию йогачаров, для которых всякое эмпирическое познание было всего лишь жалкой иллюзией»⁷. Если реальны только идеи, всякое знание о повседневной жизни, будучи в конечном итоге знанием о внешних предметах, неизбежно иллюзорно. Как же может в таком случае искренний виджнянавадин определять истинное восприятие как неиллюзорное? Мы вскоре убедимся, что один из основных аргументов виджнянавадина состоит в том, что всякое знание, особенно всякое восприятие, следует истолковывать по образцу общеизвестных случаев иллюзий, галлюцинаций и снов. Короче говоря, разговор об истинном восприятии как неиллюзорном приводит к капитуляции виджнянавады, чего Дигнаге не хотелось бы.

Но это, как легко заметить уже Дхармакирти, по существу означает отсутствие серьезного отношения к восприятию. Разве можно вообще говорить о восприятии как форме истинного знания, не исключая возможность смешивания его с общеизвестными случаями иллюзий и галлюцинации? Поэтому он находит пужным изменить определение восприятия, данное Дигнагой, добавив к нему признак неиллюзорности.

При серьезном подходе к проблеме *праман* необходимость такого добавления очевидна. Но вопрос состоит в следующем: оправданно ли это также и с позиций самой виджнянавады? Для толкователей Дхармакирти это весьма существенный вопрос, и никто из них не берется открыто утверждать, что Учитель выступает здесь со строго идеалистических позиций. Винитадева стремится так истолковать это дополнение, чтобы по возможности отстоять идеализм. А Дхармоттара не утруждает себя подобными уловками и дает такое истолкование неиллюзорности, ко-

⁶ Ibid., 158n.

⁷ Ibid., 156.

торое открыто противоречит идеализму и фактически согласуется, скорее, с его противоположностью.

Позиция Дхармоттары весьма проста. Его интересует только практический смысл понимания восприятия Дхармакирти, и поэтому ему нет необходимости искажать этот смысл и пытаться тем или иным способом привести его в согласие с виджняна-вадой. Здесь можно подробно процитировать его:

«Мы с вами прекрасно знаем в общих чертах, какова сущность восприятия. Это вид знания, который заставляет нас ощущать непосредственное присутствие предметов... Понятие «непосредственное знание», или восприятие, известно всем вследствие его применения в отношении множества видов непосредственного познания, благодаря которому объекты оказываются доступными нашим органам чувств и которое неизменно с ними связывается... Под неиллюзорным понимается знание, которое совпадает с объектом... Однако, если не прибавить второй признак «неиллюзорности», мы окажемся не застрахованы от следующей ложной концепции. Некоторые утверждают, что вид движущегося дерева, наблюдаемый человеком, плывущим на лодке, и т. п. восприятия истинны... В самом деле, человек, действующий в соответствии с таким восприятием, достигает чего-то, что есть дерево, и, следовательно, предполагается, что опыт подтверждает его восприятие... Для того, чтобы застраховаться от подобных взглядов, и вводится признак «неиллюзорности». Это иллюзия. Это ложное восприятие... Мы, следовательно, утверждаем, что вид движущегося дерева есть заблуждение. Если это заблуждение, как же в таком случае объяснить, что деревья тем не менее достигают, даже если действуют в соответствии с таким ложным восприятием? Деревья достигают на самом деле не в соответствии с ложным восприятием, поскольку дерево, перемещающееся в пространстве, есть только определенный образ, соответствующий зрительному ощущению; на самом же деле достигают деревья, находящегося на одном месте. Следовательно, на самом деле достигается не объект, вызвавший ощущение движущегося дерева, и, наоборот, дерево, которое достигается на самом деле, не является тем самым объектом, который вызвал зрительное ощущение. На основании ложного знания ничего не достигается. Если дерево действительно достигается, то это обуславливается совершенно иным познавательным актом. Таким образом, признак «неиллюзорности» был введен

именно для того, чтобы опровергнуть теорию, что иллюзия может привести к успешному результату» (Дхармотора НБТ I 4) ⁸.

Все направление доказательства выдержано скорее в духе оппозиции идеализму, чем в духе идеализма. Еще более примечательно, что в процессе этого обсуждения Дхармотора фактически дает ответ на один из излюбленных доводов, при помощи которого виджнянавадины хотели бы разгромить своих оппонентов. Так, если виджнянавадины утверждают, что всякое обычное знание следует понимать по образцу иллюзии, поскольку не существует надежного критерия, позволяющего отличить нормальное адекватное ощущение от иллюзии, то их оппоненты возражают, что на самом деле такой критерий существует: это успешный результат достоверного знания в нашей практической жизни. В ответ на это виджнянавадины возражают, что успешный результат в практической жизни не может считаться надежным критерием истины, так как даже явно иллюзорные ощущения могут привести к такому результату. Позднее мы еще вернемся к этим разногласиям. Сейчас же главное состоит в том, что в только что процитированном рассуждении Дхармотора фактически разбивает довод, при помощи которого идеалисты стремятся опровергнуть своих оппонентов: только при очень поверхностном взгляде на вещи можно вообразить, что иллюзии могут привести к достижению объекта. Иллюзия движущегося дерева никогда не способствует достижению реально существующего дерева; если же дерево действительно достигается, то оно достигается в соответствии с каким-то другим знанием, действительным и неиллюзорным.

И все же Дхармотора объясняет нам позицию Дхармакирти, а ведь Дхармакирти — виджнянавадин! Возможно ли такое?

Комментатор Дхармоторы — автор «Типпани» — дает на это очень простой ответ. Дхармотора, говорит он, без сомнения, известный выразитель идей виджнянавады. Но проблему восприятия он обсуждает не с этих позиций. Напротив, он разбирает ее как бы с позиций философа саутрантики, допуская для этой цели реальность внешнего мира (*бахьянайена саутрантика-матанусарена ачарьена лакшанам крита*)! (Типпани 19.).

⁸ Перевод в общих чертах основывается на Щербатском.

Не доходит ли здесь до откровенного признания, что логика и идеализм несовместимы? Для других идеалистов, таких, как Нагарджуна и Чандракирти, Шанкара и Шрихарша, это практически часть философского здравого смысла. Точно так же, как и для предшественников Дигнаги и Дхармакирти — ранних йогачаров, — для которых всякое знание о повседневной жизни иллюзорно. Дигнага и Дхармакирти стремятся отклониться от общего русла индийского идеализма. Это приводит к кризису, и кризис становится особенно острым, когда дело доходит до вопроса об определении восприятия как неиллюзорного, на что отваживается Дхармакирти. Но как он может это сделать? Если допустить — а это трудно оспаривать, — что Дхарматара понимает его верно, Дхармакирти может сделать это, только ставя на карту свой идеализм.

Дигнага, очевидно, не так прост. Виджняна-вада требует, чтобы всякое знание о повседневной жизни было объявлено иллюзорным. Следовательно, виджнянавадину рискованно говорить о каком бы-то ни было неиллюзорном восприятии. Поэтому он предпочитает во имя безопасности прибегнуть к молчанию. Если, по мнению Дхармакирти, это равносильно недостаточно серьезному отношению к адекватному знанию, особенно к восприятию, то тут ничего не поделаешь. Виджнянавадин, оставаясь виджнянавадином, не может по-настоящему серьезно относиться к проблеме *праман*. То, что он обсуждает как *праманы*, фактически не выходит за рамки общего представления об иллюзии.

Но зачем же в таком случае вообще обсуждать *праманы*? Единственный ответ на это для последовательного идеалиста состоит в том, что, не обладая какой-либо абсолютной достоверностью, *праманы* имеют все же некоторую ограниченную достоверность, а именно пригодны для примитивных целей практической жизни. Две эти точки зрения не следует смешивать. Это точки зрения высшей истины и ограниченной истины практической жизни. Первую называют *парамартхика-сатья*, а вторую — *самврити-сатья*, или *вьявахарика-сатья*.

Какова бы ни была ценность теории «двух истин», Дигнага помнит о ней и, опираясь именно на ее авторитет, осмеливается серьезно подходить к проблеме *праман*. Это явствует из той интерпретации, которую дает его позиции Джинендрабуддхи.

Комментируя Дигнагу, Джинендрабуддхи, естественно,

сталкивается со следующей проблемой. В соответствии с виджняна-вадой реально лишь знание, или идея, в то время как обсуждение *праман* предполагает различие между познающим, познаваемым и самим знанием. Как же в таком случае может Дигнага обсуждать *праманы*? Отвечает Джинендрабуддхи:

С точки зрения Этости (Thisness, т. е. Абсолютной реальности), вообще нет никакой разницы между знанием и его объектом! Но, будучи обремененными трансцендентальной иллюзией (*авидья*), мы вынуждены страдать от искажения. Все, что мы знаем, есть лишь искаженная видимость Этости, разграниченная на основе представления о несовпадении субъекта и объекта. Следовательно, разграничение познания и его объекта осуществляется с эмпирической (*ятха дриштам*) точки зрения, а не с точки зрения Абсолютной реальности (*ятха татхатам*).

Но как же получается, что вещь, в действительности лишенная различий, представляется различимой?

(Причина тому — иллюзия.) Подобно тому, как под воздействием магии и других причин наши (зрительные) органы подвергаются расстройству и нам начинает казаться, что мы различаем отдельные тела слонов и других животных там, где есть только кучи глины, и подобно тому, как в пустыне на огромном расстоянии мы можем воспринимать (мираж)... Точно так же и наше сознание, поскольку мы ослеплены трансцендентальной иллюзией, предстает перед нами в той форме, какой оно на самом деле не обладает... Множественность есть не что иное, как иллюзия (*митхья эва*), и мы, миряне, для которых недостижимо абсолютное знание, не искаженное раздвоением на субъект и объект, должны считаться ослепленными действиями чар трансцендентальной иллюзии⁹.

Итак, Дигнага фактически признает, что все, что бы он ни сказал о логике, будет ограничено обычными рамками иллюзии. Но если это так, спрашивает Чандракирти, зачем вообще так много говорить о реформировании логики? Почему не оставить ее в том виде, который ей придали найяики, серьезно относившиеся к материальному миру и практической жизни? Если эта логика недостаточно пригодна для практической жизни, предоставьте реформировать ее тем, кто всерьез воспринимает практическую жизнь. Почему идеалист, рассматривающий практическую

⁹ См.: Stcherbatsky BL II 389—399.

жизнь как мучение в плену иллюзии, должен тратить своё время и силы на ее переработку? Кроме того, дело обстоит так, что логика ньяи значительно ближе к человеческим концепциям, чем то, что могут предложить неологики. Следовательно, поскольку даже идеалистам нужна логика для целей их практической жизни, для них лучше было бы опираться на уже существующую логику ньяи. Именно это и предлагает шуньявадин. Дигнага и его последователи предлагают реформировать логику без достаточно серьезного отношения к ней.

Суммируем: с позиций строгого идеализма логика имеет смысл лишь в пределах иллюзии. Дигнага признает это и все же стремится серьезно отнестись к логике! Вскоре мы попытаемся рассмотреть его дилемму в более полном объеме.

5. СВИДЕТЕЛЬСТВО СНОВИДЕНИЙ И ИЛЛЮЗИИ

В отличие от Дхармакирти ранние виджнянавадины не только не проявляют заинтересованности в рассуждениях о неиллюзорном опыте, но, напротив, утверждают, что иллюзорность, присущая опыту, есть определенное доказательство их философской позиции. Иначе говоря, этот аргумент означает, что всякий опыт следует понимать по образцу хорошо известных иллюзорных ощущений или сновидений и галлюцинаций.

Васубандху формулирует этот аргумент в своей обычной иносказательной манере. Свой знаменитый труд, состоящий из 20 строф, призванный «доказать, что реальны идеи, и только идеи», он начинает так:

«Все должно познаваться как чистая идея вследствие абсолютной нереальности объектов, на которые она указывает. Подобно тому как человек, страдающий *тимирой*, видит волосы, двойную луну и т. д.» (Васубандху ВМС 1).

Тимира означает расстройство зрения, вид заболевания глаз. Человек, страдающий им, особенно склонен к галлюцинациям и видит пучок волос вместо одного волоска, двойную луну и т. п. Волосы, так же как и двойная луна, в действительности не существуют. Они абсолютно нереальны. Но остается фактом, что человек их видит или имеет о них представление. Таковы, следовательно, типичные случаи существования идеи без соответствующего объекта. Васубандху утверждает, что так следует пони-

мать всякий опыт. Идей существуют, по объектов, на которые они указывают, нет. Следовательно, реальны идеи, и только идеи.

На первый взгляд этот аргумент может создать впечатление неправильного обобщения. Факт, что некоторые идеи лишены объекта, распространяется на все идеи.

Было бы, однако, ошибкой относиться к этому аргументу легкомысленно. Васубандху — не младенец в философии. Кроме того, даже выдающиеся оппоненты индийского идеализма не рассматривают и не оспаривают этот аргумент просто как случай неправомерного обобщения, хотя, как мы увидим позже, некоторые из них справедливо заявляют, что этот аргумент нельзя признать полностью свободным от определенной доли неправомерного обобщения. Но эти оппоненты идеализма чувствуют также, что этот аргумент включает в себя ряд серьезных философских проблем, которые необходимо прояснить прежде, чем давать на него исчерпывающий ответ.

В чем же суть этого аргумента?

Всеобщее убеждение, что ощущение неизбежно является ощущением физических объектов, представляет собой основную сложность при доказательстве реальности одних лишь идей. Человек на самом деле воспринимает реки, горы, деревья, дома и т. д. Эти восприятия слишком ярки, чтобы их можно было сразу отбросить. Как можно перед лицом этих фактов утверждать, что предметы, которые воспринимаются, не существуют? Если перед взором нет горы, то как же ее вообще можно увидеть?

Для идеалистов существует только одна возможность ответить на это. Она состоит в том, чтобы раз и навсегда опровергнуть далеко идущее утверждение, что восприятие указывает на материальные объекты. Но как опровергнуть это утверждение? Индийские идеалисты предлагают два метода для осуществления этой цели.

Первый из них, который мы обсудим позже более подробно, состоит в том, чтобы непосредственным исследованием чувственных данных доказать, что при их помощи не постигается ни один материальный предмет в мире. Чувственный опыт есть не что иное, как переживание чего-то умственного — чистой идеи или чистого чувства, так как никто не может вырваться из круга таких чувств и идей и достичь физический предмет непосредственно. По словам Кумарины, этот аргумент основан на анализе основных возможностей восприятия, или непосредствен-

ного опыта (*пратьякша-шакти*) (Кумарила ШВ нира-ламбана-вада 18—19), к чему мы вскоре вернемся.

Но Васубандху обращается не к этому аргументу. Он упоминает другой, видимо, более древний путь «развеяния» мифа о том, что опыт непременно является восприятием материальных предметов. Это и доказывается при помощи известных случаев иллюзий и галлюцинаций.

Обычное мнение, что мы можем видеть дерево потому, что оно в действительности существует, предполагает, что материальный объект есть причина, а наше восприятие — следствие. Но такова ли связь между ними? Если да, то никто не может воспринимать предмет, если он не существует, потому что следствие невозможно без причины. Следовательно, если человек может воспринимать дерево, даже когда оно отсутствует, то необходимо отказаться от распространенного утверждения, что восприятие непременно является восприятием физических предметов. Но воспринимает ли человек дерево там, где его нет? Да, и это явствует из сновидений.

Иными словами, сновидения подтверждают именно то, что хотят доказать идеалисты: восприятие само по себе не является гарантией объективного существования воспринимаемых предметов.

Кроме того, доказательство существования восприятия без какого-либо соответствующего предмета не исчерпывается только сновидениями. Оно полностью подтверждается ощущением при иллюзиях и галлюцинациях даже в состоянии бодрствования. Двойная луна, которую видят в результате расстройства зрения, в действительности не существует, и тем не менее она определенно ощущается. Плывущий на лодке человек видит деревья, бегущие в обратном направлении, хотя «бегущее дерево» на самом деле не существует. Идеалисты стремятся опровергнуть саму способность восприятия указывать на внешние предметы. Это доказывается с помощью сновидений, иллюзий и галлюцинаций.

Интересно, что и в истории европейской философии епископ Беркли осознает всю важность этой линии рассуждений для защиты своего идеализма. Он утверждает, что «всеми допускается возможность (то, что происходит во сне, бреде и т. п., ставит это вне сомнения), что нам присущи все идеи, которыми мы теперь обладаем, хотя бы вне нас не существовало тел, сходных с ними. Следовательно, очевидно, что предположение внешних тел не

необходимо для объяснения образования наших идей»¹⁰. В другом месте он заявляет: «Возразят, что мы в действительности видим вещи вне нас или на известном расстоянии от нас и что, следовательно, они не могут существовать в духе, ибо нелепо предполагать, что те вещи, которые видимы на расстоянии нескольких миль, так же близки к нам, как наши собственные мысли. На это я отвечаю, что, желая обратить внимание на то, что во сне мы часто воспринимаем вещи, как будто они существуют на большом расстоянии от нас, и что тем не менее общепризнанно, что эти предметы существуют только в духе»¹¹.

Все это очень близко к тому, что говорит Стхирамати — ученик Васубандху, отрицая реальность внешних предметов. Ощущение предметов не может служить доказательством их реальности во внешнем мире, «так как это неоспоримый факт, что в сновидениях и галлюцинациях у нас возникает ощущение без какого бы то ни было соответствующего внешнего объекта»¹². В другом месте он поясняет более детально:

«В самом деле, никакие ощущаемые объекты вообще не воспринимаются вне сознания. Это подтверждается сновидениями и галлюцинациями. Само сознание проявляется в сновидениях в форме внешних ощущаемых объектов. Если предположить, что «а» это причина «б», то невозможно, чтобы «б» появилось без «а». Если бы наши мысли были вызваны внешними объектами, они не могли бы появляться в сновидениях. Следовательно, мы должны знать, что сознание, содержащее образы предметов, является без каких бы то ни было внешних объектов»¹³.

Нам предстоит рассмотреть, насколько широкий круг философских проблем приходится охватывать оппонентам индийского идеализма для ответа на этот, казалось бы, простой аргумент.

6. ТОЖДЕСТВО ЗНАНИЯ И ОБЪЕКТОВ ПОЗНАНИЯ (САХОПАЛАМБХА-НИЯМА)

Если Дхармакирти, как считают его комментаторы, в стремлении серьезно подойти к проблеме неиллюзорного опыта подводит идеализм к кризису, то интересно отме-

¹⁰ Беркли 179.

¹¹ Там же, 189.

¹² Stcherbatsky MV 96.

¹³ Ibid., 43.

тить, что он же оснащает индийский идеализм одним из сильнейших эпистемологических соображений в его пользу. В индийской терминологии оно известно под названием *сахопаламба-нияма*, и, как мы уже отмечали, это тот же самый аргумент, при помощи которого пытается найти подтверждение идеализму и Беркли. Хорошо известно, какие трудности до сих пор вызывает этот аргумент в европейской философии. Следовательно, рассмотрение *сахопаламба-ниямы* Дхармакирти представляет для нас более широкий интерес, чем только понимание сравнительно ограниченной ситуации, сложившейся в индийской философии.

Способ, которым сам Дхармакирти формулирует свой аргумент, в силу его иносказательной манеры изложения, обычно присущей видным индийским философам, может показаться несколько трудным для людей, не привыкших к специальной терминологии индийской философии. Но сам по себе аргумент прост, какими бы опустошительными ни были его последствия для науки и повседневной жизни. Обсудим сначала основные пункты аргумента в более простой форме, а потом вернемся к рассмотрению того, как формулирует его сам Дхармакирти.

Философ обязан признавать реальность только того, что действительно известно, т. е. того, что имеет несомненное подтверждение своего существования. Альтернатива состоит в абсурдном утверждении, что нечто — реально, хотя и не имеется очевидных доказательств его существования. Вооружившись такой минимальной исходной посылкой, попытаемся исследовать распространенное представление о том, что материальные предметы — к примеру, апельсин — существуют в материальном мире. Первый момент, естественно, таков: что именно известно о существовании предмета? Обычный ответ состоит в том, что мы видим его, ощущаем его вкус, запах, прикасаемся к нему и т. п. Но что конкретно это значит? Это означает просто, что мы испытываем ощущения цвета, вкуса, запаха, осязания и проч. Но ощущение — это только ощущение и представляет собой нечто явно психическое, подобно тому как чувствуют удовольствие, боль или щекотку. Как правило, из этого непременно заключают, что существуют материальные предметы, которым соответствуют эти ощущения, или идеи. Но для такого заключения нет никаких оснований, потому что невозможно познать материальный объект непосредственно. Как бы ни пытался человек по-

Знать такой объект, он в действительности сталкивается ни с чем иным, как с ощущением, или идеей. Следовательно, закон таков — мы никогда не познаем предмет в отрыве от ощущений, или идей. Все, что нам известно, мы знаем как идентичное идеям. Вот что имеет в виду Дхармакирти, когда утверждает, что по закону воспринимаемое идентично самому восприятию.

Дхармакирти формулирует свой аргумент в туманной форме: «Предмет, о котором известно, что он синий, и знание о нем — одно и то же в соответствии с законом об их неизменной нераздельности» (цит. Ма д х а в а ч а р ь я СДС 13). Объясняя позицию идеалистов, Кумарила упоминает об этом аргументе как о базирующемся на прямом исследовании возможностей восприятия: находим, что верно проанализированное восприятие (как оказывается) обнаруживает только то, что ощущаемое на самом деле идентично самому ощущению.

До этого момента аргумент Дхармакирти практически совпадает с аргументом Беркли. Расходятся они в выведении следствий из этого аргумента. Если идентичность воспринимаемого с самим восприятием доказывает, что реальны только идеи, как же следует нам рассматривать предметы, о которых обычно полагают, что они существуют в материальном мире, вне сознания? Для индийских виджнянавадинов на это существует только один ответ. Такие предметы просто иллюзорны, подобно двойной луне, воспринимаемой так в результате расстройства зрения. Но почему люди обычно верят в реальность воспринимаемых предметов? Из-за воздействия на них всеобщих чар иллюзии. Таким образом, подобно последователям шунья-вады и майя-вады, виджнянавадины также очень заботятся о том, чтобы расшифровать механизм действия иллюзии, которая создает ложное ощущение материального мира, хотя термины, используемые ими для этой цели, не являются непременно теми же самыми, которыми пользуются обычно шуньявадины и майявадины. Но это дела не меняет. Индийский идеализм во всех его формах полностью привержен теории иллюзии как своего рода *демиурга*, который моделирует ложный мир. Позднее мы подробнее рассмотрим эту теорию.

7. ИДЕАЛИЗМ И ИЛЛЮЗИОНИЗМ

Здесь, пожалуй, будет интересно несколько отвлечься и указать по крайней мере на очевидное различие между

индийским идеализмом и идеализмом в современной европейской философии. Первый в отличие от последнего рассматривает мир как иллюзию. Насколько же неизбежна приверженность идеализма иллюзионизму?

Удобно начать обсуждение этой проблемы с Беркли. Хотя в своем стремлении доказать, что реальны идеи, и только идеи, Беркли опирается на тот же аргумент, что и виджнянавадины, он сильно сомневается в возможности признать, что это означает иллюзорность мира. Он формулирует это так: «Могут возразить, что, согласно вышеприведенным принципам, все то, что реально и субстанциально в природе, изгоняется из мира и заменяется химерической схемой идей... Что должны мы думать о домах, горах, реках, деревьях, камнях, даже о наших собственных телах? Неужели это не более, как химеры или обманы воображения?»¹⁴.

Беркли старается избежать такого вывода из своего аргумента. И в то же время он видит, что избежать его можно только чудом, т. е. прямым вмешательством бога, необходимым для того, чтобы осуществить то, что иначе невозможно. Он возражает, что, хотя все так называемые материальные предметы есть не что иное, как идеи, они в конечном счете не являются просто нашими собственными идеями, а идеями бога, «отпечатавшимися» в нас. Чьи-либо собственные идеи могут быть продуктами чистой фантазии и, следовательно, совершенным вымыслом. Но идеи бога навязываются нашему сознанию и обладают всей субстанциальностью материальных предметов. По его словам, «идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются *действительными* вещами»¹⁵. Будучи идеями бога, предметы материальны и объективно существуют, и их не следует приравнивать к простым вымышленным идеям или иллюзиям. Так устраняются сомнения по поводу того факта, что то, что не дано нашим собственным идеям, дано идеям бога: простая идея пищи и огня не может кормить или обжигать, но, будучи идеями бога, предметы, называемые пищей и огнем, способны сделать это. Другими словами, они обладают всеми теми физическими характеристиками, которые идеализм Беркли призван отвергать. Только слова «физический», или, как говорит Беркли, того, что философы называют «материя», следует избегать во что бы то ни стало.

¹⁴ Беркли 186.

¹⁵ Там же, 185.

Так Беркли надеется уйти от последствий своей философии, по поводу которых его индийские коллеги не проявляют никаких колебаний. Реальность материального мира, которую он прогоняет в дверь, тайком проникает в окно. Все это делается под вывеской теологии.

Одна важная причина этого состоит в его стремлении показать, что идеализм не находится в прямом противоречии с позитивными науками. Он живет в такое время, когда слишком одиозно утверждать, что природа и ее законы, которые исследуют эти науки, — явная выдумка. По его словам, они являют «благодать и мудрость того вседержавного духа, воля которого составляет законы природы»¹⁶. Бог, будучи всемогущим, легко может помочь Беркли добиться того, что ипаче невозможно, а именно — затушевать присущую идеализму враждебность по отношению к науке, которая, по словам В. И. Ленина, «стихийно материалистична».

Все это, как принято считать, демонстрирует стремление Беркли отойти от субъективного идеализма к объективному — отойти от точки зрения, что все есть лишь собственные идеи, к точке зрения, что все есть сверхлические идеи. Это определение, однако, упускает из виду, что здесь налицо не отход, а лишь видимость отхода. Оно требует от нас принятия из ряда вопиющего допущения, что к идеям бога, хотя это только идеи, применимы все признаки их материальных предметов, за исключением слова «материя». Все, что можно сказать по этому поводу, уже сказано В. И. Лениным:

«Но Беркли не только откровенничал насчет тенденций своей философии, а старался также прикрыть ею идеалистическую наготу, изобразить ее свободной от нелепостей и приемлемой для «здравого смысла»... Природа остается, остается и различие реальных вещей от химер... Беркли не отрицает существования реальных вещей! Беркли не разрывает с мнением всего человечества! Беркли отрицает «только» учение философов, т. е. теорию познания, которая серьезно и решительно берет в основу всех своих рассуждений признание внешнего мира и отражение его в сознании людей. Беркли не отрицает естествознания, которое всегда стояло и стоит (большой частью бессознательно) на этой, т. е. материалистической теории познания...». Позиция Беркли, продолжает В. И. Ленин, такова:

¹⁶ Там же, 185.

«Будем считать внешний мир, природу «комбинацией ощущений», вызываемых в нашем уме божеством. Признайте это, откажитесь искать вне сознания, вне человека «основы» этих ощущений — и я признаю в рамках своей идеалистической теории познания *все* естествознание, все знание и достоверность его выводов»¹⁷.

Стремление приспособить реальность материального мира к идеалистическому каркасу находит еще более яркое выражение в философии Гегеля, особенности которой нам необходимо рассмотреть для понимания проблемы идеализма и иллюзионизма.

Будучи идеалистом, Гегель утверждает, что абсолютная реальность есть дух. Он называет его по-разному: Мыслью, Разумом, Идеей, Абсолютом, и в том числе довольно плебейским словом бог. Эта Мысль рассматривается не как мысль какого-либо индивидуума, а, напротив, задумана им как нечто вроде «объективной мировой силы, осуществляющей свою собственную реализацию».

Хотя Мысль, или Дух, есть единственная реальность, из этого не следует, что все предметы в мире являются простыми иллюзиями. Все они реальны, но в ограниченном смысле, т. е. как выражение или манифестация Мысли, или Духа. Именно посредством этой манифестации Мысль развивается к своей самореализации. Как говорит Гегель, Мысли приходится отрицать себя и принимать форму материального мира, впрочем только с тем, чтобы продвинуться к своей высшей форме самоосуществления, которая в конце концов достигается только новым отрицанием материального мира. Таким образом, Мысль возвращается к самой себе в форме, осознавшей самое себя Мысли.

Вначале Дух, или Мысль, существует как чистая Мысль, т. е. Мысль в ее домировом одиночестве. Говоря проще, это означает нечто вроде состояния бога до сотворения мира. По терминологии Гегеля, это Мысль, или Абсолют, «в себе». На этой стадии она не наблюдает ничего кроме ожесточенной схватки своих собственных пустых категорий. В конце концов, как бы проникнувшись отражением к этому, Мысль вырабатывает стремление к актуализации (реализации), которое она может удовлетворить лишь путем трансформации себя в противоположное состояние, т. е. путем принятия формы материального мира.

¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 20—22.

Согласно Гегелю, это Мысль, или Абсолют, «вне себя» — Мысль в ее самоотстранении, нечто отчужденное от самой себя. Проще говоря, это, по-видимому, означает, что бог творит природу из себя и в форме чего-то противоположного самому себе. Бог, тезис, становится природой, анти-тезисом. Но это отрицание не означает уничтожения. Дух не перестает быть реальным вследствие отстранения, или отчуждения. Он продолжает свое существование и в отстраненном, или отчужденном, состоянии, ибо отчуждение есть лишь самоотчуждение. Кроме того, отрицание Мысли в форме природы не окончательно. Она ожидает своего собственного отрицания. Как же происходит это отрицание отрицания? Дух, или Мысль, возвращается от самоотстранения или самоотчуждения к самому себе, хотя на этот раз на более высоком уровне, т. е. в форме самоосознающей Мысли. Так разрешается отчуждение и достигается высший синтез.

Но почему вообще первоначально чистая нематериальная Мысль воплощает себя в форму материального мира? Гегель отвечает, что, оставаясь чистой нематериальной Мыслью, Абсолют еще не является «действительным» (актуальным). Чтобы стать действительным (актуализированным), ему необходимо сначала пройти через стадию, противоположную самой себе. Это нечто вроде того, что, только находясь в изгнании, можно понять, что такое дом. Мысль, или Абсолют, только трансформировавшись однажды в чуждое себе состояние, возвращается к самой себе в несравненно обогащенной форме, со всеми ценностями, накопленными за время своего добровольного изгнания.

Изложенное столь кратко жизнеописание Мысли не может не показаться чрезвычайно странным. Все это больше похоже на сказку или миф. В самом деле, система Гегеля, рассматриваемая в общих чертах или без наполняющего ее фактического материала, метко названа «идеологическим извращением». Тем не менее то, чего добивается Гегель для мировой философии в общей структуре своей конструкции, имеет важное значение. Это «наука об общих законах движения как материального мира, так и человеческой мысли», которая называется диалектикой и своей подлинной основой имеет энциклопедически богатый материал, накопленный к тому времени практически во всех областях науки и истории. На самом деле именно эта потребность приспособить к своему идеализму все богатство естественнонаучного и исторического материала не

позволяет Гегелю прямо объявить материальный мир иллюзией. Природа так или иначе признается реальной, и именно богатство знаний о природе, включая и знание о человеке, придает его философии то огромное значение, которое она имеет. Однако, являясь идеалистом, он не может прямо признать, что природа реальна сама по себе. Ему приходится следовать извилистым путем, оправдывая реальность природы теорией самоотчуждения Абсолюта.

Справедливо ли в таком случае рассматривать гегельянство как философию, в которой идеализм представлен в чистом виде? Идеализм ли это без всяких ограничений? На этот вопрос отвечает Энгельс:

«Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и *идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием* и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. *В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм*» (курсив мой. — Д. Ч.)¹⁸.

Так под воздействием растущего давления науки и промышленности философский идеализм уже склоняется в сторону своей противоположности. Гегель в такой мере протаскивает материализм в общую структуру идеалистических воззрений, что его философия перестает быть чистым и простым идеализмом, а становится, в сущности, своего рода поставленным на голову материализмом.

Теперь мы можем понять все значение отклонения позиции Гегеля от идеалистов древности, подобных Платону, который заявлял, что мир есть лишь глупый призрак. Гегель не может позволить себе подобной нелепицы. Живя в век прогресса науки и техники, он вынужден признавать реальность материального мира и согласовывать ее со своим идеализмом. Означает ли, однако, это отклонение от позиции ранних идеалистов развитие новой разновидности идеализма в строгом смысле этого слова? Дело в том,

¹⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 285.

что к такой эволюции в конструктивном направлении Гегеля ведет отнюдь не идеализм как таковой. Его ведет к ней скорее способ, при помощи которого он фактически опирается на материализм, хотя и перевернутый. Поэтому в этом аспекте его философии не обнаруживается характерных особенностей философского идеализма.

Что же касается индийских идеалистов, то, не испытывая, как правило, давления со стороны все нарастающего прогресса науки и промышленности, они не проявляют и никакой потребности наполнить свои идеалистические системы материалистическим содержанием. Они преподносят идеализм со всеми его откровенными выводами, не прикрывая, подобно Беркли, его наготу теологическими одеждами и не втискивая в него, как это делает Гегель, материалистического метода и содержания. Идеализм для них — это мироотрицающая точка зрения в ее самом полном и откровенном смысле.

Единственным исключением из этого можно считать таких поздних виджнянавадинов, как Дигнага, Дхармакирти, и их последователей, которые проявляли преимущественный интерес к логике. В свете только что сказанного можно строить лишь догадки — да и то весьма предположительные на данном этапе наших исторических знаний — о причинах этого специфического противоречия в их учениях (хотя оно, конечно, и не так глубоко, как у Гегеля).

8. ОТРИЦАНИЕ ПРИЧИННОСТИ *

Но вернемся к основной теме настоящей главы — главным философским соображениям, при помощи которых индийские идеалисты хотят доказать свою позицию.

Три главных аргумента идеалистов, нами уже обсужденных, а именно: 1) отрицание обычных источников познания; 2) свидетельство сновидений и иллюзий и 3) *сахопаламбха-нияма*, или закон, согласно которому непосредственное восприятие представляет собой восприятие только чистой идеи, являются эпистемологическими, т. е. основанными на теории познания.

Но, оставляя в стороне эти эпистемологические соображения, индийские идеалисты хотят доказать нереальность мира также прямым анализом всего того, что обычно пред-

* Разделы 8—11 главы 3, а также глава 4 переведены И. П. Глушковой.—Прим. ред.

ставляется существующим в нем. Одна из аргументаций подобного рода — отрицание концепции причинности.

Отправной пункт этой аргументации заключается в следующем: то, что никогда не возникает, должно рассматриваться как переальное. Это подобно «сыну бесплодной женщины» — типичный для индийской философии способ высказывания относительно несуществующего. Отсюда следует, что минимальным условием, которому должен удовлетворять предмет, чтобы считаться реальным, служит его «возникновение». И если саму концепцию «возникновения» считать логически неверной, то естественным следствием из этого будет, что все является фикцией того же порядка, что и «сын бесплодной женщины».

Путем подобного рода допущения Нагарджуна, а за ним и Гаудапада с Шапкаррой хотят доказать переальность всего существующего опровержением самой концепции «возникновения». Мы сейчас остановимся в основном на том способе, каким Нагарджуна хочет доказать это, потому что именно он — главный зодчий этой аргументации.

Нагарджуна утверждает, что возможны только четыре способа оценки предмета в смысле «возникновения», ни один из которых не может выдержать проверки логическим анализом. Это:

- 1) Предмет возникает сам из себя.
- 2) Он возникает из чего-то совершенно иного.
- 3) Он возникает как сам из себя, так и из чего-то совершенно иного.
- 4) Он возникает и не из себя, и не из чего-то иного, а абсолютно случайно.

Нагарджуна утверждает, что недопустимо придерживаться ни одной из этих возможностей, потому что каждая, будучи проверенной, оказывается абсурдной. А поскольку нет никакого пятого способа оценки чего-либо в смысле «возникновения», то должна быть отвергнута сама концепция.

Первая возможность непригодна, потому что она бессмысленна. Неразумно утверждать, что предмет появляется сам из себя, поскольку это влечет за собой предположение, что предмет существовал до своего появления. Как выражает это сам Нагарджуна: «Если что-нибудь действительно существует, то повторное рождение этого просто бессмысленно». Если допустить, что горшок уже существует в глине, какой смысл в утверждении, что горшок снова воспроизведен из глины? В типично индийской ма-

пере выражения философской аргументации это будет выглядеть следующим образом: «Сущность не нуждается во вторичном производстве. Потому что она существует. Подобно горшку. То, что существует, не нуждается снова в производстве». Буддхапалита добавляет к этому, что утверждение, будто предмет возникает из самого себя, влечет за собой дальнейшее абсурдное утверждение о его бесконечности, вызванное тем, что он должен постоянно воспроизводить себя. Если горшок уже существует в глине, то приходится предположить, что даже после того, как он разбит и обратился в глину, он продолжает существовать, потому что глина предполагала его наличие с самого начала. Как же тогда можно представить разрушение горшка путем превращения его обратно в глину? Таким образом, первая возможность относительно «возникновения» несостоятельна.

Но то же самое, утверждает Нагарджуна, можно сказать и о второй возможности, т. е. о допущении, что предмет возникает из чего-то совершенно иного. Результатом этого будет последующее предположение, что любой предмет может быть произведен из любого другого. Как излагает это Нагарджуна: «Если допустить, что предмет мог быть отличным по происхождению от своей причины, тогда крошечный мрак мог бы быть производным от света. В таком случае, несомненно, любой предмет мог бы возникнуть из чего угодно, поскольку *отличимость* [следствия от причины] присуща как причинам, так и непричинам». Обычно считается, что растительное масло получают из масличных семян. Если же рассматривать масличные семена как нечто совершенно отличное от растительного масла, то аналогичный статус должен быть придан песчинкам, потому что и песчинки совершенно отличны от растительного масла. *Отличимость* следствия от причины существует для масличных семян в той же степени, что и для песчинок. Почему же тогда растительное масло получают из масличных семян, а не из песчинок? При допущении, что нечто может возникнуть из чего-то совершенно иного, вполне можно считать, что и растительное масло получают как из масличных семян, так и из песчинок, поскольку песчинки отличны от растительного масла в той же степени, в какой предполагается отличие масличных семян.

Так Нагарджуна разделяется с первыми двумя способами возникновения чего-либо. Относительно третьей и четвертой возможностей его комментарии весьма кратки.

Третья возможность, а именно появление вещи как из самой себя, так и из чего-то совершенно иного, представляет всего-навсего комбинацию двух первых и, следовательно, заключает в себе двойную абсурдность. Четвертая возможность, а именно возникновение вещи и не из себя, и не из чего-то иного, означает для Нагарджуны фактический отказ от попытки объяснения концепции возникновения чего-либо ввиду того, что она признает отсутствие ее разумного объяснения.

Ничто в мире, таким образом, не может рассматриваться как возникающее. Это означает отрицание концепции причинности: ничто в мире не обусловлено, ничто не производится и, следовательно, все нереально. Нагарджуна подытоживает:

Ничто не можем мы воспринять
Во вселенной, лишенной причин.
Это было бы подобно цвету и запаху
Лотоса, растущего в небе¹⁹.

Для понимания сути опровержения Нагарджуной причинности будет кстати отметить, что среди основных противников индийского идеализма преобладают два взгляда на причинность. Они известны как *сат-карья-вада* и *асат-карья-вада* (или *арамбха-вада*).

Согласно первому — принадлежащему философам санкхьи, — следствие в некотором роде предсуществует в причине, хотя и потенциально. Исходя из этого, философы санкхьи хотят доказать, что материя является первопричиной мира. Если следствие не есть нечто совершенно новое, то характер причины может быть выведен из характера следствия. Поскольку окружающий нас мир в основе своей материален, то выводимая отсюда его первопричина должна быть также материальна. Философы санкхьи называют эту материальную первопричину мира *праkriti*, или первичной материей.

Согласно второму взгляду на причинность (*асат-карья-вада*; или *арамбха-вада*), следствие — нечто отличное от причины; это новое начало (*арамбха*). Наиболее выдающиеся представители этой точки зрения — индийские атомисты, известные как философы ньяя-вайшешика. Поскольку все в мире производится различными формами соединений атомов, настолько предметы, произведенные подобным образом, должны считаться отличными от са-

¹⁹ Stcherbatsky CBN 181.

мих атомов, которые являются конечными причинами. Из одних и тех же атомов земли производятся кувшин, глиняное блюдо или глиняная чаша. Это показывает, что ни кувшин, ни блюдо, ни чаша не существуют в их причине, а именно в атомах земли. Поскольку атомы материальны, этот взгляд на причинность также соотносится с материальной первопричиной вселенной.

С точки зрения идеалистов, атомистическая гипотеза так же неприемлема, как и гипотеза первичной материи философов санкхьи. Отсюда возникает необходимость опровержения обеих.

Наипростейший способ сделать это — использовать типичные аргументы ньяя-вайшешиков против приверженцев санкхьи и приверженцев санкхьи против ньяя-вайшешиков. Нагарджуна фактически делает это, хотя и более тонко, нежели Шапкар, который проводит ту же самую процедуру с той же целью.

Что, однако, полностью ими упущено, так это возможность того, что обе эти точки зрения на «возникновение» могут содержать важные элементы истины. Будучи противопоставленными друг другу, эти элементы истины, вне сомнения, легко превращаются в свою противоположность, как это происходит в случае с ньяя-вайшешиками и последователями санкхьи. Но две позиции могут быть также синтезированы и образовывать основу для более адекватного понимания природы причинности. «Возникновение» представляет собой единство противоположностей — как «бытия», так и «небытия». Следствие предсуществует в причине так же, как и не предсуществует; оно — актуализация потенции в той же степени, в какой и начало нового.

Нагарджуна скоропалительно отвергает эту возможность как теоретическую эквилибристику. В качестве третьего возможного подхода к проблеме причинности он просто проводит механическое совмещение первых двух взглядов и говорит, что оно содержит в себе двойную абсурдность обоих. Либо принять существование следствия в причине, либо приять несуществование следствия в причине. Поскольку обе возможности неприемлемы сами по себе, изменение или становление — всего лишь иллюзия.

Это, без сомнения, отвечает духу идеалистов Упанишад, но не духу создателя учения, которое формально представляет Нагарджуну. Будда думает иначе. Вместо того чтобы придерживаться четких категорий чистого бытия и чистого небытия — категорий «это есть» и «этого

нет», он советует своим последователям смотреть на мир как на вечный поток, бесконечный процесс возникновения и исчезновения. Таков его диалектический подход, и он переплетается с пониманием Буддой универсальной (всеобщей) причинности. Нагарджуна же хочет избавиться от этого. Но ему также приходится что-то предпринимать в отношении прежней позиции. То, что он фактически делает, указывает нам, на какую степень софистики он способен.

9. «ЗАИМСТВОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ» — НЕ РЕАЛЬНОСТЬ

Для Нагарджуны проблема причинности, таким образом, более сложна, чем для Шанкары. Для его цели недостаточно отвергнуть две точки зрения на причинность, поддерживаемые противниками идеализма. Будучи буддистом, ему приходится устанавливать соотношение с другой точкой зрения, которая в буддийской традиции твердо считается провозглашенной самим Буддой. Она называется *пратитья-самутпада*, что обычно переводится как теория «зависимого происхождения». Ее простейшая формула: «то существует, это появляется; из возникновения того возникает это». Взгляд ранних буддистов на всеобщий поток прямо вытекает из этой формулы. Саутрантики идут на шаг дальше и развивают на ее основе свою теорию моментальности (мгновенности); как говорит Чандракирти: «Саутрантики утверждают, что *пратитья-самутпада* означает появление и немедленное исчезновение всего... Быстротечные, моментальные вещи появляются — вот их объяснение»²⁰.

Вполне понятно, что подобная интерпретация теории не может быть принята Нагарджуной особенно вследствие ее несовместимости с его собственным взглядом на абсолют, находящийся вне пределов всякого движения и многообразия. В то же время он не может до конца и отвергнуть эту теорию, потому что она считается частью непосредственных поучений Будды. Ему приходится поэтому перерабатывать теорию в полном соответствии со своим взглядом. Другими словами, ему приходится показывать, что его отрицание концепции причинности и сама теория *пратитья-самутпада* приводят к одному и тому же заключению. Для доказательства этого он превращает саму теорию

²⁰ Ibid., 125—126.

прагитья-самутпада в важнейшую основу для отрицания реальности всего в материальном мире. «Закон зависимого происхождения (*прагитья-самутпада*), — утверждает Нагарджуна, — служит доказательством присущей вещам нереальности и равнозначен ей. Предмет, возникновение которого обнаруживает зависимость от предшествующего факта, должен потерять право претендовать на присущую ему реальность... Любой предмет, обнаруживающий свое происхождение из предшествующего состояния и, таким образом, зависящий от последнего в своем возникновении, не может претендовать на присущую ему внутреннюю реальность. Если бы предметы были реальными сами по себе и по своему внутреннему характеру, они могли бы появляться независимо от предшествующих причин и условий. Но на самом деле они связаны с предшествующими событиями и, будучи таковыми, не могут считаться обладающими самодостаточным существованием, которым, по своему своему определению, должна бы обладать реальность» (Нагарджуна ВВ 22) ²¹.

Короче говоря, доказательство сводится к тому, что предмет может считаться реальным, если он существует сам по себе. Поскольку, однако, как показано законом зависимого происхождения, существование всего зависит от некоторых условий, не связанных непосредственно с самим предметом, то все абсолютно нереально. Как объяснил Ф. И. Щербатской: «Зависимое существование не есть реальное существование, так же как заимствованные деньги — это не реальное богатство» ²².

Таким образом, теория *прагитья-самутпада*, изначально означающая, что каждый реальный предмет имеет причину, т. е. условие, от которого предмет зависит и получает свое рождение, искажается Нагарджуной в том смысле, что все, имеющее причину, непременно нереально. Он хочет доказать сущностную нереальность материального мира не только критикой поддерживаемого его противниками взгляда на причинность, но и изобретением новой интерпретации причинности, отличной от той, как ее проповедовал основатель буддизма.

10. НЕЗНАНИЕ КАК ТВОРЕЦ МИРОВОЙ ИЛЛЮЗИИ

Мы ознакомились, таким образом, с некоторыми из основных рассуждений, авторитетом которых индийские

²¹ Mookherjee NMRP 17.

²² Stcherbatsky CBN 67.

идеалисты падеются доказать, что материальный мир поистине нереален. Тем не менее факт остается фактом, что так или иначе он *видится существующим*. Чем же объясняется эта видимость? Что ведет нас к тому, чтобы видеть материю там, где существует только дух? Все индийские идеалисты — шуньявадины, виджнянавадины и майявадины — считают обязательным ответить на этот вопрос, и ответ, который они все предлагают, по сути один и тот же. В двух словах ответ заключается в том, что феномен этого нереального мира порожден каким-то недостатком в нас самих, и этот недостаток по природе своей главным образом связан с незнанием.

Нетрудно заметить, что эта теория незнания, вызывающего иллюзию мира, составляет в очень важном отношении саму основу индийского идеализма. В расхожем представлении об индийской философии эта теория ассоциируется только с адвайта-ведантой, в которой терминами для познания служат *авидья* и *майя*. Нет нужды сомневаться в большой важности этой теории для последователей адвайта-веданты. Однако нужно добавить, что она отнюдь не их изобретение. Индийскому идеализму приходится прибегать к ней на протяжении всей своей истории. Поскольку все идеалисты хотят доказать, что материальный мир нереален, постольку все они испытывают необходимость в каком-то объяснении видимой реальности этого нереального мира. И объяснение, оказывающееся удобным для всех них, заключается в том, что материальный мир, как в волшебстве, вызывается в воображении незнанием, которое-де, как принято разъяснять, и принуждает видеть несуществующие предметы.

Попытаемся сначала сделать это более ясным. Часто упоминаемый пример относительно восприятия нереальной вещи связан с видением змеи в веревке. Змеи там нет, но все же остается фактом, что она воспринимается. Как же возможно воспринять нереальную змею? Единственный ответ заключается в том, что это возможно до тех пор, пока действуют чары незнания. Когда вместо незнания появляется верное знание, то перед взором предстает веревка, а не змея. Это, согласно идеалистам, свидетельствует о том, что незнание имеет власть скрывать не только истинную природу объекта, но и проецировать на объект нечто нереальное, созданное или вызванное в воображении самим незнанием. Незнание не только первоначально скрывает веревку, но и проецирует на веревку иллюзию

змеи, им самим порожденную. То же самое происходит и в случае со сновидениями. Во время сновидений человек находится под воздействием чар незнания, и поэтому он не только не видит предметы, которые действительно существуют, но видит как раз те, которых не существует. Другой избитый пример идеалистов связан с манипуляциями фокусника. Манипуляции — не что иное, как использование той же функции незнания в зрителе. Фокусник показывает на сцене иллюзорного слона. Но как ему удается это сделать? Он удерживает зрителя под чарами незнания, которое не только не способствует последнему видеть то, что находится на сцене, но более того — заставляет видеть как реальное как раз то, чего там нет.

Примерами подобного рода идеалисты хотят обосновать общее положение, что незнание имеет двойную власть — скрывать реальное и проецировать нереальное, а нереальное, спроецированное таким образом, представляет не что иное, как продукт самого незнания. Как только это установлено, они провозглашают, что тайна восприятия материи там, где находится только дух, легко объяснима. Подобной тайны не существует для прозревших мудрецов, которые осознают исключительную реальность духа и не обманываются ложной видимостью внешнего мира. Их опыт полностью согласуется с тем, что записано в священных книгах, или *шастрах*. Только обычные люди вводятся в заблуждение ложной видимостью внешнего мира, потому что, подобно детям, они не прозрели и находятся в оковах незнания. В «Праджня-парамита-сутре» это записано так: «Все вещи лишены реальности... Этой (нереальности вещей, которая составляет их истинную суть) люди не знают, и это незнание... (все вещи нереальны) и относительно них обычные люди, вследствие власти незнания и подверженности страстям, создают превратные мнения и воображаемые химеры. Это называется незнанием... Эта их приверженность к вещам, которые нереальны, вызывает к жизни (искаженное) восприятие, (искаженное) понимание и (искаженные) взгляды... Поэтому они считаются обычными людьми, которых можно сравнить с детьми... Поскольку они лишены подлинного понимания, они порождают воображаемые химеры и зависимы от вещей»²³.

Современные ученые расходятся по вопросу о том, разрабатывалась ли эта доктрина незнания как творца миро-

²³ Venkata Ramanan 90.

вой иллюзии еще в Упанишадах. Некоторые места из Упанишад создают по крайней мере впечатление тенденции к этому, хотя она все еще в значительной степени смешана с мифологическим воображением древних времен. Так, провозглашается:

«Все это творец заблуждения создал из него (*Брахмана*), в нем и другой связан заблуждением.

Знай же, что *пракрити* (природа) — заблуждение и великий владыка — творец заблуждения» (ШвУ IV 9—10).

Другой часто цитируемый отрывок описывает состояние непрозревшей души как «...ослепленной страстью, словно крошечной тьмой; состоящей из заблуждения (*майя-майя*), словно мираж (*индраджала*); являющей обманчивый вид, словно сон; пустой, словно сердцевина бананового дерева; мгновенно меняющей одежду, словно актер; доставляющей обманчивое удовольствие, словно разрисованная стена» (МайУ IV 12). Вряд ли можно сомневаться, что подобные отрывки содержат по крайней мере рудименты теории незнания как творца мировой иллюзии. Рвение Шапкары интерпретировать все основные Упанишады как проповедующие эту доктрину, может быть, несколько преувеличено. Но, как правильно указывают, идеалистические спекуляции Упанишадой, отождествляющие абсолютную реальность с душой, несомненно, содержат по крайней мере возможность этой доктрины. Авторы священных книг махаяны явно черпают основные предположения относительно этого из Упанишад, придавая им более определенную форму. Но сама форма еще недостаточно разработана. Первым философом, развившим изощренную защиту этой теории, был Нагарджуна, чье влияние на всех последующих идеалистов, несомненно, очень велико.

Функция незнания, утверждает он, состоит в ложном воссоздании, т. е. в неправильном постижении чего-либо как отличного от его собственной природы²⁴. Таким образом, именно по причине незнания обычные люди вынуждены воображать реальный материальный мир там, где существует только не поддающийся описанию абсолют. Эта власть незнания порождать по существу искаженный взгляд на предметы сравнивается Нагарджуной со способностью сновидений, создающих явно иллюзорные предметы. Он также неоднократно демонстрирует эту власть

²⁴ Ibid., 89 ff.

незнания примерами из области ложных восприятий и магии фокусника. Однако, хотя незнание вынуждает обычных людей видеть материальный мир на месте не поддающегося описанию абсолюта, неверно думать, что реальность сама, хотя бы в малейшей степени, испорчена им и его порождениями. Это тот пункт, относительно которого через много веков после Нагарджуны распространялись Шанкара и его последователи. Но сам Нагарджуна объясняет это одной простой аналогией. «Когда знающие изгоняют незнание, — говорит он, — тогда снова светится истина вещей. Например, плотные облака закрывают истинную сущность *акаши* (неба), которое вообще ясно по своей сути. Но когда облака разгоняются, то ясность *акаши* светится и впредь».

Но, могут спросить, каков же точный статус незнания? Это нечто реальное или нереальное? Нагарджуна видит сложные моменты в обеих альтернативах. Если само по себе незнание представляет нечто реальное, то тогда невозможно придерживаться того тезиса, что не поддающийся описанию абсолюта является единственной реальностью. При обратном допущении, что незнание нечто полностью нереальное — такое же нереальное, как «сын бесплодной женщины», непозволительно приписывать ему любую функциональную роль или утверждать, что незнание обладает великой способностью создавать мировую иллюзию. Как же тогда он должен объяснить подлинный статус незнания?

Нагарджуна, по его собственному мнению, обладает одним ответом. Он хочет убедить нас, что незнание само по себе в высшей степени таинственно, так как оно не должно считаться ни реальным, ни нереальным; ни имеющим свое собственное существование, ни не имеющим своего собственного существования. Как это описывает недавний истолкователь философии Нагарджуны: «Незнание, конечно, сила, которая создает объекты ощущения; оно имеет свой характер и функцию; но оно не может считаться на этом основании чем-то абсолютно реальным. Незнание нельзя полностью определить либо как существующее, либо как несуществующее»²⁵. Это снова тот момент, от которого жизненно зависят Шанкара и его последователи. Незнание, провозглашают они, не является ни реальным, ни нереальным и как таковое — *анирвачания*, т. е. неопи-

²⁵ Ibid., 112.

суемое. Но, как мы уже видели, именно в этом заключается высшая философская истина, с точки зрения Нагарджуны и Шапкары: каждая попытка описать реальность представляет собой попытку втиснуть ее в какую-нибудь мирскую категорию и поэтому недопустима.

Вот в чем особенность индийского идеализма. Знание — неопишимо, равно как и незнание. Описуема лишь людская глупость в их серьезном отношении к материальному миру. Тонны книг созданы нашими идеалистами, чтобы описать эту глупость!

После Нагарджуны взгляд на незнание как на творца иллюзии реальности материального мира был подхвачен виджнянавадинами, хотя и с некоторыми терминологическими вариациями и, как мы увидим позже, с несколько иным пониманием механизма производства иллюзорных объектов. Однако, будучи привязанными к расхожим примерам относительно обманчивых ощущений, галлюцинаций, сновидений и магии фокусника, они изобретают практически ту же самую теорию незнания. Фактически то небольшое, что можно было добавить после Нагарджуны, добавили Васубандху, Стхирамати²⁶ и другие выдающиеся представители виджняна-вады. После них практически остается только суммировать все аргументы и аналогии шуньявадинов и виджнянавадинов в пользу этого кардинального принципа индийского идеализма. Это сделано адвайта-ведантистами, основное нововведение которых в этом вопросе сводится снова к некоторой терминологической перетасовке.

Одна из сторон этой перетасовки связана с акцентированием различия между первичным незнанием, называемым *мула авидья*, и вторичным незнанием, называемым *тула авидья*, — последнее означает некоторую разновидность незнания в пределах более широкой области первичного незнания. С позиции идеалистов, необходимость в проведении такого различия очевидна. Без сомнения, змея, воображаемая в веревке, переальна. Но так же переальна и веревка, воображаемая в веревке. И если в функцию незнания входит создание переальных, но воспринимаемых предметов, то нужно признать, что змея, воображаемая в веревке, в такой же степени продукт незнания, как и веревка, воображаемая в веревке, ибо и веревки — как и всего в материальном мире — не существует, несмотря на то

²⁶ Stcherbatsky (tr.) MV 118 ff.

что она воспринимается. Тем не менее существует вполне ощутимая разница между этими двумя случаями. Ошибка, связанная с видением змеи в веревке, быстро исправляется возможной перцепцией веревки. Главная же ошибка, заключающаяся в ощущении материи там, где есть только дух, продолжается пожизненно. Как признает Нагарджуна — пожалуй, несколько неохотно, — даже просветленный мудрец, полностью наделенный философским знанием, продолжает видеть веревку в веревке.

И здесь проблема для идеалиста. Если змея, воображаемая в веревке, такое же заблуждение, как и веревка, воображаемая в веревке, то как же тогда объяснить ощутимую разницу между ними? В надежде объяснить это идеалист вынужден многословно распространяться относительно своей теории познания. Он говорит о первичном познании, которое вызывает общую иллюзию материального мира. В рамках этого первичного познания он выделяет вторичное познание, которое вызывает очевидные формы иллюзии ощущений. Из-за первичного познания кто-то видит веревку в веревке, но змея в веревке — уже результат вторичного познания. Хотя последнее обеспечивает идеалиста моделью объяснения первого, оно в конечном счете заблуждение в заблуждении и, следовательно, должно быть названо иначе. Это вторичное познание может быть легко устранено даже обычным человеком, который тем не менее остается под общей властью первичного незнания. Но само первичное незнание не может быть так легко устранено. Оно может быть устранено только высшим трансцендентальным знанием или прямым осознанием исключительной реальности духа.

А как же тогда просветленный мудрец, который, несмотря на это осознание, продолжает видеть материальные предметы? В этом случае, говорит идеалист, ситуация напоминает историю с фокусником или же со зрителем, который полностью осведомлен относительно магии фокусника и видит предметы, порождаемые трюкачеством фокусника. Такой человек видит порождаемые магией предметы так же, как и зритель-непрофессионал. Но в отличие от зрителя-непрофессионала он в то же время знает, что увиденные на деле предметы не более как порождение фокуса. Подобной аналогией, следы которой восходят еще к творениям Нагарджуны, индийские идеалисты хотят объяснить одну из основных трудностей их философской позиции.

11. ИСТИНА С ТОЧКИ ЗРЕНИЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

Если змея, воображаемая в веревке, оказывается весьма дружелюбной по отношению к индийским идеалистам, то змея, воображаемая в змее, причиняет им массу бед. Если им еще удастся легко оперировать примерами, связанными с иллюзиями, галлюцинациями и сновидениями, с целью доказать органическую нереальность фактически воспринимаемых предметов, то вердикт нормального бодрствующего опыта представляет уже гораздо более серьезную опасность для их точки зрения. Дабы избежать этой трудности, они провозглашают, что, без сомнения, вердикт нормального бодрствующего опыта не имеет абсолютно никакой достоверности, что ни одному из так называемых источников правильного знания нельзя доверять с позиции философии, что бодрствующий опыт так же плох, как и опыт сновидений, что все ощущения должны рассматриваться как явные иллюзии и т. д. Однако, несмотря на столь категорический приговор нормальному опыту, индийские идеалисты все же чувствуют неловкость по этому поводу. Змея, воображаемая в веревке, возможно, слишком безобидна, чтобы нарушить размышления философа. Но не такова змея, увиденная в змее. Она являет собой опасность в действительной жизни. Даже самому убежденному идеалисту приходится предпринимать против нее разумные практические меры предосторожности, без которых самому существованию философа, а следовательно, и возможности предаваться философствованию грозит опасность.

То же самое верно относительно любого предмета в материальном мире. Идеалист может отрицать реальность воды как воображаемого продукта познания. В своей практической жизни, однако, ему приходится бежать к воде, когда он испытывает жажду. Ему приходится есть пищу и носить одежду, несмотря на то что он провозглашает их нереальными. Что пользы смеяться над этим как над банальной болтовней. Поставленная реальная проблема очень серьезна. Неужели философ-идеалист в своей собственной практической жизни отрекается от идеалистического мировоззрения? Другими словами, свидетельство практической жизни не может остаться просто незамеченным. Оно может подорвать грандиозное теоретическое здание, с таким трудом выстроенное идеалистами. Следова-

тельно, это проблема, и им приходится предлагать какое-то ее решение.

Осознание этой проблемы, вероятно, еще не произошло во времена Упаишад, когда идеализм только намечался в своей первоначально наивной форме. Мы не встречаем в этих древних текстах какой-либо явной тенденции к согласованию философии идеализма с тем или иным объяснением вердикта практической жизни. Другое дело Нагарджуна. Будучи первым изощренным философом, на долю которого выпала защита идеализма, он в состоянии ясно видеть потребность примирения идеалистического мировоззрения и какого-либо объяснения вердикта практики. Среди основных шести работ, приписываемых ему крупным авторитетом в области буддизма махаяны²⁷, одна носит название «Вьявахара-сиддхи», что означает «доказательство для обоснованного объяснения практической деятельности, согласующегося с идеализмом».

Как же Нагарджуна совершает подобный философский «подвиг»? Он совершает его путем изобретения теории «двух истин» — теории, которая затем повторяется лишь с некоторыми терминологическими вариациями всеми последующими индийскими идеалистами. Термины, используемые самим Нагарджуной для этих «двух истин», — *самврити-сатъя* и *парамартхика-сатъя*. Как это для него характерно, он провозглашает, что эта теория санкционирована самим Буддой. «Будда, — говорит он, — проповедует свою точку зрения на основе двух истин. Это *самврити-сатъя* обычных людей и *парамартха-сатъя* просветленных. Те, кто находятся в состоянии неведения относительно этих двух истин, не могут понять значения учения Будды» (Нагарджуна МК XXIV. 8).

Что понимается под этими двумя истинами? Нет ничего трудного в концепции *парамартха-сатъя*, или *парамартхика-сатъя*, что просто означает абсолютную истину, истину высшей философской мудрости — истину, коротко говоря, заключающуюся в том, что реален только один не поддающийся описанию абсолют. Эта истина предполагается быть осознанной только прозревшими мудрецами. Обычные люди, или вульгарная толпа, не посвященные в идеалистическое мировоззрение, не имеют к ней доступа. Ими владеет истина совсем другого рода, которую идеалисты также принимают, хотя и исключительно для гру-

²⁷ Obermiller (tr.) Bu-ston I 50 f.

бых целей практической жизни. Эта истина называется «самврити-сатъя», что буквально означает «истина, которая хранит абсолютную истину скрытой». Попросту говоря, это вовсе и не истина. С позиций подлинной философской мудрости это как раз наоборот — прямая ложь. И только как бы из вежливости она называется истиной, поскольку предназначается для практических целей повседневной жизни. «Змея-увиденная-в-змее» имеет какое-то подобие истины, хотя и исключительно в применении к практической жизни. Но зачем называть это подобием истины, если на самом деле это не так? Потому что она имеет специфический статус как отличное от явных иллюзий и абсолютных вымыслов (*алика*). «Змея-увиденная-в-змее» отлична, с одной стороны, от «змеи-увиденной-в-веревке» и, с другой, от «сына бесплодной женщины»: первое — очевидная иллюзия, а второе — полный вымысел.

Голый вымысел — типа «сын бесплодной женщины» — никогда не поддается восприятию, в то время как «змею-увиденную-в-змее» можно фактически ощутить. Кроме того, он не имеет практической действенности. Будет бессмысленностью сказать, что «сын бесплодной женщины» возделывает землю. В противоположность этому «змея-увиденная-в-змее» или «вода-увиденная-в-водоеме» ощущаются фактически и, более того, практически действительны: змея кусает, а вода утоляет жажду. Материальные предметы мира не могут считаться голыми вымыслами. В особенности по причине их практической действительности они должны рассматриваться как содержащие какого-то рода истину или реальность. Это не истина в прямом смысле слова. В высшем метафизическом смысле это не что иное, как ложь.

В чем же тогда отличие между «змеей-увиденной-в-змее» и «змеей-увиденной-в-веревке»? Ведь даже «змея-увиденная-в-веревке» не может быть просто ничем или абсолютным вымыслом — как «сын бесплодной женщины». В отличие от последнего, воображаемая змея ощущается фактически и имеет своего рода ограниченную практическую действительность хотя бы потому, что заставляет в страхе уносить ноги. И потому это тоже *самврити*, хотя явно низшей ступени: иллюзия скоро рассеивается и ее практическая действительность сравнительно незначительна. Воображаемая змея в конце концов не кусает. Поэтому по контрасту с абсолютной истиной, или *парамартхика-сатъя*,

с одной стороны, и по контрасту с чистейшим вымыслом, или *алика*, — с другой, шуньявадины говорят о двух типах *самврити*, двух ступенях, называемых *лока-самврити* (т. е. материальная *самврити*. — *Ред.*) и *алока-самврити* (т. е. иллюзорная *самврити*. — *Ред.*). «Вода-увиденная-в-водоеме» — *лока-самврити*, «вода-увиденная-в-мираже» — *алока-самврити*. Обычно ощущаемые материальные предметы, на основе которых протекает практическая деятельность, принадлежат к первой категории, в то время как объекты, ощущаемые в сповидениях, иллюзиях и т. д., принадлежат к последней.

С точки зрения индийского идеалиста, однако, было бы грубой ошибкой рассматривать все это как теорию степеней истины или реальности. Наоборот, это предлагается в качестве теории неистины и нереальности. Таким образом, хотя *алока-самврити*, или иллюзия, менее истинна или менее реальна, чем *лока-самврити*, последняя не содержит ни на йоту больше подлинной истины или реальности, чем первая. С точки зрения абсолютной истины, или *парамартха-сатъя*, и *лока-самврити*, и *алока-самврити*, т. е. и нормальный бодрствующий опыт, и иллюзорное ощущение, нереальны или ложны. Тем не менее в рамках общей структуры нереальности существует нечто в большей степени нереальное. И это — *алока-самврити*, или явные иллюзии.

Нет необходимости для целей настоящего исследования разбирать более частные подробности. Вместо этого важно выявить, каким образом Нагарджуна пытается оправдать вопиющую несогласованность идеалистического мировоззрения с прямым вердиктом практической жизни. Как идеалисту ему приходится провозглашать, что еда, которую едят, или вода, которую пьют, — нереальны. С точки зрения практической жизни, однако, подобное утверждение явно абсурдно. Поэтому он говорит, что, будучи в действительности нереальными, эти предметы обладают частичной (своего рода) истиной или частичной (своего рода) реальностью, т. е. истиной или реальностью исключительно с ограниченных позиций практической жизни. Эта истина, конечно, полностью ложна, без понимания ее ложности невозможно достижение абсолютной истины, или *парамартха-сатъя*.

Таково «великое» нововведение Нагарджуны: концепция истины, которая в действительности неистинна. Последующие идеалисты видят в ней единственную надежду

на спасение идеализма от его вопиющей несогласованности с практической жизнью. Отсюда в дальнейшей истории индийского идеализма это различие между «двумя истинами» становится фундаментально важным. Последователи виджняна-вады, как и адвайта-ведапты, считают его совершенно необходимым для своих учений. Они только осуществляют некоторые терминологические замены, преследуя, видимо, цель придать новый облик своим собственным разновидностям идеализма.

В чем же заключается, можем спросить мы сами себя, действительная заслуга доктрины «двух истин»? С точки зрения философии идеализма ее заслуга очень велика. Без нее не существует защиты идеалистического мировоззрения, которое постоянно сталкивается с угрозой вердикта практической жизни. В своем собственном поведении идеалисты вынуждены принимать в качестве реальных предметы, чью реальность они хотят опровергнуть как философы. Как же тогда они могут последовательно согласовать свои действия с проповедуемыми ими взглядами? Единственный остающийся для них путь — это признание того, что предметы практической жизни, хотя и абсолютно переальны, обладают тем не менее экспериментальной (опытной) реальностью, ограниченной исключительно контекстом практической жизни. Но этот контекст сам по себе ограничение, которое философы, как предполагается, должны преодолеть. Мудрость и действие не шествуют вместе. То, что истинно с точки зрения действия, истинно только в пределах его собственной ограниченной сферы. Мудрость в собственном смысле слова вне пределов этого.

Индийские идеалисты, таким образом, остро ощущают необходимость полного отделения теории от практики — мудрости от действия — с целью окончательной защиты идеалистического мировоззрения. Они разрабатывают для этой цели сложную теорию «истины с точки зрения практики, или действия», которая, конечно же, является псевдоистиной. Нам остается увидеть, каким образом противники индийского идеализма хотят показать, что этот разговор об «истине, которая неистинна», всего лишь словесная увертка, предназначенная для мистификации простых людей, и что некоторые из них настаивают на признании самой практики критерием истины. Сейчас же мы хотим показать, что внутренняя логика идеалистического мировоззрения требует полного отделения теории от практики. Теория *самврити-сатъя*, или *вьявахарика-сатъя*, индийских

идеалистов — единственный способ придать этому отделению основательность.

Но философские материалы, сохранившиеся в Индии, дают нам возможность узнать немного больше обо всем этом. Сама необходимость полного отделения теории от практики, без которого невозможна окончательная защита философии идеализма, исторически обусловлена. Это только отражение в сфере идеологии фактического отделения теории от практики — умственного труда от физического, которое происходит в реальном обществе. Идеалистическое мировоззрение, другими словами, не просто причуда, которая случайно завоевывает умы части индийских мыслителей. Наоборот, оно имеет свои собственные материальные предпосылки, и одно из величайших преимуществ индийских философских материалов заключается в том, что они дают нам возможность увидеть в деталях эти предпосылки и условия.

Глава 4

ИСТОЧНИКИ ИНДИЙСКОГО ИДЕАЛИЗМА

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В значительной степени, как мы видели, неиссякаемым источником индийского идеализма послужило то спекулятивное направление, которое зафиксировано в Упанишадах. Это ни в коем случае не единственная тенденция философской мысли Упанишад, как хотят нас уверить Шанкара и его последователи. Но уже в Упанишадах это — доминирующая тенденция, которая обладает потенциалом для развития во влиятельную философию позднейших времен.

Мы попытаемся уяснить происхождение индийского идеализма в первую очередь на основе этих текстов.

2. УПАНИШАДЫ, ИЛИ КОНЕЦ ВЕД

Упанишады традиционно рассматриваются как завершающие части Вед. Слово *веда* означает знание, хотя для последователей ведической ортодоксии оно означает самое непогрешимое знание, достигаемое путем непосредственного откровения. Реально этим именем обозначается литературная продукция людей, которые называют себя ариями (благородными) и которые, как обычно предполагается, мигрировали в Северную Индию, будучи пастушескими кочевыми племенами, не обладавшими искусством письма, но с удивительным литературным даром, неожиданно сочетавшимся с большим умением ведения войн. То, как они, постепенно распространяясь по Индии, теряют свою расовую индивидуальность, оседают и продвигаются от варварства к цивилизации, — история, которая будет нас интересовать по большей части в той степени, в какой она проливает свет на их идеологическое развитие.

Ранние слои этой литературы состоят из песнопений, заклинаний и гимнов. Они сочетаются и устно передаются последующим поколениям удивительно разработанными,

глубоко западающими в память приемами — обстоятельством, которое объясняет их наименование *шрути* — «то, что услышано». До нас они дошли в виде огромных компиляций (*самхита*), форма которых прослеживается в глубокой древности. Из этих компиляций самая ранняя и считающаяся наиболее фундаментальной — «Ригведа», дополняемая другими — «Самаведой», «Яджурведой» и «Атхарваведой».

Только «Ригведа» содержит 1028 песнопений, состоящих из 10 552 строф. Их создание, должно быть, заняло значительный период времени. Для современных ученых их внутренняя хронология представляет, естественно, серьезную проблему, которую они все еще пытаются разрешить. Известно только, что некоторые из этих песнопений значительно более ранние, чем другие.

Главная тема ранних песнопений «Ригведы», которые часто удивляют нас своей примитивной силой и бьющим через край воображением, являет собой идею, связанную с проблемами физического выживания. Они состоят из навязчивых мечтаний о пище, скоте, потомстве, победе над врагами и т. д. Все это перемешано с мифологическим воображением людей, которые видят божество в явлениях, ими не понимаемых, и которые поэтому наполняют их страхом, легко переходящим в благоговение, — в таких, как солнце и ветер, огонь и лес; в необычном могуществе их военных вождей или героев; в возбуждающей силе напитка *сомы* и т. д. Божества важны для них, ибо предполагается, что они должны быть помощниками в исполнении насущных желаний. Поскольку в те времена власть человека над природой была крайне ограниченной, ведические поэты видят божества во всех случаях исполнения даже мельчайших желаний, таких, как недопущение выкидыша или излечение от чахотки.

От людей на такой ступени развития не ждут философствования, и действительно, подлинно ранние песнопения «Ригведы» не содержат указаний на пристрастие к философии. За исключением некоторых предположительно поздних песнопений этого обширного собрания, в «Ригведе» не встречается спекуляций даже в протофилософском смысле вопреки, конечно, всем тем нелепым измышлениям относительно великой мудрости, якобы содержащейся в ней. Как говорит Х. П. Шастри¹, подобные утверждения

¹ Шастри II 389—397.

вызваны в большей степени невежественным благоговением перед Ведами, чем фактическим знакомством с ее содержанием.

Следующая фаза ведической литературной деятельности прослеживается в «Яджурведе». Наивысшего же подъема она достигает в колоссальных текстах, называемых Брахманами. Эти тексты характеризуются сдвигом интереса в сторону обсуждения ритуалов, или *яджня*. Ритуалы первоначально, вероятно, были чем-то вроде магических обрядов, которые все еще подлежат соблюдению среди ныне существующих примитивных народов, сохранившихся в некоторых районах современного мира. В своих исходных первобытных условиях магические обряды не лишены значимости. Их сущность заключается в основном в разыгрывании в «воображении достижения желаемой действительности. Это — магия, иллюзорная техника в дополнение к технике реальной. Иллюзорная, но не бесполезная». Ритуальное действие не может оказать прямого воздействия на природу; но оно может оказать и оказывает ощутимое воздействие на самих исполнителей. Вдохновленные верой, что это действие воплотит в жизнь желаемую действительность, люди приступают к задаче ее фактического воплощения в жизнь с большей уверенностью и, следовательно, с большей энергией, чем раньше. И в конце концов это оказывает воздействие на действительность. «Это изменяет их субъективное отношение к действительности и, таким образом, косвенно изменяет саму действительность»².

В значении иллюзорной технологии, призванной способствовать технологии реальной, магические обряды первоначально связаны с *борьбой человека с природой*. Как описывается, однако, в текстах Брахман, эти ритуалы, оторгнутые от своего первоначального контекста и своей функции, переходят в свою противоположность. Они становятся инструментом уже другой технологии — *борьбы человека с человеком*. Этот тезис слишком очевиден, чтобы его не заметить, и Эггелинг в предисловии к английскому переводу «Шатапатхи Брахманы» замечает: «Сложный обряд, требующий для своего четкого исполнения и соответствующей эффективности проведения богослужения в высшей степени натренированным классом жрецов, был всегда одним из наиболее действенных средств содействия

² Thomson SAGS I 440 ff.

иерархическим устремлениям. Даже практическому Риму не удалось полностью избежать влияния священнослужителей, достигнутого подобными средствами... Римские государственные деятели подчинялись этому откровенному шарлатанству больше из соображений политической целесообразности, чем из религиозных побуждений; и грек Полибий вполне мог сказать, что «страшный и громоздкий обряд римской религии был изобретен исключительно ради толпы, не поддававшейся влиянию разума, но желавшей быть управляемой знамениями и чудесами»³.

Изменение в содержании ведической литературы преобразует и ее форму. В текстах Брахман вместо вдохновенной поэзии «Ригведы» мы видим только бесцветную прозу, фактически скучнейшую и наиболее громоздкую во всей индийской литературе. Одна из причин этой бесцветности заключается в тенденции к развитию символических интерпретаций ритуальных мелочей, во время которых часто цитируются кусочки стихов из «Ригведы» вне их контекста, которым к тому же придается непонятный смысл.

Подобные несуразности, хотя и не имеют смысла для нас, не являются несущественными, поскольку в их терминах авторы Брахман также стараются утвердить новую социальную норму, возникшую на руинах древней, племенной. Новая норма принадлежит расколотому на классы обществу, в котором властью и привилегиями обладают цари и знать (кшатрии), а вслед за ними и их идеологические апологеты — жрецы. В целях рационализации новой нормы ее существенные черты иногда проецируются обратно на ведическую мифологию. Так, группа богов, называемых Маруты, теперь предназначается для поддержки простых людей, в то время как деспотическая власть представлена Индрой и Варуной. Вот только несколько примеров из «Шатанатхи Брахманы»:

«Варуна, без сомнения, принадлежит к благородным, а Маруты — народ. Он (жрец), таким образом, возвеличивает знать над народом. И отсюда люди здесь служат кшатрию, возведенному над ними» (ШБ II 5.2.6).

«Он прошептал стих, обращенный к Индре и касающийся Марутов. Индра, конечно, знать, а Маруты — народ... «Они будут под надзором», — подумал он, и потому тот стих обращен к Индре» (ШБ II 5.2.27).

³ Eggeling—in: SBE XII. Intro., p. IX—X.

«Теперь кое-кто, заметив какую-нибудь соломинку или кусочек дерева среди ростков *сомы*, отбрасывает это в сторону. Но пусть он не делает этого, ибо поскольку *сома* — это знать, а другие растения — простой народ, а народ — пища благородного, то это будет как если бы схватить и вытащить какую-нибудь пищу, уже положенную им в рот, и отбросить ее» (ШБ III 3.2.8).

Некоторые ритуальные детали выписываются с целью обеспечить символическую интерпретацию того, что «вызывает кшатрия над народом. Ибо народ здесь служит, находясь внизу, кшатрия — над ними» (ШБ I 3.4.15). Аналогично этому и другие ритуальные детали интерпретируются так, чтобы показать, как «кшатрия, когда бы он ни захотел, говорит: «Эй, вайшья, принеси мне то, что ты отложил». Таким образом он не только подчиняет его, но и приобретает все, что хочет, посредством своей силы» (ШБ I 3. 2.15).

Подобных примеров можно с легкостью привести еще много. Но это необязательно. Но непременно нужно отметить, что в текстах Брахман ясно проступает новая политическая философия, призванная в основном узаконить новые социальные условия.

Политическая философия традиционно выражается в терминах четырех каст: *кшатриев* (царей и знати), *брахманов* (жрецов и священнослужителей), *вайшьев* (торговцев и земледельцев) и *шудр*. Что подразумевается под последними? Ответ предлагается простым методом исключения. Ни один из первых трех классов не предполагает ответственности за непосредственный труд по производству. Кроме того, эти три класса вместе могут составить лишь незначительное меньшинство общества, о котором идет речь. Это означает, что под шудрами тексты могли подразумевать только огромное большинство непосредственных производителей. И «Айтарей Брахмана» объявляет, что они вроде низших людей: они предназначены только для услужения другим, они могут быть изгнаны, если угодно, и убиты ради удовольствия (АБ VII 29).

Презрение к физическим работникам — а следовательно, и к физическому труду — вполне очевидно. В противоположность этому происходит возвеличивание умственного труда — мысли, сознания, чистого разума. Мы увидим, что в этом — ключ к индийскому идеализму.

Тексты Брахман прилагаются к древним сборникам, а к Брахманам прилагается другой класс литературы, на-

зываемый Араньяки, или лесные книги. «Эти тексты включали в себя все, что обладало тайным, сверхъестественным характером и влекло за собой опасность для непосвященных и которые по этой причине могли читаться и изучаться только в лесу, а не в деревнях»⁴.

Наряду со всем тем, что считается весьма таинственным в отношении Араньяк, а на самом деле есть не что иное, как затянувшаяся вера в магическую эффективность их сюжетов или слов, историческое значение этих текстов состоит в сдвиге интереса к спекуляциям по поводу прото-философских вопросов, каким бы неуверенным ни был этот первый шаг на пути к философии. Эта тенденция становится значительней в более позднем классе литературы — Упанишадах, которые в свою очередь являются приложением к Араньякам.

С Упанишадами ведическая литература подходит к своему завершению. Отсюда они также называются *веданта*, или конец Вед. Новые социальные условия, изыскивающие оправдания в Брахманах в основном в терминах ритуализма, в значительной степени стабилизируются в эпоху Упанишад. В согласии с теоретическим настроем эпохи новые порядки общества подкрепляются более философским обоснованием:

«Поистине, вначале (все) это было одним Брахманом. Будучи одним, он не расширялся. Он сотворил еще лучший образ — *кшатру*... Поэтому нет ничего выше *кшатры*. Поэтому при *раджасуе* брахман почитает кшатрия как более высокого, он воздает эту честь одной *кшатре*. И все же Брахман — источник кшатры. Поэтому, если царь и достигает высшего положения, под конец он находит прибежище в Брахмане...

Все же он не расширялся. Он сотворил *виш*...

Все же он не расширялся. Он сотворил *варну шудру*...

Все же он не расширялся. Он сотворил еще лучший образ — *дхарму*. *Кшатра кшатры* — вот что такое *дхарма*, Поэтому нет ничего выше *дхармы*. И бессильный надеется одолеть более сильного с помощью *дхармы*, словно с помощью царя. Ибо поистине *дхарма* есть правда. Поэтому и считают, что говорящий правду говорит *дхарму*, говорящий *дхарму* говорит правду. Ведь обе они — одно и то же» (БУ I 4.11—14).

⁴ Winternitz I 233.

Что это — способ утверждать, что философия в конце концов не может быть не связанной с политической властью? Если философы за что-либо борются, так это за истину. Истина же не что иное, как иной способ понимания закона. И именно из закона царь и знать извлекают свою политическую власть. Правящие идеи Упанишад не могут быть не связанными с правящей властью в эпоху Упанишад.

3. ОСВОБОЖДЕНИЕ СОЗНАНИЯ

В своем полном объеме ведическая литература просто ошеломляет. На ее сочинение, должно быть, ушло более тысячи лет. Удивительна тем не менее внутренняя преемственность ее развития. Так, она дает нам возможность увидеть, как материальный прогресс, достигнутый в течение длительного периода сменяющимися поколениями людей ведической эпохи, предоставил им условия для достижений той ступени, на которой труд человека в состоянии произвести гораздо больше, чем необходимо просто для поддержания его жизни. Часть общества, таким образом, не нуждается более в содержании себя своим собственным физическим трудом. Существовая, как она и стала делать впредь, за счет излишка, произведенного другой частью общества, она изыскивает достаточно досуга, чтобы специализироваться в умозрительной деятельности. Ее мысли и идеи в отличие от ее предков и ранневедических поэтов не поглощены более только проблемами физического выживания. Она может двигаться дальше и впервые создать теоретическую надстройку в ее подлинном смысле.

То, что приобретено в результате этого, несомненно, имеет важное значение. Это осознание и признание власти разума, или творческой роли сознания. Без освобождения сознания от его практически полной занятости проблемой выживания не может быть начата теоретическая деятельность в полном смысле. В «Ригведе» мы встречаем поэтов и провидцев, вдохновляемых только видением исполнения насущных желаний. Их сознание поглощено проблемой борьбы с природой, и они не имеют свободного времени для философствования. В огромной литературе Брахмамы, конечно, встречаем намек на появляющийся праздный класс. Но он занят проблемой стабилизации политической власти царей и их идеологических апологетов — тем, что называется «прикладной политикой, или практикой

управления людьми посредством страха»⁵. Относительно освобожденное сознание праздного класса расходуетя исключительно на это. Та интеллектуальная атмосфера, на которую указывают тексты, не содействует тому, чтобы философ выдвинулся вперед. В Брахманах мы видим жрецов, слоняющихся по кладбищу примитивных обрядов, но мы еще не видим философа. Зрелище философа впервые возникает в Упанишадах, когда праздный класс полностью стабилизирует свою собственную власть и может позволить себе безмятежность и уют спокойного созерцания. Первые философы Упанишад поднимают вопросы огромного теоретического значения и серьезно ищут на них ответ.

В то же время этот прогресс — как бы велик он ни был — также создает очень серьезную опасность для мысли, особенно с точки зрения тех, кто отчетливо представляет себе идеальное общество, в котором все физические работники полностью лишены престижа и всех привилегий. Орудия и техника, при помощи которых задаются вопросы природе, принадлежат этим непосредственным производителям. Но они отодвинуты на задний план, а вместе с ними и растущий запас их опыта и знаний. Философская деятельность, коль скоро она отрезана от всего этого, легко утрачивает тенденцию вопрошать природу. Результат гораздо хуже, чем просто неуважение к физическим наукам, — это создание заблуждения, являющегося результатом принуждения сознания к своеобразному процессу сосредоточенности на себе. Знание больше не направлено на познание объектов. Оно хочет быть познанием самого субъекта — чистого *эго*, или чистого «я». Как выражают это идеалисты Упанишад, идеал философа — это *атмаратимакрида*, «либидо, устремленное на себя, занимающееся собой» (ЧУ VII 25.2). Крайняя интравертность, как известно, создает манию величия. Это мания всемогущества чистого *эго*. Это *эго*, это «я», хочет диктовать условия действительности и требует быть признанным единственной реальностью. «Я — абсолютная реальность», — провозглашает идеалист Упанишад. В результате — надменное презрение по отношению к материальному миру, в котором существует сам философ.

Этот вопрос относится уже к компетенции психолога. Но это не означает, что мы здесь пытаемся понять психо-

⁵ Farrington GS 27.

логию идеалистов Упанишад. Если нас и интересует история их склада ума, то только потому, что это дает нам возможность понять, как новый мир, в котором они живут, объясняет основы их новой позиции. В их политической философии действительное общение с природой осуществляется только через принудительный труд шудр, сам контакт с которыми осквернителен. Философ гордится тем, что отказывается вопрошать природу и, следовательно, он не несет никаких обязательств по признанию ее реальности.

Таким образом, оторванное от действительного общения с природой сознание философа рискует вообразить, что оно может подняться до еще более высокого и отдаленного состояния, когда остается только мысль, а предметы размышления постепенно исчезают. Это культ чистого разума, т. е. разума во власти заблуждения. Сознание, отстраненное от конкретной жизни, становится своего рода больным сознанием. Это больше не *сознание чего-то*, но *что-то вроде сознания в себе самом* — просто сознание, чистое сознание, а не сознание реальных мужчин и женщин, занятых активным общением с природой и постоянно обогащающихся за счет этого общения. Сознание теперь рассматривается как «обожествленный абсолют» — слишком таинственное, чтобы быть воспринятым мирской мыслью, и слишком внушительное, чтобы быть описанным обычным языком.

Нельзя сказать, что освобождение сознания обладает именно такой неизбежной судьбой. Мы увидим позже, что в Индии времен Упанишад существовали и мыслители, которые не разделяли этого воззрения. Были даже и такие, которые, вместо того чтобы придерживаться обожествляющего взгляда на сознание, хотят осмыслить его в здравом научном смысле. Они — пионеры научной традиции в индийской философии. Нам предстоит исследовать возможные причины, которые спасли их сознание от перехода в болезненное состояние, как у их коллег-идеалистов.

В Индии времен Упанишад, однако, их престиж уже падает⁶ и возрастает презрение ко всему тому, что может

⁶ Наиболее выдающийся ученый, представляющий это направление мысли, был Уддалака Аруни из 6-го раздела «Чхандогьи Упанишад». Позже мы процитируем легенды о нем, разбросанные по разным Упанишадам и показывающие, как неуверенно он себя чувствовал в отношении захватывающих дух полетов чистого разума, патронизируемого царями и знатью века.

считаться позитивной наукой века. В новой интеллектуальной атмосфере особо поддерживается слава тех философов, в глазах которых сознание, полностью отчужденное от действительной жизни, испытывает необходимость выступить против жизни и вести подкоп под нее.

Таким философом был великий Яджнявалкья, который провозгласил, что реальность — это просто сгусток сознания (*виджняна-гхана*). Оно не может быть воспринято ни нормальными органами познания, ни описано обычным языком. Единственный способ говорить о нем — это сказать: «Оно не это, оно не это». Во время сна и в состоянии сна без сновидений происходит постепенное освобождение от оков материального мира и, таким образом, познается вкус этой реальности.

Вот каким образом в индийской философии впервые предвосхищается идеалистическое мировоззрение. Но, как мы сейчас увидим, это вряд ли могло иметь какой-либо смысл для ранневедических поэтов не только потому, что они сравнительно несведущи и не знают, как философствовать, но и потому, что они слишком вовлечены в действительные отношения с природой, чтобы допустить подобные прыжки чистого сознания.

Итак, ведическая литература имеет чрезвычайно большое значение для понимания общей истории идеологического развития. Это огромная литература с внутренней преемственностью развития, показывающая спекулятивное сознание не только в процессе его создания, но и его конечную кульминацию в культе чистого сознания, последствием которого явилось идеалистическое мировоззрение.

Адекватный обзор ведической литературы с этой точки зрения представляет собой предмет для самостоятельного исследования. Здесь в наши намерения входит только отметить несколько бросающихся в глаза моментов, имеющих значение для понимания возникновения идеалистического мировоззрения.

4. КУЛЬТ «ТАЙНОЙ МУДРОСТИ»

В лежащем на поверхности хаосе философских тенденций Упанишад наиболее выдающиеся черты, которыми идеалистическое мировоззрение заявляет о себе, в общем вполне ясны. Мы имеем к ним ключ в папзваниях, избранных для текстов.

Слово *упанишада*, как предполагает его этимология и подтверждает его синоним *рахасьям*, означает «тайное знание», или «тайная мудрость». Это — тайна, потому что ее хранителями достойны быть только немногие избранные на протяжении всей эпохи. В то же время это знание считается в высшей степени важным, так как предполагается, что оно обладает своими собственными чудесными возможностями.

Все это дает нам некоторое представление об отличительных особенностях Упанишад. Их главная тема — знание, но знание не в обычном смысле слова. Это знание, доступное незначительному числу членов общества и сверх того, как предполагается, обладающее своей собственной таинственной властью.

В ведической литературе это нечто новое. Традиционный способ признания этого заключается в описании Упанишад как нового ответвления ведической литературы, представляющего ее «ветвь знания», или *джняна-канда*. Концепция познания приобретает в Упанишадах совершенно новое и в некотором роде чудесное значение⁷.

Но этот упор на могущество знания не должен быть неправильно понят. Это не то, что подразумевает Бэкон, когда говорит, что улучшение человеческого разума и улучшение его участи — одно и то же. Знание, которое так высоко ценится в Упанишадах, вовсе не нацелено на более глубокое проникновение в суть природы, выступая как основа для максимально полного господства над ней. Оно не подразумевается и в качестве руководства к какой-либо линии действий, ведущей к желаемому результату. Предполагается как раз наоборот — знание само по себе выполняет все желания, т. е. выполняет их немедленно, непосредственно и автоматически. Как мы должны понимать такую веру?

На это существует только один ответ. Эта вера по существу магическая. Типичный способ выражения этой магической веры в Упанишадах следующий: «Тот, кто знает это, достигает полной жизни, живет долго, становится великим в потомстве, великим в скоте, великим в слове». Коль скоро это вера в магию, то в ней нет ничего нового в ведической традиции. Эта вера весьма очевидна в «Атхарваведе» и «Яджурведе», она приобретает наиболее

⁷ H u m e TPU Intro., 58—59.

гротескную форму в Брахманах. Будучи приложением к Брахманам, Упанишады не перерастают веры в магию. Это уже обсуждалось Эджертоном в его замечательной статье «Упанишады: к чему стремятся и почему?»⁸.

Однако Эджертон не обсуждает другой важный момент. Несмотря на то что магическая вера перекочевала в Упанишады, в этих текстах есть нечто поразительно новое. В раннем пласте ведической литературы концепция метафизической мудрости отсутствует. Отсюда там не поднимается вопрос относительно взгляда на нее как на обладающую магическими возможностями. Другими словами, в ранневедический век существует вера в возможности магии. Но это вера в магические возможности ритуальных актов. В Упанишадах эта вера явно вытесняется. Теперь это вера в магическую действительность тайной мудрости, от которой эта литература получила свое название.

Если живучесть веры в магию указывает на то, что мыслители Упанишад не переросли полностью убеждений своих предков, то замещение этой веры верой в тайную мудрость указывает на новый теоретический характер века. Решающим в отношении Упанишад является фетиш тайной мудрости. В него впиталось все, что еще сохранилось от ранних идей и воззрений. В изменившихся условиях существования мыслители Упанишад обнаруживают, что запас воззрений их предков оказывается не соответствующим их собственным целям, как бы ни была сильна зависимость от него в других отношениях. Таким образом, хотя в целом ряде отрывков выражается великое благоговение перед древними компиляциями, или *самхитами*, другие места из Упанишад многословно утверждают, что простое знание *самхит* недостаточно для нового поиска метафизической мудрости. Примером последних служит известная история о Нараде и Санаткумаре. Нарада приходит к мудрецу Санаткумаре и объявляет, что в сумму знаний, которыми он уже владеет, входят «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа». Явно не удовлетворенный этим, он хочет быть посвященным в тайную мудрость Санаткумары. И первое, что сообщает ему философ, — это то, что все эти ветви знания — включая знание четырех древних компиляций — «простые имена» (*намам*); они обладают не более чем номинальной ценностью.

⁸ Edgerton JAOS 1929. 97 ff.

5. ФИЛОСОФИЯ И ЗНАТЬ

Кто этот ведический философ, обладающий смелостью объявить, что «Ригведа» и прочее — простые имена? Мы не знаем точного ответа. А. Б. Кит считает, что это просто мифический мудрец из Упанишад⁹. Но это слишком неопределенно. Упанишада, которая рассказывает историю Санаткумары, заявляет: «Люди называют его Сканды, да, они называют его Сканды» (ЧУ VII 26.2). В индийской мифологии Сканды — бог войны. Значит ли это, что Санаткумара принадлежит к классу знатных воителей? Хочет ли Упанишада, чтобы мы связали новую знать с новым теоретическим характером века?

Свидетельство относительно Санаткумары само по себе может быть слишком слабым, чтобы доказать такую возможность. Но такая возможность существует, и ее нельзя легко исключать. Кит подытоживает это следующим образом: «В «Чхандогье Упанишаде» (V 11—24) пять ученых брахманов жаждут узнать у Уддалаки Аруни сущность *атмана вайшванары* (т. е. всечеловеческого *атмана*.—Ред.); он сомневается в своей способности объяснить это, и в результате все шестеро отправляются к царю Ашвапати Кайкея, который дает им наставление, предварительно продемонстрировав неточность их знания. В повествовании, которое сохранено в «Брихадараньяке Упанишаде» (II 1) и «Каушитаки Упанишаде» (IV), Гарга Балаки, ученый, берется объяснить сущность *брахмана* царю Аджаташатру из Каши: он предлагает двенадцать точек зрения — в «Каушитаки» шестнадцать, — каждая из которых несовершенна, а царь затем объясняет ему, что такое *атман*, при помощи принципа глубокого сна, предваряя свое поучение замечанием, что для брахмана является нарушением правила обращаться за поучением к кшатрию. Другая легенда в «Чхандогье» (I 8—9) показывает брахманов, слушающих наставление царя Праваханы Джайвали о сущности эфира как исходной основы всех предметов... Менее важен тот факт, что брахман Нарада представлен в «Чхандогье» как получающий информацию от Санаткумары, позже ставшего богом войны, который сообщает первому, что все ведическое знание — простое имя. Знаменитый текст относительно переселения душ передается Праваханой Джайвали Аруни с замечанием, что никогда прежде брахманы

⁹ Keith VI II 422; RPVU 495.

не располагали этой информацией, которая оставалась исключительно монополией кшатриев. В третьей версии этого события, приводимой в «Каушитаки Упанишаде», царь — Читра Гангьяяни»¹⁰.

Что подразумевают все эти легенды? Кит склонен рассматривать их как «составную часть изысканной и эффективной лести»¹¹ жрецов, составлявших Упанишады, по отношению к царям. Это весьма поверхностный подход к материалу Упанишад. Другой вид непонимания того же самого заключается в прямом принятии на веру легенд из Упанишад. Это делают те, кто утверждает, что философия Упанишад — порождение касты кшатриев. Как бы там ни было, даже предполагая, что легенды сообщают серьезную информацию, остается фактом то, что, пожалуй, за исключением доктрины о переселении души¹², теоретические инновации, приписываемые царям и знати, в целом вторичны по важности. По сравнению с ними спекулятивные построения, приписываемые такому мыслителю, как Яджнявалкья, гораздо более впечатляющи. Но Яджнявалкья — жрец, а не представитель знати. И это быстро ниспровергает теорию кшатрийского происхождения Упанишад в том смысле, в каком она обычно предлагается. Это, однако, не свидетельствует против факта, связывающего знать с новой философией, ибо без патронажа знати даже Яджнявалкья не смог бы предаваться философствованию. Вопрос не в том, как много цари и знать непосредственно вкладывают в философскую деятельность эпохи. Вопрос больше в том, что без учета их политической и финансовой поддержки идеализм Упанишад не поддается адекватному пониманию. Это лучше всего иллюстрируется примером с Яджнявалкьей.

6. МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ ИДЕАЛИСТОВ

Тайная мудрость эпохи, как мы видели, наделяется своей собственной наичудеснейшей властью. Эта власть так велика, что обещает не только такие мирские вещи, как скот, потомство и слава; она даже может вселить уве-

¹⁰ Keith RPVU 493.

¹¹ Keith & Macdonell VI 206.

¹² Упанишады непрерывно утверждают, что эта доктрина — характерный вклад знати в философию Упанишад (ЧУ V 3; БУ VI 2; КауУ I).

ренность в том, в чем не может вселить уверенность ничто другое.

В часто цитируемой легенде из Упанишады Яджнявалкья — собирающийся оставить мирскую жизнь — хочет разделить все имущество между двумя своими женами — Катьяяни и Майтрей.

Тогда Майтрей сказала: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатства, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет?» — «Нет, — сказал Яджнявалкья. — Какова жизнь наделенного имуществом, такой стала бы и твоя жизнь. Ибо нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства».

Майтрей сказала: «Что я буду делать с тем, от чего все равно не стану бессмертной! Поведай мне, блаженный, то, что ты знаешь о бессмертии» (БУ IV 5.3—4).

Это приводит в восторг философа, и он посвящает жену в тайное знание, которым обладает сам.

Часто подчеркивается важность этой истории для иллюстрации новой позиции философа из Упанишад. И это правильно. Значительное число других отрывков из Упанишад утверждает, что тайное знание эпохи обеспечивает бессмертие (ИУ 11; МайУ VII 9; АУ IV 6; КауУ II 14; КеУ 12; ЧУ I 4.5 и т. д.). Но история Яджнявалкьи должна быть осмыслена полностью.

Для обозначения понятия «бессмертный» в ней используется слово *амрита*. Ранние поэты Ригведы, несомненно, знают это слово. Но они используют его риторически, обычно для описания эйфории, вызванной возбуждающим напитком *сома* (РВ I 43.9; I 84.4; VIII 48.12; IX 3.1; и т. д.). Но никогда не приходят им в голову ни идея «тайной мудрости», ведущей к бессмертию, ни идея «передачи собственности» в смысле Упанишад. Причины этого весьма просты. Они не имеют собственности, подобно Яджнявалкье¹³, и, следовательно, не располагают возможностью отправлять культ тайной мудрости.

Мы сейчас увидим, откуда поступает эта собственность философа. Но каков бы ни был ее источник, он, совершенно очевидно, освобождает его от проблемы содержания самого себя за счет собственного физического труда. Как может он, не будучи освобожденным подобным образом,

¹³ Песнопения в восхваление даров (*дана-стути*) весьма поздние и не доказывают наличия сколь-нибудь имущего класса в ранневедический период.

посвятить себя культу чистого сознания? Основным требованием для этого является досуг, достаточный для этой цели. Пренебрежение к вердикту практики, от которого жизненно зависит идеалистическое мировоззрение на протяжении всей его индийской карьеры, возможно для философа только в том случае, если он освобожден от основной обязанности практической жизни; короче, в том случае, если ему гарантировано существование праздного класса.

Материальные условия, в которых живут ранневедические поэты, наоборот, не позволяют этого. С их сравнительно слабой властью над природой их не может не преследовать проблема физического выживания — проблема, которая решается в древнем обществе в основном путем коллективных усилий. Посвящение нескольких избранных в коллективе занятиям чистой спекуляцией еще не представляется объективно возможным, потому что коллектив не производит достаточного излишка, чтобы содержать их. В ранних слоях «Ригведы» песнопения, возвышающие коллективный труд общины, фактически бесчисленны. Я уже неоднократно приводил некоторые из них ¹⁴.

В Индии времен Упанишад, т. е. в новообразовавшихся государствах индо-гангской долины приблизительно VIII и VII веков до нашей эры, дела обстоят уже иначе. Налицо значительный прогресс в контроле над природой, в основном благодаря введению в известных масштабах железных орудий и усовершенствованной техники сельского хозяйства и ремесел в дополнение к скотоводству. Труд человека приобретает способность производить гораздо больше, чем необходимо для простого поддержания его жизни. В то же время продукты труда не поступают непосредственно производителям, или, как говорят ранневедические поэты, не «распределяются» среди соплеменников. В действительности же это действие по разделу настолько важно для ранних поэтов, что в их мифологическом воображении оно поднято до статуса настоящих божеств. Они называют этих божеств Бхага и Анша, буквально «доля» ¹⁵. В Индии времен Упанишад, однако, общество разделено на правящий класс и трудящийся класс. Первый, состоящий в основном из царей и знати, узурпирует излишки, производимые последним. Раннеиндийский законодатель хочет дать

¹⁴ Ч а т т о п а д х я я ЛД, гл. 8.

¹⁵ Там же, 566 и далее.

рационалистическое объяснение этому свершившемуся факту. Описывая идеальный образ жизни царя или аристократа, он говорит:

«Но он должен всегда обращать особое внимание на получение этих поборов. Он будет жить за счет излишка» (Гаутама ДС X 29—30).

Накопление этого излишка делает их чрезвычайно богатыми по понятиям эпохи. Опираясь на этот излишек для содержания себя на широкую ногу, они приобретают весь жизненный досуг, чтобы предаваться культу чистого сознания и патронировать ему. Цари, окруженные льстецами (*раджанья бандху*), часто описываются Упанишадами как проявляющие весьма острый интерес к философским диспутам. Но это не означает, что они обладают монополией на «тайную мудрость». За пределами круга знати есть лица с исключительными дарованиями, претендующие на более глубокую мудрость, наделенную более впечатляющей властью.

Таким лицом является знаменитый Яджнявалкья.

Привлеченный магической силой мудрости, а кроме всего, пожалуй, слухом, что его мудрость гарантирует даже бессмертие или спасение от смерти, один из процветающих царей эпохи, Джанака из Видехи, просто горит желанием передать значительную часть своего собственного состояния философу в качестве платы за посвящение в его тайную мудрость. Не будучи непосредственным получателем излишка, Яджнявалкья становится участником в его доле.

Ничто не привлекает царей больше, чем перспектива преодоления смерти или достижения бессмертия. Это в своей основе тот же самый соблазн, который вынуждает фараонов Египта растрачивать колоссальные богатства на постройку пирамид. По сравнению с ними цари небольших государств времен Упанишад обладали меньшим богатством. Но дело не в этом. Дело в том, что и для этих царей соблазн преодоления смерти непреодолим. Они платят за него сообразно своим средствам.

Все это не означает, что для Яджнявалкьи и его коллег обещание бессмертия, гарантированное их тайной мудростью, непременно было частью торговой сделки. Оно вполне могло быть частью их воображения. Но воображение это или нет — оно оплачивается. И поскольку оно оплачивается, оно может освободить философа от проблемы содержания самого себя за счет собственного труда. Оно

даже даёт Яджнявалкье возможность накопить значительное состояние, которое он хочет распределить перед уединением. Ему представляется вполне логичным сказать жене, что это состояние не гарантирует бессмертия, что бессмертие гарантируется только тайной мудростью. А как бы иначе согласился его патрон так высоко оплачивать его за посвящение в тайную мудрость? Он, однако, не добавляет, что, хотя это состояние и не гарантирует бессмертия, оно может гарантировать и гарантирует досуг для отправления культа чистой мудрости. Без солидной поддержки материальным богатством — главным даром его патрона — альтернативой для него был труд ради собственного существования. С жизнью же в труде его философия чистого созерцания не согласуется. С этой точки зрения его имущество не в такой уж степени не связано с его мироотрицающей философией, как он хочет убедить свою жену.

Таким образом, для понимания Яджнявалкьи и его философии необходимо принять к сведению имеющееся у него состояние и познать его источники. Откуда оно приходит? Упанишады ни в коей мере не скрывают этого. Вот типичное описание общих декораций для его философских рассуждений:

«Джанака, царь Видехи, сидел, давая аудиенцию.

Тогда приблизился Яджнявалкья.

Джанака сказал ему: «Яджнявалкья, чего ради ты пришел — желая скота или тонких вопросов?»

«За тем и за другим, о царь», — сказал Яджнявалкья» (БУ IV 1.1).

Мы сейчас увидим, почему во времена Упанишад материальное благосостояние измерялось в основном скотом. Итак, этот великий философ-идеалист со своим жгучим презрением к материальному миру не проявляет ни малейших колебаний в признании того, что он заинтересован не только в философии, но также и в плате за нее. Метафизически скот — как и все остальное в мире — без сомнения, нереален. Но он не должен игнорироваться, потому что без него метафизику не гарантирована жизнь в качестве одного из представителей праздного класса, предоставляющая ему возможность плести отрицающую мир философию.

Яджнявалкье, таким образом, предъявляется вопрос гораздо более серьезный, чем относительно его теоретической последовательности. Индийскому идеалисту еще слишком рано изобретать трюк различения между чисто

условной истиной практической жизни (*вьявахарика*, или *самврити-сатъя*) и истиной в ее высочайшем метафизическом смысле (*парамартхика-сатъя*). Яджнявалкья не говорит, что скот, хотя и абсолютно нереален, реален только для практической жизни. По сравнению с поздними идеалистами он достаточно простодушен и признает, что заинтересован и в скоте тоже, каким бы ни был его изначальный метафизический статус. Как же, действительно, он может быть полностью серьезен в обсуждении утонченных вопросов о продольном расщеплении волоса, не будучи обеспеченным материальными средствами для этой цели? Так как он не принадлежит к классу участников в присвоении излишка, создаваемого непосредственными производителями, ему приходится зависеть от доли изъятого излишка, которую он рассчитывает получить от царя. А царь в свою очередь только жаждет предложить ему материальное богатство, в котором тот нуждается, поскольку его мудрость обещает само бессмертие. По окончании каждого философского диспута царь предлагает ему в дар тысячу коров и быка — большого, как слон, — весьма значительное состояние для эпохи Упанишад.

В заключение последнего диспута Яджнявалкья объявляет: «Поистине, Джанака, ты достиг бесстрашия»... Джанака, (царь) Видехи, сказал: «Пусть бесстрашие придет к тебе, Яджнявалкья. Ты, почтенный, учишь нас бесстрашию. Поклонение тебе! Вот жители Видехи и вот я (у твоих ног)» (БУ IV 2.4).

Бесстрашие означает отсутствие страха смерти. Перед тем как перейти к рассмотрению того, как философия чистого духа Яджнявалкьи вселяет такую уверенность в царя, постараемся уточнить наше представление относительно осведомленности Яджнявалкьи — хотя и в своем роде — в материальном базисе идеалистической философии.

Если Яджнявалкья и величайший идеалистический мыслитель Упанишад, то он одновременно и наиболее жаждущий денег мыслитель эпохи. Он неоднократно выступает с весьма поразительным признанием, что, относясь уважительно к метафизикам, стремящимся к абсолютной реальности, он превыше и сверх всего заинтересован в обладании коровами. Он так выражает это: «Мы склоняемся перед мудрейшим брахманом, но и желаем иметь коров» (ШБ XI 6. 3.2; БУ III 1.2).

Легенда, в которой встречается это замечание, возвращает нас к той же самой обстановке философской дискус-

сии, о которой мы только что упоминали. Джанака, царь Видехи, после совершения жертвоприношения расточает дары принимавшим в нем участие жрецам. Естественно, что это в большом количестве привлекает их ко двору. Царь хочет выяснить, кто среди этих жрецов обладает наивысшей мудростью. Для этого он помещает тысячу коров с десятью кусочками золота, привязанными к рогам каждой, в огороженное место и объявляет, что мудрейший из жрецов должен увести их. Пока другие жрецы пребывают в нерешительности, Яджнявалкья просит своего ученика увести их от его имени. Это приводит в ярость других жрецов. Почему же Яджнявалкья считает само собой разумеющимся, что он мудрейший среди них? В ответ на это философ выступает с только что процитированным заявлением. Он уважительно относится к метафизике, но он также осознает необходимость материального богатства.

Но другие жрецы хотят, чтобы он доказал свое превосходство в философии. Поэтому они начинают задавать ему вопросы. Знаменательно, что их первый вопрос — знает ли он секрет бессмертия? «Яджнявалкья, все это объято смертью, все подвержено смерти. Как может приносящий жертву полностью освободиться от объятий смерти?» (БУ III 1.3.).

Упанишады заверяют нас, будто Яджнявалкья единственный знает ответ на это. Каков же ответ? Метафизическое рассуждение, приписываемое ему, весьма длинно. Его основной смысл — постепенное раскрытие идеалистического мировоззрения. Как же это мировоззрение предполагает преодолеть смерть и обеспечить бессмертие? Существует только один способ сделать это, и он заключается в том, чтобы устранить из царства реальности физический мир как таковой, а вместе с ним и физические факты рождения и смерти. Как утверждает Яджнявалкья, душа как чистое сознание и блаженство — единственная реальность. Будучи абсолютно не оскверненной чем-либо материальным, она по своей природе чужда того, что предстает перед глазами смертного как рождение и смерть. Эта смерть, как и рождение, абсолютно нереальна. Как может тот, кто знает это, подвергаться в дальнейшем страху смерти?

Это не гарантия от смерти, перед которой философ бессилен, как любой другой смертный. Но это способ вызвать субъективную перемену в себе самом, которая поможет преодолеть, хотя и только в мечтах и воображении, ощущение смерти и страх перед ней.

Знаменательно, что, осознавая в некотором роде материальную основу своего идеализма, Яджнявалкья, рассуждая о бессмертии, ни на минуту не забывает о своем патроне. Он заявляет, что бессмертие, о котором он говорит, может быть достигнуто не только метафизиком, знающим, что абсолютная реальность — это чистый дух, но и его патроном, дарами которого метафизик кормится.

«Дух, рожденный (однажды), не рождается (вновь), ибо кто породил бы его снова?

Брахман (который) — познание и блаженство — высшая опора охотно приносящего дары, (А также) твердо стоящего (рядом с *брахманом*) и знающего его» (БУ III 9.28).

По крайней мере один пункт этой декларации вызывает удивление и нуждается в некотором обсуждении. Жертвователь и философ достигают одной и той же цели. Необходимо добавить, однако, что они достигают ее различными путями. Философ создает для жертвователя иллюзию бессмертия. Жертвователь создает для философа материальные условия для сотворения этой иллюзии.

Эти условия вкратце — условия социального паразитизма, который убивает в философе желание вопрошать природу, принуждает его сознание к полному сосредоточению на самом себе и делает из него философа чистого духа, для которого смерть так же бессмысленна, как и рождение.

Для понимания нами источников идеализма этот паразитизм философа имеет решающее значение. Один из способов оценки его — это наличие конкретного представления о материальном имуществе философа. Некоторые ключи к разгадке этого сохранились в Упанишадах, с ними и начнем.

Согласно только что процитированной «Брихадараньяке Упанишаде», ученик Яджнявалкьи уводит для него тысячу коров с десятью *пада* золота на рогах у каждой. В следующем отрывке из той же самой Упанишады царь Джанака, испытывающий благоговейный трепет перед завораживающими дыханием полетами чистого разума Яджнявалкьи, четырежды предлагает ему «тысячу коров и быка, большого, как слон» (БУ IV 1.13; IV 1.5; IV 1.6; IV 1.7). Это сопровождается еще одним описанием в том же тексте, в котором этот же философ получает от того же жертвователя по той же причине пять тысяч коров, партиями по тысяче (БУ IV 3.14; IV 3.15; IV 3.16; IV 3.33; IV 4.7).

Затем следует уже упоминавшееся событие — философ хочет распределить свое имущество между двумя женами — Катьяни и Майтреи.

Логическая последовательность, выдержанная в тексте, не должна ускользнуть от нашего внимания. Текст рассказывает нам об ощущении философом необходимости раздела имущества только после описания процесса накопления последнего.

Постараемся внести ясность в отношении накопленной собственности. Если не принимать во внимание данные других отрывков, три, о которых мы только что упомянули, рассказывают нам о количестве в десять тысяч коров, не говоря о десяти тысячах *пада* золота. Но это только элементарная арифметика, и, чтобы мы не были введены ею в заблуждение, Упанишады сообщают нам также о больших, как слоны, быках. Кроме того, коровы, полученные жрецом-философом, размножаются. В другой Упанишаде мы встречаем приблизительный подсчет степени этого размножения. Сатьякама Джабала, желая изучить тайное знание, отправляется к Харидрумате Гаутаме.

«И, посвятив его в ученики, он отобрал сотни тощих, слабых коров и сказал: «Следуй, дорогой, за ними».

(Сатьякама) сказал, погоняя их: «Я не вернусь назад (пока их не станет) тысяча».

Так он жил в отдалении несколько лет. Когда же те (коровы) умножились до тысячи, то бык обратился к нему: «Сатьякама!» — «Да, почтенный», — ответил он. «Нас стала тысяча, дорогой. Отведи нас в дом учителя»» (ЧУ IV 4.5—IV 5.1).

Если эта степень прироста удовлетворяет калькуляции Упанишад в одном случае, нет причины, почему она не может быть приложена в другом. Десять тысяч коров, полученных Яджнявалкьей только в соответствии с тремя отрывками из «Брихадараньяки Упанишады», в скором времени предположительно превратятся в двадцать пять тысяч. Не требуется много времени, чтобы двадцать пять тысяч умножились до 62 500 и т. д.

Без сомнения, слишком много разговоров о коровах. Почему Упанишады позволяют это? Кит отвечает: «Очевидно, что скот, а не земля был реальной основой богатства, так же как в Ирландии, Италии (ср. *пекуния*), Греции и т. д. Скот мог использоваться и использовался индивидуально, а земля не была предоставлена в свободное распоряжение человека. Во всяком случае, несомненно,

что могло потребоваться разрешение семьи или коммуны»¹⁶.

Таким образом, допуская, что Упанишады не хотят, чтобы мы смотрели на жреца-философа как на представителя земельной аристократии, мы не сомневаемся, Упанишады хотят, чтобы мы считали его исключительно богатой личностью — подлинным аристократом эпохи. Кроме того, вопрос с землей не должен полностью исключаться, поскольку остается физическая проблема размещения скота. Как жрец-философ решает эту проблему?

Какой бы ни была система земельных владений в Индии времен Упанишад, в этих текстах имеются совершенно безошибочные упоминания о пожаловании деревень царями и знатью хранителям тайной мудрости (ЧУ IV 2.4; ср. КауУ II 1 и II 2). Более явно мы читаем об этом в палийской канонической литературе буддистов, которая дает нам представление о социальных условиях, близких ко времени Упанишад.

Мы не читаем в «Брихадарапьяке Упанишаде» о каком-либо пожаловании земли Яджнявалкье. Но предположительно он имеет несколько деревень или по крайней мере достаточно обширных участков для размещения своих постоянно размножающихся тысяч коров. А если это верно, то дальнейшее предположение заключается в том, что он нуждается в соответствующих мероприятиях по обеспечению безопасности такого громадного богатства.

Это ведет нас к описанию в «Амботтха-сутте» процветающих брахманов, данного Буддой, — брахманов, которые «при помощи людей с длинными мечами обеспечивают себе охрану в укрепленных городах, обнесенных рвами, с опущенными перед воротами решетками»¹⁷.

Картину паразитизма жреца-философа нетрудно реконструировать. Именно в этом паразитизме находится ключ к его отрицающему мир идеализму.

Даже Будда склонен рассматривать этих новых паразитов — процветающих брахманов своего времени — как следствие упадка скромного морального величия древних ведических поэтов. Он спрашивает одного из них:

«Но если так, Амбаттха, те древние поэты (или провидцы)... авторы стихов... древний облик слов которых так пропет, произнесен или сочинен, что сегодняшние брахма-

¹⁶ Keith VI 100.

¹⁷ См.: Rhys Davids DB II 130.

ны все время поют и повторяют их... на основании их ты должен бы быть провидцем или приблизиться к этому состоянию? А теперь что думаешь ты, Амбаттха? Что услышал ты, когда брахманы, старые и совсем престарелые, твои учителя и их учителя разговаривали между собой — разве эти древние поэты, чьи песнопения ты поешь снова и снова и повторяешь, разгуливали выхоленными, умащенными благовониями, украшенными до самых волос и бороды, увешанными гирляндами и драгоценными камнями, одетыми в белые одеяния, в полном владении и обладании пятью чувственными наслаждениями, как ты и твой учитель также делаете теперь?»¹⁸.

Будда, несомненно, трансформирует действительность ограниченной власти над природой древних ведических поэтов в романтическую картину их великого аскетизма. Первобытные поэты на самом деле не столь аскетичны, как он хочет их нам представить. В то же время Будда, несомненно, прав в том, что эти древние поэты живут жизнью совершенно отличной от паразитической жизни их поздних последователей. Поэтому философия чистого духа идеалистов Упанишад едва ли имела бы какой-либо смысл для них.

7. ПРИМИТИВНЫЙ ПРОТОМАТЕРИАЛИЗМ ДРЕВНЕВЕДИЙСКОГО ПЕРИОДА

Среди позднейших индийских философов адвайта-ведантисты относятся к тем, кто основывает свои взгляды исключительно на идеализме Упанишад. Они считают, что подходящим описательным эпитетом для их философии служит шарирака-миманса, или философия *шарирака*. *Шарирака* означает тело, которое нечисто¹⁹. Идеализм Упанишад назван так потому, что это философия чистого духа, или души, которая в значительной степени, к неудовольствию идеалистов, остается лишенной свободы, находясь в оскверненном теле. Лежащая в основе идея сразу напоминает о греческом идеалисте Платоне, который, испытывая отвращение к телу как темнице души, доходит до крайности, описывая желание смерти как единственно истинное расположение духа философа. За несколько веков до

¹⁸ Ibid., 129.

¹⁹ Слово *шарирака* образовано из слова *шарира*, или тело, путем добавления суффикса *кан*, который придает унижительный оттенок.

Платона Яджнявалкья тоже дает завидное описание умирающего человека, который при этом освобождается от оков оскверненного тела и обманов органов чувств. Очень соблазнительно процитировать здесь по несколько строк этих двух выдающихся идеалистов древности и увидеть, насколько характерно сильное презрение к телу для древнего идеалистического мировоззрения. Платон утверждает:

«...Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этого, как мы утверждаем, — истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! ...Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такою массою всевозможных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить... И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом.

Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же — только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела»²⁰.

Такова философия *шарирака* древней Греции. Способ, которым выражает это Яджнявалкья, направлен на то, чтобы дать завидное описание умирающего человека — завидное потому, что, умирая, он постепенно освобождается от оков тела:

«Став единым [т. е. став *атманом*, духом. — *Ред.*], он не видит, — так говорят.

Став единым, он не обоняет, — так говорят.

Став единым, он не пробует на вкус, — так говорят.

Став единым, он не разговаривает, — так говорят.

Став единым, он не слышит, — так говорят.

Став единым, он не мыслит, — так говорят.

Став единым, он не осязает, — так говорят.

Став единым, он не познает, — так говорят.

²⁰ Платон Федон 66.

Верхушка его сердца начинает сиять. Этим светом сам выходит наружу из глаз ли, из головы ли или из другой части тела. За ним, после того как он выходит, выходит жизнь. За жизнью, после того как он выходит, выходят все дыхания. Он становится единым с рассудком...» (БУ IV 42).

Вот вкратце важная черта древней философии чистого духа. Это философия наиболее сильного презрения к телу, такого сильного, что она доходит до восхваления смерти как величайшего мыслимого блаженства. Парадоксально, что этот культ смерти изобретен в качестве философии, гарантирующей бессмертие. Эта комбинация противоположностей вполне возможна, потому что в философии чистого духа рождение такая же фикция, как и смерть.

Для понимания развития ведической мысли необходимо отметить, что философский взгляд, подобный этому, никогда бы не пришел в голову ранневедическим поэтам, которые считают, что нет ничего важнее, чем обеспечение тела пищей и питьем. И это чувство настолько глубоко, что оно заставляет их относиться к пище, называемой *питу*, как к одному из своих божеств. Способ, которым они приносят восхваление этому божеству, хотя и примитивный, но также и весьма освежающий, особенно когда мы возвращаемся к нему после патологических спекуляций о желательности смерти. Мы цитируем в приблизительном пересказе часть песнопения в хвалу пище из «Риг-веды»:

«Вкусная пища, медовая пища, мы приветствуем тебя; будь нашим защитником. Приди к нам, благотворная еда, мы приветствуем тебя; будь нашим защитником. Приди к нам, благотворная пища — источник наслаждения, друг уважаемого и не имеющая врагов. Твои ароматы, о пища, рассеиваются по всем сторонам по мере того, как ветер разлетается по небу. Эти люди, о пища, которые тебя раздают, о наисладчайшая пища, которые вкушают тебя и твои соки, разрастаются, как ты... Мысль могущественных богов, о пища, устремлена на тебя... О пища, богатство, которое напоминает горы, ушло к тебе. О сладкая, слушай нас и будь доступна поглощению. И поскольку мы наслаждаемся изобилием вод и растений, пусть поэтому, о тело, ты станешь упитанным. И поскольку мы наслаждаемся напитком *сома*, смесью тебя с кипяченым молоком и отваренным ячменем, о тело, пусть ты станешь тучным» (РВ I 187).

Особенно поразителен последний повтор: *vaṅaṇe nivā it bhava* — «О тело, пусть ты станешь тучным».

Это, конечно, не философская позиция, да и нет никаких претензий на нее. Но это свидетельство не должно игнорироваться. Этот отрывок представляет теоретический настрой, полностью противоположный философии *шарирака*, этот настрой отнюдь не является исключением, он скорее типичен для древних песнопений «Ригведы».

Заманчиво поставить здесь еще один вопрос.

В позднейшей индийской философии наиболее откровенных материалистов называют *локаятиками* или *чарваками*. В соответствии с их взглядами не существует ничего, называемого душой, вне и помимо тел. Их презируют всевозможными способами. Один из этих способов — сказать, что само имя *чарвака* указывает на вульгарность их философии. Предполагается, что оно происходит от корня *чарв*, означающего есть, или жевать. Эти философы называются чарваками, потому что, не зная какого-либо возвышенного идеала, они заботятся только о пище и питье.

Подобная этимология имени, вероятно, выдумана. Но, даже признавая это, мы не можем избежать простого вопроса. Какая из позднейших философских позиций — *чарвака* или *шарирака* — соответствует основному теоретическому настрою ранневедических поэтов? Существует только один ответ, ибо поэты впадают в экстаз по поводу пищи из-за той основательной причины, что она делает тело упитанным. Можно представить древних поэтов, разделяющих философию *чарвака*, но не *шарирака*. Это одна из причин, по которой в другом месте я старался описать древнюю ведическую мысль как содержащую примитивный прото-материализм²¹. Именно на ее руинах позднее возникает идеалистическое мировоззрение.

8. ИЗНАЧАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО МУДРОСТИ И ДЕЙСТВИЯ

Теперь остается обсудить только один момент. Чем объясняется различие в теоретическом настрое ранневедических поэтов и идеалистов Упанишад?

По сравнению с идеалистами Упанишад поэты «Ригведы», без сомнения, неискушенные люди. Набор их идей весьма беден; их способность к умозрительному осмысле-

²¹ Чаттопадхьяя ЛД, гл. 8.

нию настолько ограничена, что они в состоянии лишь воображать божеств в явлениях, недоступных их понятию. Смысл окружающего и рассуждение с целью ответить на вопросы, касающиеся истины и действительности, — нечто находящееся за пределами их умственного горизонта. Естественно, они даже толком не осведомлены о таких вопросах, не говоря уже об ответах на них. Философы Упанишад намного опередили их. Для них эти вопросы приобретают огромную важность, и они пытаются ответить на них на основании свидетельств и доводов, какими бы несовершенными те ни были.

Все это лежит вполне на поверхности. Но не отвечает на вопрос, который мы поставили. Это вопрос не о *богатстве* мысли, но скорее о ее *генеральном направлении*. Направленность на жизненные блага ранневедической мысли по сравнению с мыслью Упанишад легко понятна. Но дело в том, что в идеализме Упанишад мы видим не только прогресс мысли, но и опасный поворот, совершенный ею. Вместо развития более совершенных средств познания действительности идеалисты с их помощью стремятся заклеить объекты познания. Их путь познания становится враждебным тому, что познаю, т. е. что известно через опыт и приложения разума. У поэтов «Ригведы» не обнаруживается той враждебности познания к познаваемому миру — каким бы ограниченным ни был круг их опыта и какой бы слаборазвитой ни была их возможность приложения разума.

Короче говоря, генеральное направление мысли ранневедических поэтов иное. Как объяснить это?

Мы пытались понять генеральное направление мысли идеалистов Упанишад в терминах их культа тайной мудрости, отчужденной от действия. Это понимание получит негативное подтверждение, если мы сейчас сможем увидеть, что отсутствие такого генерального направления мысли у ранневедических поэтов находится в определенном соотношении с отсутствием в их сознании какого-либо отделения мудрости от действия.

Существует ли это негативное подтверждение?

Оно существует, и уникальное преимущество ведической литературы заключается в том, что она дает нам возможность его увидеть. Составленная за период в тысячу или более лет, она сохраняет строгую последовательность внутреннего развития. От Упанишад, или конца Вед, мы можем двинуться обратно, к ранним слоям ведической

литературы. Когда мы делаем это, мы видим проблеск — каким бы далеким и тусклым он ни был — по крайней мере пережитков примитивного прошлого, качественно отличного от прошлого времен Упанишад. Особенно важно то, что это дает нам возможность увидеть — основываясь все время на определенных литературных документах — как общество Упанишад, возникающее на руинах древней недифференцированной общности, так и мыслительный настрой идеалистов Упанишад, возникающий на руинах древнего мыслительного настроения, который, пожалуй, лучше всего описывается как представляющий изначальный первобытнообщинный союз мудрости и действия. Мудрость, далекая от того, чтобы стать секретным достоянием нескольких избранных, еще не отделяется от действия. Следовательно, она не развивает какого-либо презрения по отношению к природе, с которой через деятельность общаются люди. В этом мы имеем ключ к примитивному протоматериализму ранневедического периода.

Я уже обсуждал в другом месте пережитки примитивной неразделенной общности в «Ригведе»²². Я постараюсь обсудить здесь некоторые пережитки изначального единства мудрости и действия в том виде, как они обнаруживаются в «Ригведе».

Умственный труд в своей наиболее возвышенной форме, известной этим ранним, долитературным поэтам, представляет собой устное сочинение песнопений, или, по их собственным словам, «создание стихов посредством рта» (РВ I 38.14). Однако для них это только ремесло, и его престиж лучше понимается на модели другого ремесла, так хорошо известного им, а именно ремесла плотника, сооружающего колесницу.

Для понимания общего теоретического настроения ранневедических поэтов этот момент представляет важность. Мы обсудим несколько свидетельств в деталях.

Темой целого гимна «Ригведы» является пьяный монолог Индры, военного вождя (РВ X 119). В нем описываются всевозможные великие подвиги, которыми Индра похвывается под влиянием *сомы*. Один из них — создание ведического песнопения есть дело столь красивое, как и сооружение плотником колесницы. Как говорит об этом Индра: *ахам тастева вандхурам парьячами хридаматим* (РВ X 119.5). Саяна, наиболее ортодоксальный ком-

²² Там же.

ментатор Вед, интерпретирует это как означающее акт «создания разумом» гимна таким же способом, как плотник сооружает колесницу. Это не может быть сказано тем, для кого физический труд — по сравнению с умственным — деградация.

Это свидетельство не может быть отброшено как всего лишь пьяный бред, потому что то, как Индра рассматривает здесь искусство поэзии, — повторяющийся мотив «Ригведы».

В песнопении в честь Индры поэт Пуручхепы говорит: «Эта песня сложена для тебя жаждущим богатства, подобно тому как плотник, наделенный мудростью (*дхирах*), создает колесницу» (РВ I 130.6). Прилагательное *дхирах* — «наделенный мудростью» в отношении плотника может нам показаться нешаблонным, потому что мы не привыкли ассоциировать мудрость с физической деятельностью. Мы представляем себе мудрого человека в основном как созерцателя, а не как ремесленника. Но древние поэты так не считают. Для них физическое мастерство само по себе признак мудрости. Мудрость еще только должна отделиться от действия в сознании ведических поэтов.

Чтобы не оставить никаких неясностей по поводу их отношения, эти поэты свободно используют слова *атакшам* и *атакшам* для обозначения стихотворчества. Эти слова, происшедшие от корня *такш*, «делать или создавать», относятся главным образом к ремеслу плотника. Именно этот корень дает ведическим людям слова со значением плотник — *такшан* и *таштр*²³.

В песнопении в честь Агни поэт говорит: «Я создал эту песню для тебя так же, как мудрый плотник создает колесницу» (РВ V 2.11). Использованное выражение — *ратхам на дхирах свапа атакшам*. В качестве описывающего искусство поэзии подобное выражение кажется необычным, особенно с точки зрения людей, для которых этот акт представляется преимущественно интеллектуальным. Но абсолютно то же самое выражение употреблено в другом песнопении — на этот раз в контексте, где Индре предлагаются вместе с только что сочиненными песнями одежда и колесница (РВ V 29.15). Еще в одном месте поэт говорит: «Пусть эти песни порадуют богов Ашвинов — песни, созданные нами (*такшама*), так же красивы, как и созданные плотником колесницы» (РВ V 73.10). Описывая

²³ Keith VII. 297 & 302.

свое собственное сочинение, другой поэт говорит: «Этот пространный гимн мой, сверкающий яркостью, движется к солнцу и приносит благоденствие людям. Я сочинил его таким же образом, каким плотник делает крепко построенную колесницу, подходящую для того, чтобы в нее впрягли коня» (РВ X 93.12).

Даже сегодня мы говорим «подчистить стихотворение». Древние поэты тоже говорят так. Например, поэт говорит: «*абхи тастева дидхайя манишам*» — «подобно плотнику, придать блеск песне» (РВ III 38.1). Саяна объясняет, что это означает придать блеск песне тем же образом, каким плотник заставляет блестеть кусок дерева, полируя его.

В соответствии с общим отношением, лежащим в основе всего этого, «Ригведа» представляет поэта как *кару* (РВ II 39.8; VIII 62.4; и др.). Происшедшие от корня *кри* — «делать», *кару* означают «делающий». Как делающий песнь поэт обладает не большим и не меньшим социальным престижем, чем любой другой, — плотник, работающий с деревом; врачеватель, исцеляющий от болезней; девушка, растирающая зерно на камне; мастер, изготавливающий стрелы из палок, камней и перьев. Такое же впечатление складывается и от часто цитируемой трудовой песни «Ригведы» (IX 112), которая, несмотря на содержащееся в ней описание разделения труда в обществе, постоянно толкует о его всеобщей гармонии.

Филологические свидетельства указывают, что в древности сколько-нибудь резкого различия между мудростью и деятельностью практически не было. Известно же древним поэтам своего рода изначальное единство обеих — обстоятельство, которое нелегко понять в связи с последующим состоянием дел. Вот несколько примеров.

В «Ригведе» мы встречаем явно необычное слово *вид-мананасах*. Лучше, наверное, перевести его как те, кто обладают «мудростью действия», или «знанием, которое также и умение» (технология—know how). Понятно, что оно используется в контексте как физического, так и умственного труда: колесницы с прекрасными колесами сооружаются с его помощью (РВ I 111.1) и оно также создает основу для ремесла поэта (РВ I 31.1).

Без сомнения, это весьма редкое в «Ригведе» слово. Оно встречается только дважды во всем обширном собрании. Но то же самое можно сказать и о некоторых других словах, имеющих более решающее значение. Ведические поэты употребляют их, чтобы обозначить иногда мудрость,

иногда действие. Такими словами служат *дхи*, *сачи*, *крату*. Они означают как мудрость, так и действие. Все это создает явную проблему для составителя «Нигханту», самого раннего глоссария ведических слов. Должны ли они быть помещены в списке «слов, означающих мудрость» (*праджня намани*) или в списке «слов, означающих действие» (*карма намани*)? Он решает проблему, помещая эти слова в оба списка (Нигханту II. 1 и III. 9).

Эти слова поэтому рассказывают свою собственную историю. Древними поэтами мудрость может рассматриваться как действие, а действие как мудрость. Они еще не осознают резкого различия между ними. Единственная мудрость, в которой они заинтересованы, — это мудрость практической деятельности. Хотя и примитивно, подобный подход отражает стремление к объединению теории с практикой. Между прочим, даже слово *майя*, которое в философии адвайта-веданты означает непостижимый принцип космической иллюзии, сохраняет в «Ригведе» смысл изначального единства мудрости и действия (там же).

Филологические свидетельства, подобные этим, напоминают о Древней Греции перед зарождением там идеалистического мировоззрения:

«До V века до нашей эры не противопоставление, но единство мысли и действия было превыше всего. В эпосе и лирике знание практично; *знать* означает *знать как*; мудрость все еще в действии и, следовательно, в способности действовать. Гераклит, первый из философов обратившийся к этой теме, предполагает как само собой разумеющееся, что *логос* и *софи* несут двойное значение истинного слова (и мысли) и верного поступка»²⁴.

С развитием рабства и вызванной этим деградацией физического труда как рабского по своей природе мудрость хочет освободиться от своих старых связей с деятельностью и, следовательно, от материального мира, с которым человек взаимодействует посредством действия. Эта тенденция наиболее ярко проявляется у Платона:

«Для Платона мудрость означала знание не природы, но сверхприроды, состоящей из идей... Что касается искусства — той власти управлять природой, постепенное приобретение которой человеком Демокрит считал равнозначным его выделению из животных, — оно было отнесено Платоном к своего рода темнице. Оно принадлежало к сфе-

²⁴ Vlastos—in: Farrington—in: PF 4.

ре мнения, вульгарному знанию раба, а не к истине философа»²⁵.

Аналогичное развитие имело место и в Индии, доходя до кульминации в идеализме Упанишад. В настоящий момент мы пытаемся исследовать подпочву этого идеализма. Искусство стихотворчества, как его понимают древние поэты, дает нам ключ к этому. Воспользуемся снова этим ключом (см. Брихаддевата II 82.4).

Нам известны имена нескольких женщин-поэтов, чьи сочинения входят в «Ригведу». Одну из них зовут Гхоша. Она заключает свою песню словами: «О Ашвины, я сочинила эту песню для вас тем же способом, каким Бхригусы создают колесницу» (РВ X 39.14). Хотя и в других словах, эта мысль неоднократно повторяется в «Ригведе»: мы сочиняем песнопения в честь Индры тем же способом, каким Бхригусы создают колесницу (РВ IV 16.20).

Кто такие Бхригусы, физическому мастерству которых с таким восхищением хотят подражать поэты? Комментируя гимны Гхоши, Саяна отвечает: «Вследствие их связи с деятельностью (*кармайогат*) к Рибхусам здесь обращаются как к Бхригусам». Ответ явно странен. Рибхусы — это группа ведических божеств, в то время как имя Бхригус «появляется в исторических описаниях для обозначения племени» (РВ VIII 3.9)²⁶. Почему связь с деятельностью должна породить в воображении комментатора подобную субституцию божеств членами племени?

Саяна не упоминает никаких оснований для этого, и нам остается лишь строить догадки. Одно из предположений заключается в том, что воображение комментатора пропитано ведической мифологией, в которой Рибхусы занимают необычное место. Первоначально они только люди, но постепенно они поднимаются до статуса божеств вследствие «их связи с деятельностью» — ремеслами или трудовым мастерством, одна из важнейших форм которых — создание превосходных колесниц. Может быть, это и ведёт комментатора к тому, что он легко ассоциирует богов Рибхусов с мастерами Бхригусами из-за упоминания их деятельности по созданию колесниц?

Как бы то ни было, вне сомнения одно: обсуждая физическое мастерство в области создания колесниц, Саяна легко вспоминает о богах Рибхусах. Это важно, потому

²⁵ Ibid., 5.

²⁶ Ср.: Macdonell VM 140.

что дает нам возможность увидеть пленительную особенность ранневедической мифологии: физическая работа, далекая от того, чтобы быть социально заклеименной, считается настолько важной, что возводит обыкновенных людей в статус ведических божеств. Мы цитируем заключение Макдонелла относительно соответствующих свидетельств «Ригведы»:

«Для Рибхусов характерны умелые руки (*сухастах*) и искусность (IV 33.1 и 8 и др.), их искусные деяния — вне сравнения (III 60.4). Часто говорят, что они приобрели ранг богов благодаря своему чудесному мастерству. Своими удивительными деяниями они приобрели божественность (III 60.1). Вследствие своих искусных деяний они стали богами и бессмертными, сели, подобно орлам, на небеса (IV 35.8). Они люди воздуха, которые благодаря своей энергии, поднялись на небеса (I 110.6). За свои искусные дела они пришли дорогой бессмертия к властелину богов (IV 35.3), приобретая бессмертие среди богов и их дружбу (IV 33.3 и 4; IV 35.3; 36.4). Но первоначально они были смертными, детьми Ману, которые своим трудолюбием приобрели бессмертие (III. 60.3; I 110.4)... Они пришли к богам и получили жертвоприношение или часть жертвоприношения среди богов благодаря своей искусной работе (I 20.1 и 8; I 21.6 и 7)...»²⁷

Такова особенность мифологического воображения древневедических людей. Превосходство в физическом мастерстве настолько непостижимо, что оно поднимает обыкновенных людей до статуса богов. Поскольку мифология вырастает не на пустом месте, все это заставляет нас предполагать общество — со своим характерным видом сознания, — в котором ремесленники, равно как и их мастера, обладают высоким престижем.

Попытаемся проследить немного дальше это указание ведической мифологии.

Каким образом Рибхусы приобретают такое превосходство в искусствах и ремеслах? Кто обучает их этому? «Брихаддевата» отвечает:

«Они становятся учениками Тваштра. Тваштр наставлял их в каждом искусстве, в каком он был мастер (*тваштра*). Все боги, весьма опытные в искусствах, бросили им вызов. Тогда они сделали для всех богов колесницы и оружие. Они сделали дающую нектар корову... Бри-

²⁷ Ibid., 131—132.

жаспати, затем для Ашвинов божественную колесницу с тремя сиденьями, а для Индры — двух гнедых коней; также они сделали посредством Агни, который был послан им богами... И Тваштр, и Савитр, и бог богов Праджapati, призвав всех богов, пожаловали Рибхусам бессмертие» (III 83—88).

Это дает нам возможность увидеть величайшего ремесленника ведической фантазии. Поэты называют его Тваштр и различными способами описывают его мастерство в искусствах и ремеслах.

Он искусный работник (I 85.9; III 54.12), который производит различные предметы, свидетельствующие об умении ремесленника. Он фактически наиболее искусный из всех умудренных в хитроумных изобретениях (X 53.9). Несколько раз говорится (V 31.4 и др.), что он создал (*таки*) громовую стрелу Индры. Он также точит железный топор Брахмаспати (X 53.9). Он создал новую чашу (I 20.7), которая содержала пищу *асура* (I 110.3), либо напиток богов (I 161.5; III 35.5). Таким образом, он обладает сосудами, из которых пьют боги (X 53.9) ²⁸.

Интересно, что эти древние поэты — поскольку им еще предстоит узнать тайну биологического воспроизводства — склонны видеть участие великого ремесленника даже в создании людей и животных ²⁹.

Иногда даже некоторые великие ведические боги — Брахмаспати, Агни, Индра — считаются созданными этим мастером-ремесленником ³⁰.

Но кто же это великое божество, создавшее форму практически всего известного ведическим поэтам? Наилучший ключ к нему — в его имени:

«Слово (*тваштр*) образовано от редкого корня *тваки*, только одна глагольная форма которого, кроме нескольких номинативных дериватов, встречается в «Ригведе» и родственное которому *тваки* обнаруживается в Авесте. Оно оказывается идентичным по значению общему корню *таки*, который употребляется с именем Тваштр в отноше-

²⁸ Ibid., 116. «Ригведа» (X 8) описывает Индру, обезглавливающего трехголового сына Тваштра, а печать из раскопок цивилизации долины Инда изображает кого-то с тремя головами. Это, пожалуй, единственное свидетельство, на основе которого Д. Д. Косамби высказывает странное предположение, что Тваштр — первоначально индийский жрец (или божество).

²⁹ Macdonell VM 116.

³⁰ Ibidem.

нии создания громовой стрелы Индры. Значение, следовательно, — «создатель», или «ремесленник»³¹.

Таким образом, есть основания думать, что этот бог — всего лишь персонификация ремесла. В любом случае его имя подозрительно близко ведическим словам, обозначающим плотника, — *такшан* или *таштр*, оба образованы от корня *такш*, означающего физическое мастерство. В песнопениях, восхваляющих деятельность его учеников — Рибхусов, наиболее часто встречающееся слово то же самое. «Тот же самый глагол *такш* — создавать — обычно употребляется в отношении физического мастерства Рибхусов, так же как и Тваштра»³².

Из того, что мы можем заключить относительно ранних ведических поэтов, вполне логично ожидать, что в их глазах «рабочие руки» все еще удерживают немало славы, и у них даже не возникает вопроса о том, чтобы они были отодвинуты назад славой продукции головы — чистой мудрости, или чистого разума, как это понимают идеалисты Упанишад. Кстати, ведическая мифология вполне удовлетворяет эти ожидания.

Макдонелл отмечает, что ведические поэты не уделяют специального внимания описанию физического облика Тваштра и Рибхусов³³. Но из этого есть серьезное исключение. Поэты уделяют специальное внимание описанию славы их рабочих рук. Так, нам постоянно говорят, что Тваштр обладает великолепными руками: он — *супани*, он — *сухаста*, как его ученики, он — *сугабхаста* — все это относится к сноровке его рук. Иногда эти определения повторяются в одном и том же стихе, очевидно, для специального выделения этой черты бога. То же справедливо и в отношении Рибхусов. Восхваление их рабочих рук, пожалуй, единственный важный аспект их физической характеристики, которую мы находим в «Ригведе» (см. VII. 34.20; VI 49.9; VII 35.12; и др.).

Как будто для того, чтобы еще полнее выявить свое отношение к физическому труду, поэты сообщают нам, что некоторые из великих ведических богов разделяют славу Тваштра и Рибхусов. Прекрасными рабочими руками также обладают Митра и Варуна, Индра, Агни, Савитр и другие. Один из менее значительных поэтов позднейшего пе-

³¹ Ibid., 117.

³² Ibid., 132.

³³ Ibid., 116 & 131.

риода, описываемый как сын женщины-поэта Гхоши, ранее цитируемой, обладает именем Сухастья — «имеющий искусные руки». В произведении, приписываемом ему, он восхваляет свои собственные рабочие руки, несомненно, в подражание богам (см. I. 71.9; III 56.7; III 36.6; I 109.4 и др.).

Таковы древние условия, как их запечатлевает ведическая литература. В поздний ведический период, однако, все резко изменяется. По словам Энгельса: «...более скромное произведение работающей руки отступило на задний план, тем более что планирующая работу голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в простой семье) имела возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира. Оно и теперь владеет умами...»³⁴

Это возвращает нас к периоду Упанишад — периоду, когда наряду с новой нормой жизни за счет излишка, производимого трудом других, возникает культ тайной мудрости, которая считается доступной только некоторым избранныкам эпохи. Эта мудрость, полностью отторгнутая от действия, развивает чувство собственного обманчивого всемогущества: она хочет диктовать условия действительности и быть признанной в качестве единственной реальности.

³⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 493—494.

Глава 5

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ИНДИЙСКОГО ИДЕАЛИЗМА *

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Наши современники, пишущие о традиционной индийской философии, в лучшем случае поверхностно обсуждали одну из ее особенностей, которая тем не менее требует более детального изучения, поскольку оказывает серьезное влияние на наше понимание этой философии. Эту особенность лучше всего проследить вкратце по влиянию четко установившейся позиции законодателей (т. е. составителей канонических сводов норм и правил поведения. — *Ред.*) на философскую деятельность вообще и на свободомыслие, или на сугубо рациональный подход к действительности в особенности.

2. ЗАКОНОДАТЕЛИ И ФИЛОСОФЫ

Среди видов деятельности, вызывавших особое неудовольствие индийских законодателей, наиболее известно «свободомыслие». Под «свободомыслием» они подразумевают мышление за рамками веры, или, как они это преподносят, рассуждение, не соответствующее точному содержанию священного писания. Вообще говоря, индийские законодатели безоговорочно запрещают «свободомыслие» с таким же рвением, как и ряд серьезных нарушений закона. В их списке преступлений «свободомыслие» встречается довольно часто. Хотя различными сводами законов по-разному трактуется степень этого преступления, полагающее-ся за него наказание всегда тяжело.

Очевидно, что предписания закона отнюдь не поощряют дух философского исследования как такового. Законодатели не создают в стране атмосферы, которая была бы благоприятной для поисков истины. Это, как мы еще увидим, совершенно очевидно. Но вопрос заключается в том, как философы реагируют на такое положение вещей.

* Перевод главы 5 осуществлен Н. В. Бродовой. — *Прим. ред.*

Открытое пренебрежение к законодателям, безусловно, сопряжено с риском, так же как было сопряжено с риском неповиновение отцам церкви во времена средневековой инквизиции в Европе. В то же время любое проявление восторга со стороны философов по отношению к законодательным мерам является сомнительным свидетельством их любви к мудрости и подлинного стремления к прогрессу. Суть заключается в том, что индийские философы явно расходятся в своих отношениях к законодателям, и это расхождение связано с принципами их философии.

Часть индийских философов, особенно крайние идеалисты, одобряют законодательные меры против свободомыслия. С целью угодить законодателям они даже не попытались на изобретение теоретических построений, чтобы показать, что свободомыслие, или рассуждение, не ограниченное никакими рамками, является имманентно ошибочным и, следовательно, не заслуживающим доверия, ненадежным. Они не стремились бы угождать законодателям, если бы это не соответствовало их собственным философским целям. Дело в том, что их цели совпадают с социальными и политическими взглядами законодателей, поэтому идеалисты и получают солидную политическую поддержку с их стороны: законодатели охотно провозглашают взгляды идеалистов квинтэссенцией мудрости.

Другие философы, особенно откровенные материалисты, упорно сопротивляются тенденции подавления свободомыслия. Они решительно отвергают и самих законодателей, и меры, используемые ими против рационализма. Естественно, им приходится нести ответственность за это. Их клеймили как демонов (*асуров*), казуистов (*витандавадинов*), их стремятся подвергнуть социальному ostracismu и изъять из обращения и даже сознательно уничтожить их произведения. Поэтому не лишены оснований и рассказы о сожжении заживо некоторых философов — откровенных материалистов¹.

Но не только эти откровенные материалисты выступают защитниками рационализма в индийской философии. Есть и другие, чей вклад в индийский материализм более значим с философской точки зрения, — это основатели логики и атомизма. Примечательно, что они находят возможность работать в безопасности только под прикрытием определенной маскировки. Хотя их многое объединяет с откرو-

¹ См.: Ч а т т о п а д х я я ЛД.

венными материалистами, они, несомненно, более осторожны, чем их откровенные коллеги, с которыми они формально, а иногда и демонстративно размежевывались. В согласии с требованиями законодателей они даже проявляют внешнюю почтительность к священному писанию, хотя с некоторым намеком на то, что его нельзя принимать слишком всерьез. Это напоминает Декарта, который, будучи напуганным известием о вызове в инквизицию своего друга Галилея, поспешил, как истинно верующий, к святому образу Богородицы в Лоретто и благодарил ее за свое открытие аналитической геометрии. Мы позже увидим, как сильные, так и слабые стороны этого способа обходить цензуру законодателей².

Таковые три главных аспекта отношения философов Индии к законодателям. В настоящей главе мы обсудим в основном первый из этих аспектов, поскольку этот дает ключ к пониманию социальной функции индийского идеализма.

3. ПОЗИЦИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЕЙ

Попытаемся сначала выяснить, чего же законодатели хотят. Индийские законодатели, как и их коллеги за рубежом, совершенно очевидно заинтересованы в охране такой социальной структуры, которая им наиболее выгодна. Соответствует ли действительности в целом то общество, о котором они говорят, — это, конечно, другой вопрос. Нас прежде всего интересует их идеал, т. е. представления о принципах желаемой ими организации общества. Фактически именно в оправдание этого идеала они, не будучи сами философами, чувствуют необходимость в определенной философской позиции. Иначе говоря, фактическая организация общества в разных концах древней и средневековой Индии могла не соответствовать, собственно говоря, и не соответствовала во всех деталях идеальному обществу законодателей. Но это не значит, что они не пытаются отчетливо представить себе идеальную, с их точки зрения, модель общества. Как законодатели они заинтересованы в философии в той степени, в которой она или помогает, или препятствует реализации этой модели.

Во избежание неправильного понимания необходимо в данном случае обратить внимание на некоторые детали. Во-первых, то идеальное общество, о котором говорят наши

² См.: Чаттопадхьяя ИА, гл. 16.

законодатели, не является лишь воображаемым, оно существует не только в голове у законодателей. По крайней мере некоторые из его основных черт присущи конкретному обществу, реально существовавшему в северных частях Индии в древний период. Ибо законодатели сами заявляют: «Преобладающая норма поведения освящена авторитетом» (Б а у д х а я н а ДС I 1.2.9) ³. Во-вторых, идеальное для законодателей общество придумано не ими. Его основы были разработаны еще авторами Брахман, которые, как мы уже видели, пытаются утвердить новые нормы ранних государств, возникших на руинах древних племенных организаций. В-третьих, как становится ясно из трактатов по политэкономии, подобных «Архашастре» Каутильи, из свидетельств и многочисленных надписей ⁴, основные функции государства составляли осуществление и сохранность тех общественных норм, о которых говорят законодатели Индии. Следовательно, когда мы пытаемся рассматривать данную концепцию как идеал общества или политическую теорию, следует иметь в виду, что это не только абстрактная теория, которая не имеет никакого отношения к современной ей общественной практике. Даже допуская, что идеал законодателей полностью никогда не был воплощен в жизнь, тем не менее нельзя недооценивать его влияние на реальное общество.

Каковы же основные положения этого идеала?

Политическая философия законодателей в Индии известна как нормы *варнашрама дхарма*. Она обычно понимается как модель четырехкастового общества, в котором права и обязанности (долг и стремления) личности автоматически предопределены рождением человека в одной из этих каст. Хотя и не ложное само по себе, подобное понимание *варнашрама дхармы* не будет полностью адекватным, если упустить из виду другую важную деталь, которую постоянно подчеркивают законодатели: четыре касты следует рассматривать как составляющие два основных общественных класса.

Два основных класса, на которые, согласно правилам *варнашрамы*, должно разделяться общество, называются *двиджа* и *шудра* — первые буквально «дваждырожденные», тогда как вторые такой привилегии не имеют. Рассмотрим отношение законодателей к данной детали.

³ Относительно географического местонахождения образцового общества законодателей см.: Sircar 16ff.

⁴ Sharma APLI 161.

В «Законах Ману» утверждается: «*Брахманы, кшатрии и вайшьи* — три *варны* дваждырожденные (*двиджа*). Четвертая же, *шудра*, — рожденные один раз. Пятой же не существует» (X 4). О том же говорится и в сводах законов Гаутама и Вишну.

Термин *двиджа*, или дваждырожденный, имеет ряд особенностей, которые нуждаются в пояснении. Помимо перворождения во чреве матери, *брахманы, кшатрии и вайшьи* должны рождаться второй раз. Источником их второго рождения является *упанаяна*, или обряд посвящения (инициации). В «Айтарей-брахмане» (I 3) содержится красочное описание этого миматического зановорождения. Очевидно, это описание уходит корнями в общинный обряд инициации, умирания и зановорождения, хотя с тех пор значение этого обряда изменилось. На ранней стадии родового общества⁵ социальной функцией обряда посвящения служило введение личности в полный племенной статус и, следовательно, приобщение к обязанностям, предусмотренным жизнью общины, включающим обязанность коллективного труда, без которого общине угрожало вымирание. Однако в дальнейшем ритуал зановорождения был трансплантирован в новый контекст классового общества, и его первоначальное значение, начиная с «Айтарей-брахманы», приобретает противоположный смысл. Теперь этот ритуал предназначается для того, чтобы облечь посвящаемого всеми правами привилегированного класса, для описания которых и служит эпитет *двиджа*, или дваждырожденный. Поскольку обряд посвящения, или *упанаяна*, запрещается для *шудры*, то последний рождается один раз и, следовательно, лишен прав и привилегий *двиджа*.

Эта деталь существенна для понимания правил *варнашрама*. *Двиджа*, включающие в себя жрецов, знать, земледельцев-собственников и торговцев, представляют привилегированный класс, хотя степень их привилегий различна. Остальные люди собраны под одним эпитетом — *шудра*. Но попытаемся вникнуть глубже в эту деталь. Поскольку жрецы, знать, земледельцы-собственники и торговцы в совокупности всегда могут составлять лишь незначительное меньшинство любого доступного наблюдению сообщества и, более того, поскольку ручной труд вопреки ожиданиям настрою запрещен для них законодателями⁶,

⁵ См.: Thomson AA 97 ff.

⁶ Свидетельство о ручном труде см.: Чаттопадхьяя ИИФ, 135 и далее.

мы должны признать, что в политической философии индийских законодателей слово *шудра* означает огромное большинство непосредственных производителей.

Понятие прибавочного продукта труда, т. е. продукта такого труда, который не является насущной необходимостью для поддержания существования производителей, могло быть не известно индийским законодателям в том смысле, в котором мы понимаем его сегодня. Тем не менее, исходя из того, каким образом они формулируют права и обязанности *шудр*, становится ясно, что они хотят, чтобы весь прибавочный продукт, произведенный *шудрами*, полностью поступал в распоряжение привилегированного класса. Единственное, на что пригодны *шудры*, — это обслуживать других, т. е. *двиджа*, поскольку, как гласят «Законы Ману» (X 123), «что бы он ни делал другое, все для него бесплодно». Разумеется, следует поддерживать их существование, чтобы они могли обслуживать других. Однако при этом специально оговаривается, что *шудрам* не разрешается получать за свой труд более того минимума, который необходим для поддержания их существования. Тот минимум жизненных средств, который, по мысли законодателей, предписан им, со всей очевидностью подразумевает, что оставшийся продукт их труда должен быть присвоен *двиджами*. Посмотрим, как законодатели это формулируют. Ману говорит: «Только одно занятие предопределено богом для *шудры* — с одинаковой покорностью прислуживать трем остальным кастам» (I 91).

Но представителя касты *шудры*, будь то раб или нет, *двиджа* может заставить выполнять рабский труд, поскольку *шудра* был создан всевышним (*сваямбху*) для того, чтобы быть рабом *брахмана*. Даже в том случае, если *шудра* отпущен на свободу своим хозяином, он не освобожден от услужения. Кто же может освободить его от этого, если это присуще ему от рождения? (VIII 413—414).

Шудра не имеет права накапливать богатства, даже имея возможность это сделать, поскольку *шудра*, приобретающая богатство, оскорбляет *брахманов* (X 129).

Но если *шудра* не в состоянии найти службу у дваждырожденных и его жене и сыновьям угрожает гибель от голода, он может содержать себя ремеслом. Ему надлежит заниматься ручным трудом, различными ремеслами, которые нужнее всего для обслуживания *двиджи* (X 99—100).

Обычно, однако, как специально указывает Ману (X 125), за услуги, оказываемые *шудрой*, последнему сле-

дует давать только остатки пищи отбросы зерна, старые одежды и старую домашнюю утварь. Гаутама заявляет: «*Шудра* должен быть правдив, терпелив, непорочен... он должен обслуживать высшие касты. От них *шудра* должен стремиться получать средства для поддержания своей жизни. У них он будет стараться заработать себе на жизнь, пользуясь их поношенными туфлями, зонтиками, одеждой и подстилкой, есть остатки их пищи. Он также может жить, занимаясь различного рода ремеслами» (Гаутама ДСХ 51—60).

Детально описывая духовный и культурный статус *шудры*, тот же самый законодатель заявляет: «Так, если *шудра* будет намеренно прислушиваться к чтению Вед, его уши следует залить расплавленным свинцом или смолой. Если он декламирует ведические гимны, ему следует вырезать язык. Если он запоминает их, его тело следует рассечь надвое. Если он попытается наравне с *двиджами* сидеть, лежать, говорить и двигаться, то его следует подвергнуть телесному наказанию» (Гаутама ДСХII 4—7).

Нет необходимости цитировать далее. Но тем не менее следует повторить основные моменты государственной философии законодателей. Они добиваются четкого деления общества на два класса — *двиджа* и *шудра*, это деление должно быть настолько строгим, что даже физическое прикосновение последнего оскверняет первого. Из двух классов *двиджа* выступает как привилегированный класс, и в целом считается, что *двиджа* должен держаться подальше от производительного труда. Остальные люди, а именно огромное большинство непосредственных производителей, — *шудра*, чьи социальные, экономические и культурные права практически равны нулю.

Таково, следовательно, идеальное общество, соответствующее представлениям законодателей. Нетрудно понять, что побуждает их проявлять крайнюю враждебность по отношению к свободомыслию и рационализму. Помимо насилия, существует еще одна вещь, чрезвычайно необходимая для существования общества, в котором трудящиеся миллионы должны, примирившись со своим положением, производить общественное богатство, не получая ничего, кроме самого необходимого. Это недостающее нечто есть суеверие, распространенное в широком масштабе. Рационализм, ведущий к уничтожению суеверий, вряд ли может прийти по вкусу индийским законодателям.

4. СОЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ СУЕВЕРИЯ

Для более четкого и ясного анализа социальной функции суеверия представляется возможным покинуть на некоторое время индийских законодателей и обратить свое внимание на некоторых греческих мыслителей раннего периода, которые, следуя в основном традициям ионийских ученых древности, четко определяют суеверие как суеверие.

Фаррингтон отмечает: «Один искушенный грек, который жил в IV веке до н. э., обратив свой взгляд на официальную религию Египта, отметил ее социальную функцию. Египетский законодатель, как он отмечает, насаждал огромное количество суеверий, во-первых, «поскольку он думал, они пригодны для того, чтобы приучить массы подчиняться любой команде свыше», во-вторых, «поскольку он рассудил, что мог полагаться на тех, кто проявлял свою преданность религиозным обязанностям, в равной степени подчиняясь закону»⁷.

Этим искушенным греком, на которого здесь ссылаются, был Исократ, современник Платона. Сам Платон в своих «Законах» с восторгом обращается по тем же причинам к той же застывшей культуре древнего Египта.

— Какие же законы относительно этого существуют в Египте?

— Даже слышать о них удивительно! Искони, видно, было признано египтянами то положение, которое мы сейчас высказывали: в государствах у молодых людей должно войти в привычку запятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят муссическими искусствами, не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное.

Не допускается это и теперь. Так что, если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваия, сделанные там десять тысяч лет назад — и это не для красного словца десять тысяч лет, а действительно так, — ничем не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства⁸.

⁷ Farrington GS 34—35.

⁸ Платон Законы 680 е...

Еще в своей работе «Государство», написанной задолго до того, как появились «Законы», Платон говорит:

— Ну, сказал я, каким бы образом мы можем придумать такую выгодную ложь, о которой мы только что говорили, такую благонамеренную ложь, в которую мы могли бы заставить поверить, и если это возможно, заставить ей следовать все общество, включая правителей? ⁹

Другой греческий государственный деятель, Полибий, который был привезен в Рим в качестве заложника в 168 г. до н. э., преисполнен преклонения перед Римом. Он резко неодобрительно высказывается по отношению к некоторым своим соотечественникам, которые поощряли свободомыслие, точно по той же причине, по которой Исократ и Платон восхищенно обращали свое внимание к прошлому, а именно к искусственному насаждению суеверий древними египтянами.

Обратимся к Полибию:

«Однако важнейшее преимущество римского государства состоит, как мне кажется, в воззрениях римлян на богов. То самое, что осуждается у всех народов, именно богобоязнь, у римлян составляет основу государства. И в самом деле, оно у них облекается в столь грозные формы и в такой мере проходит в частную и государственную жизнь, что невозможно идти дальше в этом отношении. Многие могут находить такое поведение нелепым, а я думаю, что римляне имели в виду толпу. Правда, будь возможным образовать государство из мудрецов, конечно, не было бы нужды в подобном образе действий; но так как всякая толпа легкомысленна и преисполнена нечестивых вожделений, неразумных стремлений, духа насилия (доктрина Платона — см. Фаррингтон), то только и остается обуздывать ее таинственными ужасами и грозными зрелищами. Поэтому, мне кажется, древние намеренно и с расчетом внушали толпе такого рода понятия о богах, о преисподней, напротив, нынешнее поколение, отвергая эти понятия, действует слепо и безрассудно» ¹⁰.

Географ Страбон, писавший около 30 г. до н. э., повторно высказывается на ту же самую тему: «Прежде всего я должен отметить, что не только одни поэты признавали достоверность мифов. Ведь государства и законодатели гораздо раньше поэтов признавали мифы из соображений

⁹ Платон Государство 414 в.

¹⁰ Полибий Всеобщая история II VI 56,

полезности, так как всматривались в чувственную природу разумного человеческого существа. Ведь человек отличается любознательностью; в этом коренится его любовь к мифическим рассказам, которая побуждает детей слушать и все более и более принимать участие в этих рассказах. Причина в том, что миф для них есть какой-то новый язык — язык, который говорит им не об этом реальном мире, а о другом, существующем помимо этого.

Всякий невежественный и необразованный человек является в некотором смысле ребенком и, как ребенок, любит мифы. Этим отличается и человек полуобразованный, ибо его разум недостаточно развит и, кроме того, сохраняет привычку, приобретенную с детства. Но так как чудесный элемент в мифах не только доставляет удовольствие, но и внушает страх, то мы можем пользоваться мифами того и другого рода и для детей, и для взрослых. Детям мы рассказываем мифы, доставляющие удовольствие для поощрения к добру и внушающие страх, чтобы отвлечь от нехороших поступков. Мифы, доставляющие удовольствие, побуждают к добру большинство населения государств.

Но эти люди отвращаются от злых поступков, когда узнают из описаний или путем символического изображения невидимых предметов о божественных карах, ужасах и угрозах или когда верят, что люди подверглись таким испытаниям. Ведь имея дело с толпой женщин или с простонародьем, философ не может убедить их разумными доводами или вселить в них чувства облегчения, набожности и веры: в этом случае необходим суеверный страх, а его невозможно внушить, не прибегая к сказкам и чудесам.

Но основатели государств признавали священными эти сказки, превратив их в некие пугала, чтобы держать в страхе людей простодушных. Так как сущность мифологии — в этом, и поскольку она оказала благотворное влияние на общественные и политические формы жизни, так же как и на познание реальных фактов, то древние сохраняли свою систему воспитания детей до наступления зрелого возраста. Они считали, что с помощью поэзии как воспитательного средства можно в достаточной степени справиться с задачей воспитания в любом возрасте»¹¹.

В работах индийских законодателей нет четкого анализа суеверия как инструмента, используемого в государст-

¹¹ Страбон География 25.

венной политике. Но это не означает, что древнеиндийские политики не имели представления о социальной функции суеверия. В качестве примера существования подобной осведомленности можно привести блестящий анализ Р. Ш. Шармой «Артхашастры» Каутильи. Написанную Р. Шармой главу «Религия и политика в «Артхашастре»» Каутильи необходимо было бы привести полностью. Мы же хотим процитировать только некоторые его высказывания из второй части этой главы — «Суеверия и политика»:

«Поразительным примером практического свойства в системе государственного управления у Каутильи является его неверие в действенность определенных религиозных обрядов и использование им наивных верований людей в интересах государства как внутри страны, так и вовне. Внутри страны он распространял некоторые суеверия, чтобы использовать их в целях пополнения казны. Иногда, например, правитель мог воздвигнуть идола или молельню за одну ночь или мог указать на дурной знак и затем присваивать себе денежные сборы, которые собирались якобы для религиозных собраний и молитвенных процессий во имя поклонения богам или предотвращения беды. Раджа мог использовать для собственной выгоды несвоевременно появлявшиеся цветы и фрукты, выращиваемые в храмовом саду, и мог оправдывать это явлением бога. Например, посадив на дерево своего человека в маске Ракшаса, заявить, что появился злой демон, требующий ежедневных человеческих жертвоприношений, — таким образом, можно было поднять ложную панику по поводу появления злого духа и собирать пожертвования от жителей столицы и провинции под предлогом изгнания злых духов. Есть основания полагать, что такие меры действительно применялись. Мы знаем от мудреца Патанджали, что идола, устанавливавшиеся правителями империи Маурья, служили источником дохода в случае их продажи, а также обеспечивали существование правителям благодаря дарам, подносимым этим идолам»¹².

Некоторые проекты, предложенные Каутилей, хотя и довольно примитивные, преследовали двойную цель: не только возбуждать суеверный страх среди людей, но и физически устранять действительных и потенциальных противников распространения суеверий.

Р. Ш. Шарма продолжает:

¹² Sharma APJAI 192—193.

«Тем, кто проявлял скептицизм, могло быть поднесено отравленное питье или их могли обрызгать ядовитой жидкостью с целью обратить в бесчувственное состояние, и затем подручные могли приписать это проклятию богов. Одновременно соглядатаи могли сделать так, чтобы богохульника укусила кобра, и опять-таки затем приписать это проклятию богов. Под предлогом принятия лечебных мер против этого зловещего явления они могли собрать пожертвования в целях пополнения казны. Очевидно, в последних двух случаях их цель заключалась в том, чтобы заставить подчиняться суеверным обычаям и платить деньги правительству. Таким образом, все эти способы, перечисленные Каутилей, должны применяться государством для того, чтобы обирать народ, играя на суевериях людей»¹³.

Свидетельства Каутильи особо важны как предмет настоящего обсуждения потому, что он сам не верил ни в какую суеверную чепуху и не хотел, чтобы правители империи Маурья соглашались с подобными верованиями. Совсем наоборот, как мы увидим далее, он хочет, чтобы правители были искушенными в науке логики и в наиболее передовых из философских воззрений, которые были ему известны. Только таким образом они могли сами возвыситься над религиозными предрассудками и сознательно использовать религиозные воззрения масс для того, чтобы держать их в подчинении. С одной стороны, он утверждает, что правители должны особенно заботиться о сооружении храмов с изображением богов. С другой стороны, совершенно очевидно, что Каутилья желает, чтобы правители были свободны от религиозных взглядов, используя храмы и идолов для достижения самых неблагоприятных целей.

Здесь мы должны упомянуть дополнительный аспект преднамеренного использования суеверий, рекомендуемого Каутилей. По словам Р. Ш. Шармы, «Каутилья не только сам не верит в божественный характер власти и всеведение власть имущих, но и не хочет, чтобы сами правители верили в эту чепуху». Но наш политик знает, «насколько важно трубить на всех перекрестках об их всеведении и божественной природе». Поэтому задача заключается в том, каким образом распространять мифы среди самых широких народных масс. Каутилья предлагает два основных способа: во-первых, использование определенных уло-

¹³ Ibid., 193.

вок и организацию широкой сети осведомителей для сбора информации, которая должна была быть использована для демонстрации чудесного всеведения властителя и его прославления; во-вторых, использование в этих целях хорошо организованной системы пропаганды.

Но вернемся к законодателям в собственном смысле слова — авторам «Дхарма-шастр». Они не обладают цинизмом Каутильи, чтобы, подобно ему, утверждать, будто законодатели сами должны проводить тщательную рационалистическую подготовку для использования политических выгод суеверий. Законодатели избавлялись от собственных религиозных предрассудков, но это не означало, что они плохо разбирались в социальных функциях суеверий. Полностью отдавая себе отчет относительно основной проблемы осуществления контроля над массами, они не позволяли никаких отклонений от иллюзий, освященных веками и обеспечивавших безопасность для привилегированного меньшинства, — а именно иллюзий о богах и потусторонней жизни. Отсутствие веры, как им было известно, угрожало основе того общества, которое они мысленно представляли себе весьма оптимистично. Например, как говорит Ману, государство, наводненное неверующими скептиками, безвременно погибает (Ману VIII 22). По мнению комментаторов Ману, это положение пуждалось в пояснении. Один из толкователей, Медхатитхи, поясняет его таким образом: «Разрушение государства было причиной гибели правителей. В том случае, например, когда большое количество скептиков (*настиков*) наводняло государство. Это значит, что государство было полно материалистов (*локаятиков*)... и т. п., которые отвергали потустороннюю жизнь».

Все эти толкования в отрицательном плане выражают то, что Платон, Полибий и Страбон хотели выдвинуть в позитивной форме. Если нежелание верить в потустороннюю жизнь и т. д. означает, что для государства и, следовательно, для правителей сложилась ненадежная ситуация, то это положение четко доказывает необходимость веры для безопасности государства. Единственное положение, по которому греческие государственные деятели (и, возможно, также Каутилья) расходятся с индийскими законодателями, заключается в том, что первые чересчур свободомыслящие и не могут пренебречь тем фактом, что подобные верования — чистейшие суеверия, или иллюзии древних, обдуманно сотворенные для осуществления конт-

роля над массами. Для индийских же законодателей эти верования являются истинами, освященными веками и открывающимися через священное писание. Иначе говоря, индийские законодатели не только чувствуют потребность в мифах о потусторонней жизни и т. д., но и в последующем мифе, который нашел бы оправдание этим мифам. В этом они во многом напоминают древнеегипетских законодателей, техникой которых так восхищались утонченные греки.

Примечательно, что отношение индийских законодателей к неверующим скептикам связано с их озабоченностью возможностью политической власти работников физического труда, которые были им известны как *шудры*: «Не следует проживать в стране *шудр*, населенной людьми нечестивыми и завоеванной еретиками, изобилующей людьми низшей касты» (М а н у IV 64).

5. ЗАКОНОДАТЕЛИ ПРОТИВ СВОБОДОМЫСЛИЯ

Отдавая себе полный отчет относительно социальной функции суеверий, индийские законодатели постоянно распространяются о нежелательности свободомыслия, часто объединяя и даже отождествляя свободомыслие с направлением, согласным с материалистическими взглядами. В часто цитируемом отрывке из «Законов Ману» говорится: «Ни один человек не должен даже вступать в разговор с еретиками, нарушителями закона дисциплины касты, лицемерами, свободомыслящими и обманщиками» (М а н у IV 30).

Приведенное здесь слово «свободомыслящие» (*хайтука*) обычно означает логиков. Есть соображения, по которым необходимо истолковать это слово в его современном контексте, не в смысле «логиков» вообще, а в более ограниченном смысле — тех, кто отказывается ограничить логику рамками веры. На языке некоторых философов-идеалистов это те, кто вместо того, чтобы поставить логику на службу священному писанию, настаивают на признании ее независимой действенности. Признание независимой действенности логики является для законодателей и, как мы сейчас увидим, для философов-идеалистов крайне опасным, поскольку влечет за собой риск поставить под сомнение авторитет священных писаний. Этот момент очень важен, и С. Н. Даступта хочет остановиться именно на нем. Употребляемое в «Законах Ману» слово *хайтука* сле-

дует понимать, как справедливо отмечает Дасгупта, не в обычном смысле, а в смысле тех, «кто участвует во всякого рода свободных дискуссиях», ибо, как становится ясным из некоторых других утверждений того же законодателя, он не имеет ничего против тех, кто соглашается признать за логикой только одно право следования за верой¹⁴. Короче говоря, Ману не имеет ничего против мыслителя как такового. У него вызывает протест опасная разновидность мыслителей, известных как «свободомыслящие».

Непосредственно из этого вытекают два вывода. С точки зрения подлинных логиков, законодатели допускают для логики только единственную функцию, которая, однако, на самом деле является извращением ее подлинной функции, т. е. функции оправдания веры. С точки же зрения законодателей, подлинная функция логики, т. е. мышление без гнета предрассудков, имеет самые нежелательные социальные последствия. Вскоре мы увидим, с каким энтузиазмом индийские идеалисты поддерживают второй из этих двух выводов, демонстрируя социальный смысл их собственной позиции. Пока же попробуем выяснить роль, которую играют законодатели.

Комментаторы «Законов Ману», естественно, стремятся подробно объяснить социальный вред свободомыслия. По поводу положения Ману, которое мы только что цитировали, Медхатитхи говорит: «Свободомыслящие (*хайгука*) — это то же самое, что неверующие (*настика*). Эти люди твердо уверены в том, что не существует никакой потусторонней жизни, что нет никакого толку делать подарки жрецам и совершать жертвенные омовения». Кулукабхатта просто приравнивает *хайгука* к тем, кто использует разум против авторитета священного писания. Разница между этими двумя толкованиями только кажущаяся, ибо законодатели хотят нам внушить, что это писание, т. е. Веды, говорит только о потусторонней жизни, богах, дарах и жертвоприношениях. Подвергать сомнению авторитет священного писания для них означает то же самое, что подвергать сомнению веру в эти освященные временем предрассудки. Свободомыслие являет собой зло, ибо поддерживает дух сомнения и угрожает тем самым существованию их идеального общества.

¹⁴ Dasgupta III 518.

6. ПОНЯТИЯ *НАСТИКА* И *АСТИКА*

Теперь становится ясным, каким образом понятия *настика* и *астика* приобрели в индийской философии свое специфическое значение. Это их значение вытекает из предписания Ману (II 11), для которого *настика*, или неверующий, есть синоним *хайгука*, или свободомыслящего, т. е. всего лишь уничижительное название для мыслителя. Если же *настика*, или неверующий, — уничижительное название для философа, то антоним этого понятия — *астика*, или верующий в авторитет писания, или Вед, — естественно, обозначает желательный, с точки зрения законодателей, тип мыслителя.

Поэтому, к стыду нашей ортодоксальной философской традиции, это положение законодателя как бы приобретает для нее абсолютное философское значение. Предписание законодателя становится основным критерием для разделения философских взглядов на *настику* и *астикку* — первое подразумевает тех философов, которые принимают присягу Ведам, а второе — тех, кто отказывается дать такую присягу.

И весьма любопытно, что даже современные индийские авторы по вопросам традиционной индийской философии принимают эту классификацию индийских течений. И это несмотря на то, что они понимают, что ее критерий носит отнюдь не респектабельный характер, поскольку был выработан не философами и филологами, а законодателями, чьи собственные интересы к философии ничего общего с философией не имеют. И даже такой выдающийся историк философии, как С. Н. Дасгупта, анализируя значение слова *настика*, говорит: «Даже сам Ману определяет *настику* как человека, противопоставляющего себя ведическому учению (*веда-ниндака*)»¹⁵. Но почему же современные ученые придают такое большое значение Ману в вопросе выработки основной философской классификации, хорошо зная, что Ману всего-навсего законодатель? Одной из важнейших причин, как мы скоро увидим, служит величайшее уважение к Ману, которое проявляет Шанкара, а наши

¹⁵ Dasgupta III 519. Такая позиция тем более удивительна, что сам С. Н. Дасгупта полностью осведомлен о том факте, что Ману придает этот новый смысл слову *настика*, вступая в вопиющее противоречие с древними грамматиками и филологами, которые прежде всего ответственны за фиксацию значения слов.

современные ученые в свою очередь обычно преисполнены восхищением перед Шанкарой. И вот таким образом Ману, не будучи сам философом, приобретает значительный авторитет также и в философских вопросах. Даже современные истолкователи индийской философии не могут избавиться от колдовских чар Ману.

7. РАЗУМ ПОД ГНЕТОМ МИФОВ

Вернемся к нашей основной теме. С ортодоксальной точки зрения единственная законная функция разума, т. е. логики, — обслуживание содержащейся якобы в Ведах высшей мудрости. Однако, как ясно из того, что мы уже говорили о ведической литературе, любой разговор о мудрости Вед в целом является в лучшем случае мифом. Господствующее философское воззрение огромного количества ведической литературы более позднего периода стоит в открытой оппозиции к самым ранним ведическим песнопениям. Но самих законодателей это не беспокоит. Одна из причин этого состоит в том, что они установили строгие ограничения для изучения Вед. Только тем, кто согласен с коренными интересами законодателей — а это в основном священники и знать, — дается право читать эту литературу. Индийский брахман доказывает священность Вед, оставляя только для себя право их прочтения. Другая причина отсутствия беспокойства среди законодателей заключается в том, что они не заинтересованы в действительном содержании Вед. Вместо этого их интересуют Веда как политический институт, т. е. как инструмент, который может быть эффективно использован для контроля за поведением людей и для того, чтобы держать их в страхе перед другим миром и перед богами и т. д., что все законодатели провозглашают высшей мудростью Вед. Поскольку для осуществления настоящего контроля над людьми они рассчитывают в основном на страх, сами они больше всего боятся свободомыслия, или свободного рассуждения, которое может легко развеять мифы, являющиеся их опорой. Следовательно для них нормальным разумом является только такой, который следует за авторитетом священного писания. В этом, как они утверждают, заключается единственная функция разума.

Так, Ману демонстрирует свою терпимость в отношении логики (*анвикшики*), но лишь постольку, поскольку

она помогает понять учение священного писания о душе и ее спасении. В одном месте, которое цитируется довольно часто, Ману заявляет, что отраслями знаний, которые прежде всего необходимо изучать, служат Веды, государственное устройство и логика, причем логика лишь как дополнение к учению о душе (*анвикшикиччатмавидьям*) (VII 43). Это место иногда неправильно истолковывается в том смысле, будто Ману признает несколько независимых отраслей знания, одной из которых, несомненно, якобы выступает логика. Но комментатор Медхатитхи уже предостерегал нас от подобного неправильного понимания законодателя. Он говорит, что слово, обозначающее логику (*анвикшики-таркавидья*), как и написано в приведенном отрывке, необходимо понимать как относящееся к *адхьятма-видье*, или *атма-видье*, т. е. к учению о душе и спасении души, и не должно пониматься как свободомыслие в том смысле, в каком его хотят употреблять еретики и материалисты.

Именно в этом заключается подлинный смысл данного положения «Законов Ману», неоднократно подтвержденный и другими высказываниями Ману. Повсюду он говорит о «разуме, который не должен существовать в конфликте с Ведами» (XII 106). Объясняя правила идеального правления, Ману повторяет: «Пусть он избегает неверия, находящегося недостатки в Ведах, презрения к богам, ненависти, желания скромности и гордости, гнева (ненависти)» (IV 163). Далее: «Те брахманы считаются идеальными, которые живут в согласии со священным законом, изучили Веды вместе с добавлениями к ним, чья жизнь настолько добродетельна, что своей очевидной наглядностью как бы подтверждала святость писания (*шругипратьякша-хетавах*)» (XII 109). В соответствии с его мнением не позволено обучать логике того, кто недостаточно сведущ в священном писании, поскольку преподаватель должен обучать в соответствии со священным писанием и *атманом*. И идеальный курс обучения, который он рекомендует, заключается в следующем: «Пусть он постоянно декламирует Веды, относящиеся к жертвоприношению и к богам, и трактует о душе согласно Упанишадам (*веданте*)» (VI 83). Нетрудно понять, какую благодарность испытывают поздние представители веданты за такую поддержку их философских взглядов.

8. СВОБОДОМЫСЛИЕ КАК ПРЕСТУПЛЕНИЕ

Если легальная функция логики заключается в верном следовании священному писанию, то из этого вытекает, очевидно, что любые претензии на независимое мышление равносильны преступлению. Таким образом, это приводит к тому, что законодатели включают свободомыслие в список наказуемых законом преступлений.

Ману говорит: «Под *шруги* подразумеваются Веды, а под *смирти* — своды законов. Оба они, являясь источником *дхармы*, не подлежат оспариванию. Если человек, искушенный в логике, оспаривает Веды и своды законов, его должны рассматривать как неверующего (*настику*). Даже если такой человек принадлежит к касте брахманов, его необходимо изгнать из общества» (II 10—11). Как хорошо известно, Ману не стал бы говорить о наказании брахманов. Но что бы он стал делать, если бы какой-нибудь брахман, не понимающий своих классовых интересов, совершает преступление, проявляя большую веру в логику, чем в священное писание и своды законов?

Тяжесть этого преступления можно представить по тому, как его пытаются приравнять к другим формам преступности (нарушения закона). «Пятью величайшими преступлениями (*маханатака*), — как утверждает Ману, — являются убийство брахмана, пьянство, воровство, прелюбодеяние с женой учителя, а также соучастие в перечисленных преступлениях... Забвение Веды и поношение Веды, лжесвидетельство, убийство друга, употребление запретной пищи и вещей, не дозволенных к употреблению в пищу, — вот шесть правонарушений, приравниваемых к пьянству» (XI 55 и 57). Эту цитату надо понимать в контексте всего вышесказанного. С точки зрения законодателей, между свободомыслием и поношением Вед нет никакой разницы.

Книга законов, приписываемая Яджнявалкье, пожалуй, еще более категорична. Согласно этой книге, с уголовной точки зрения сомневаться в Ведах — это почти равносильно убийству брахмана, наиболее тяжкому преступлению, которое могут себе представить законодатели (Ядж.-смир. III 288). В своде законов Гаутамы это преступление приравнивается к убийству брахмана или к пьянству¹⁶. «Вишну-дхарма-сутра» также упоминает об

¹⁶ Кане HD II 358.

этом как о преступлении, хотя и не считает его столь тяжким¹⁷. «Вашистра-дхарма-сутра» попросту заявляет, что носящих писание ожидает полная гибель: «Непризнание авторитета Веды, придирки к высказываниям мудрецов или колебания по любым аспектам законодательства ведут к гибели»¹⁸.

9. ТЕХНОЛОГИЯ МАССОВОЙ ПРОПАГАНДЫ

В данной связи интересно отметить существование довольно сложной проблемы, с которой пришлось столкнуться законодателям. Каким образом довести до миллионов трудящихся идею крайней нежелательности свободомыслия, которое так часто приводит к сомнению в отношении авторитета священного писания? Задача эта нелегкая. Не только потому, что эти миллионы, или, по терминологии законодателей, *шудры*, не имеют права даже на элементарное образование, но и потому, что, согласно заявлениям самих законодателей, своды законов в определенной степени приравниваются к священному писанию (*смити*, хотя не *шрути*), в то время как *шудры* недостаточно чисты духовно, чтобы изучать священное писание. Таким образом, нежелательность свободомыслия, в том случае если о ней упоминать лишь в своде законов, вряд ли может дойти непосредственно до сознания масс. Однако массы так или иначе должны быть информированы об этом; законодатели настойчиво стремятся искоренить свободомыслие именно для того, чтобы держать массы в повиновении. Как же эта задача может быть решена?

Решение этой задачи предложили редакторы индийских эпосов «Махабхарата» и «Рамаяна».

Значение индийского эпоса как средства массовой пропаганды общепризнано. Оба эпоса стремятся в устной форме укоренить в сознании масс некоторые теоретические и практические понятия, особенно на территории сельских районов Индии. В этом отношении необходимо отметить, что редакторы эпосов прилагают особые усилия для того, чтобы втиснуть в них все, что законодатели считают нужным и важным. «Так, — пишет П. В. Кане, — два величайших эпоса Индии содержат множество мест, в которых говорится о разнообразных аспектах *дхарма-шастры* (свода

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

законов). Индийские эпосы использовались как авторитетные источники в средневековых и более поздних сочинениях»¹⁹. В самой «Махабхарате» было заявлено о том, что среди вопросов, по которым можно опираться на ее авторитет, первое место занимает «Дхарма-шаstra» (Мхбх Адипарва II 83). Далее Кане указывает: «Задолго до VII в. н. э. точно так же, как и в XIX в., «Махабхарату» начали применять для просвещения масс и публично декламировать перед аудиторией как мужчин, так и женщин»²⁰. То же самое можно сказать о «Рамаяне», чье воздействие на народное сознание, пожалуй, самое сильное, поскольку людей пытаются убедить в том, что герой эпоса Рама является воплощением бога.

Каково же отношение авторов этих эпосов к свободомыслию?

Достаточно привести два примера. В «Махабхарате» Бхишма читает длинную проповедь Юдхиштхире, во время которой он рассказывает интересную притчу, известную как притча об Индре и Кашьяпе. Однажды купец, который очень хвастался своими огромными богатствами, переехал своей колесницей брахмана из рода Кашьяпы. Этот брахман, жертва купца, стал размышлять над тем, как можно жить на свете, если существует подобная несправедливость. Он стал помышлять о самоубийстве. Чтобы предотвратить беду, Индра появляется перед ним в образе шакала и подробно начинает описывать ему те страдания, которые испытываешь, будучи рожденным низшим животным. Главная идея Индры заключалась в том, что великое счастье быть рожденным человеческим существом, в особенности брахманом. Это счастье слишком дорого, чтобы им пренебрегать. Но этот шакал, по его словам, не всегда был шакалом. В одном из своих предыдущих рождений он был человеческим существом и поэтому не испытывал ужасы животного существования. Он был приговорен родиться в образе низшего животного по причине тяжкого греха, который он совершил во время предыдущего человеческого существования. Грех заключался в том, что он был свободомыслящим, т. е. логиком, подвергавшим сомнению священное писание исключительно из соображений разума. Шакал говорит:

¹⁹ K a n e—in: ABORI 1966 11.

²⁰ Ibidem.

«(В предыдущей жизни) я увлекался логикой, методичкой бесплодных аргументаций (*анвикишиким таркавидьям ануракто нирартхакам*). Я был ученым низшей ступени, потому что в качестве свободомыслящего (*хайтука*) я был поносителем веры. Я был хулителем Веды (*веда-ниндака*). Во время собраний я выдвигал всевозможные логические соображения, что было совершенно неприемлемо. Я отвергал брахманов и враждебно относился к тому, что они говорили. Я был неверующим (*настика*) и высказывал сомнение по поводу всего, что они говорили. Поэтому я был просто дурачком с претензией на образованность. О, брахманы, результатом этого всего стала жизнь шакала, в которой я теперь мучаюсь» (Мхбх Шантипарва CVIII 47—49).

Можно ли еще лучше описать ужасы свободомыслия для широкой публики?

В «Рамаяне» то же самое описание свободомыслия выражено более прямо, хотя на сей раз сопровождается дополнительным утверждением о том, что свободомыслие имеет внутреннее свойство переходить в материалистическое мировоззрение. Так, Рама дает Бхарате советы о том, как нужно в идеале управлять государством:

«Мой милый, никогда не имей дело с брахманом, который следует за материалистами. Они могут только одно — приносить несчастья. Хотя они и выдают себя за образованных, они глупы, как грудные дети. Несмотря на существование весьма важных сочинений по праву, эти глупцы отдают свой разум на милость логики и объявляют это (своды законов) бесполезным» (Рамаяна Айодхьяканда С 38—39).

10. СИТУАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ

Тот факт, что в стране еще бьется подлинная философская мысль и происходит оживленная борьба идей, двигателем которой является сомнение (*самсайя*), доказывает, что законодатели не могут задуть свободомыслие окончательно. Но это не означает, что губительное влияние на состояние философской науки может быть приуменьшено. Одним из важных факторов, способствовавших этому воздействию, выступает подобоострастное отношение части философов к законодателям и их рекомендациям. Столь же значительным фактором, активизирующим философскую деятельность, служит то, что другая группа философов либо открыто бросает вызов законодателям и их мифам, либо

тем или иным способом ухищряется ввести их в заблуждение показным пиететом по отношению к писанию. Особенно следует отметить тот факт, что философы выбирают свою позицию не произвольно. Наоборот, они четко соотносятся с двумя точками зрения, господствующими в индийской философии, — идеалистической и ее противоположностью.

11. ЗАКОНОДАТЕЛИ И ФИЛОСОФЫ-ИДЕАЛИСТЫ

Что касается индийских идеалистов, то стремления буддистов махаяны верой и правдой служить законодателям с их установкой на фидеизм будут рассмотрены несколько позднее ввиду сложных, завуалированных и запутанных методов, которые они применяют. Методологически удобнее будет начать с того, что зримо бросается в глаза. Так обстоит дело с адвайта-ведантистами, чье сильное желание поддержать требования законодателей приближается к грубому подобострастию.

Среди адвайта-ведантистов наиболее влиятелен философ Шанкара; его главный философский труд — комментарии к «Брахма-сутре», обычно известные как «Ведантабхашья». Стало быть, чтобы понять отношения адвайта-ведантистов к законодателям, мы можем с полным основанием обращаться к положениям этой работы.

Первый вопрос, который возникает: чем характерно в целом отношение Шанкары к законодателям, или, точнее, к величайшему из них — Ману? Шанкара не оставляет никаких неясностей на этот счет. С большим энтузиазмом он цитирует старинное изречение: «Все, что говорит Ману, целительно» (Шанкара ВСБ II 1.2). Для Шанкары истинность этого заявления неоспорима, ибо предполагается, что это одно из откровений священного писания²¹. В соответствии с этим он позволяет себе нечто по меньшей мере странное для философа. Он ссылается на авторитет законодателя как на решающее доказательство и для опровержения, и для подтверждения философских положений. В комментариях к «Брахма-сутре» он использует высказывания Ману в качестве одного из самых веских свидетельств против взглядов санкхьи Капила и в поддержку собственных адвайтистских воззрений. «Сам Ману, — заявляет он, — там, где он славит способность видеть

²¹ Kane HD I 136.

единый дух повсюду и во всем, тем самым осуждает учение Капилы... Система Капилы противоречит Ведам и «Законам Ману», которые следуют Ведам» (Шанкара ВСБ II 1.2). Это поразительно, поскольку Ману вовсе не философ. И все же Шанкара полагает, что верность философских взглядов в конечном счете зависит от того, нравятся или не нравятся эти взгляды законодателям.

Было бы слишком утомительно цитировать здесь все места, в которых Шанкара показывает свое великое восхищение всем, что говорит Ману. Прочитируем Кане, который кратко суммирует это так: «Шанкарачарья в своей «Веданта-бхашье» приводит «Ману-смити» довольно часто... В своей *бхашье* (комментарии) к «Брихадараньяка Упанишаде» он цитирует Ману десятки раз... Он смотрит на «Ману-смити» как на один из авторитетных источников, на который опирается автор «Веданта-сурты»»²².

12. КЛАССОВОЕ ВЫСОКОМЕРИЕ ШАНКАРЫ

Прежде чем идти дальше, попробуем внести ясность в один вопрос: что так тесно связывает философов и законодателей?

Вопрос этот важен. Ману только законодатель. В то же время он проявляет некоторый интерес к философии. Этот интерес в силу необходимости является вторичным. Стремясь прежде всего защитить общество, которое ему представляется идеальным, он проявляет интерес к философии лишь постольку, поскольку она либо содействует, либо противостоит делу построения этого идеального общества. Но Шанкара — философ. Для него главное — защита определенного взгляда на действительность. В чем же состоит значение его безоговорочного восхищения перед Ману? Неужели дело заключается в том, что как Ману заинтересован в поддержке прототипа адвайта-веданты как идеологического обоснования его общественных идеалов, так и Шанкара заинтересован в социологии Ману, поскольку он полагает, что только она может обеспечить его философию материальным базисом, в котором она явно нуждается?

Современным поклонникам Шанкары не нравится, что мы поднимаем столь непочтительный вопрос. Но вряд ли возможно уйти от ответа на него, ибо Шанкара действи-

²² Ibid., 145.

тельно высказывается в поддержку определенной социологии и эта социология насквозь пропитана таким же классовым снобизмом, как и социология Ману.

Нельзя рассматривать социологию Шанкары, не обращаясь к его философскому *magnum opus*. В своем комментарии к «Брахма-сутре» Шанкара наилучшим образом защищает как свою философию, так и социологию. Как и полагал сам Шанкара, философия и социология не могут быть представлены раздельно. Попытки понять его философию, не принимая во внимание социологию, безнадежны. Нам придется обсуждать социологию Шанкары, используя стереотипную терминологию индийских законодателей, у которых он ее заимствует. В соответствии с этой терминологией считается, что общество разделено на два основных класса — *двиджа* и *шудра*. Превосходство *двиджи* является само собой разумеющимся для Шанкары, как следует из его писаний. В данном случае нас интересует его отношение к *шудрам*. Этому вопросу Шанкара посвящает целую часть в своих комментариях к «Брахма-сутре» (Шанкара ВСБ I 3.34 и далее).

Основное положение, которое он выдвигает, заключается в том, что *шудра* не имеет права на философскую мудрость в том смысле, как ее понимает сам Шанкара. Выраженное в таком плане, положение Шанкары может показаться незначительным. Однако, с точки зрения Шанкары, истинный подтекст имеет далеко идущий характер. Согласно его точке зрения, эта философская мудрость, и только она, может привести человека к настоящей свободе, или к освобождению. Следовательно, если *шудра* лишен от природы той философской мудрости, о которой он говорит, то напрашивается вывод: сама постановка вопроса о том, что *шудра* может достигнуть свободы, неправомерна. Таким образом, находясь в вечном подчинении, *шудры* должны вечно находиться в услужении у *двиджи*, ибо, как уже говорил Ману, «всякое иное усилие со стороны *шудры* бесполезно».

Но почему же все-таки *шудры* не имеют права на философскую мудрость? Шанкара на это отвечает: «*Шудры* не могут на это претендовать, потому что они не изучали Вед. Человек, который изучал Веды и понимает их смысл, достаточно подготовлен для того, чтобы разбираться в ведических проблемах. Но *шудры* не изучают Вед, поскольку предварительно требуется совершение обряда *упанаяма* (т. е. ритуала посвящения в *двиджи*), а этот обряд могут

совершать только представители трех высших каст» (Шанкара ВСБ I 3.34).

Нам может все это показаться лишь набором чисто умозрительных предположений. Для Шанкары, напротив, данные постулаты, которые прописываются законодателями, обладают непогрешимым авторитетом. По его словам, «отсутствие обрядов часто упоминается в ведической литературе со ссылкой на *шудру*. Так, например, у Ману (Х 4) о них говорится только как об «единожды рожденных». *Шудра* не может совершить правонарушения, влекущее за собой потерю касты (*патака*), и недостойн посвящения» (Шанкара ВСБ I 3.36).

Но это еще не все. Шанкара находит нужным дискутировать дополнительно на эту тему:

«*Шудры* не подготовлены также по той причине, что *смирити* запрещает им изучать Веды, слушать чтение Вед, а также достигать понимания ведических обрядов и совершать их. Запрет на слушание Вед сформулирован в следующих высказываниях:

«Уши тех *шудр*, кто слушает Веды, надлежит заливать расплавленным свинцом и смолой» и

«Ибо *шудра* подобен кладбищу, и поэтому не следует читать (Веды) в его присутствии».

Из последнего изречения непосредственно вытекает запрет на изучение Вед, ибо как может изучать писание тот, в чьем присутствии его нельзя даже читать? Более того, существует прямо выраженный запрет на изучение *шудрами* Вед:

«Надлежит разрезать ему язык, если он только произнесет их; и тело его надлежит рассечь, если он хранит память о них».

Запрет на слушание и изучение Вед уже сам по себе подразумевает запрет знания и исполнения ведических обрядов; однако имеются и прямо выраженные запреты на это, как, например:

«Нельзя передавать знания *шудре*, и «только дважды рожденный имеет право на жертвоприношение и подношение даров»» (Шанкара ВСБ I 3.38).

По своему варварству даже беззастенчивая защита рабовладения в Древней Греции и Риме вряд ли может соперничать с авторитетами, цитируемыми Шанкарой. Поэтому удивительно, почему некоторые поклонники Шанкары любят писать о гуманизме его философии, когда сам философ восторженно цитирует все эти бесчеловечные

законодательные меры против тех, кто ему известен как трудящиеся массы страны.

Современные поклонники Шанкары любят сравнивать его также с Платоном. Действительно, такое сравнение имеет некоторый смысл, так как оба философа высказывают сомнения относительно реальности природы и тем самым создают серьезные идеологические препятствия для прогресса науки. Однако на этом сходство не кончается. Очень много общего также и в социологических взглядах обоих авторов. Для Шанкары трудящиеся массы его страны — это *шудры*, а для Платона — рабы. Общая позиция философов характеризуется глубоким презрением к ним. «В развитой теории рабовладения раба не считали разумным существом. Только рабовладелец был наделен разумом, а раб мог иметь правильное мнение, только если он неукоснительно следовал указаниям своего хозяина. Эти отношения между рабовладельцем и рабом приобрели фундаментальное значение для Платона во всех сферах его мышления»²³.

Итак, перед нами два ярких примера того, как теоретическое презрение к реальному миру тесно связано с социальным презрением к трудящемуся классу. Поэтому неудивительно, что в исторической перспективе такая философская позиция в конечном счете должна была потерпеть поражение от обладающего классовым сознанием рабочего класса современного мира. Уже в своих ранних работах Маркс, говоря об *освобождении человечества*, отмечает: «Голова этой эмансипации — *философия*, ее *сердце* — *пролетариат*. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность»²⁴.

13. ШУДРЫ И СТРАДАНИЕ

Но вернемся к Шанкаре. Как будто ему недостаточно заклеить *шудру* как ходячее кладбище, он еще берется продемонстрировать, что страдание означает собственно смысл самого слова *шудра*. *Шудра* означает страдание, и поэтому тот, кто страдает, носит образное название *шудра*. В качестве иллюстрации своего утверждения он приводит

²³ Farrington GS I 142.

²⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 429.

любопытную притчу из «Чхандогья Упанишады», которую мы здесь приводим в сокращенном виде:

«Однажды жил на свете очень богатый человек по имени Джанашрути Паутраяна, который щедро раздавал подаяния и очень гордился этим. Одной ночью мимо него пролетали птицы, которые в несколько непочтительных выражениях отзывались о его славе, сравнивая его, не в его пользу, с философом по прозвищу «Райква — человек с повозкой». Услышав это, Джанашрути послал своего слугу, чтобы тот разыскал философа. После долгих поисков слуга нашел его: он сидел под повозкой и чесался. Джанашрути приехал к нему и предложил ему шестьсот коров, золотое ожерелье и колесницу, запряженную мулом в придачу в обмен на то, чтобы философ посвятил его в тайны своей мудрости. Но Райква — человек с повозкой с возмущением отказался. Джанашрути пошел к нему снова. На этот раз предложил тысячу коров, золотое ожерелье, колесницу, запряженную мулом, деревню, в которой жил сам философ, и свою собственную дочь в придачу. Обворожительное лицо молодой девушки растопило сердце философа, и он согласился посвятить Джанашрути в секреты своей мудрости. Как говорится в Упанишаде: «Она подняла свое лицо к Райкве, и Райква сказал: «Зачем тебе нужно было привозить с собой все эти дары! *Шудра*, одно лишь это лицо заставило бы меня говорить»» (ЧУ IV).

В самом деле странно выглядит этот мудрец из Упанишады, который чешется под телегой и соглашается поделиться своими знаниями только в обмен на девушку. Но не это волнует Шанкару, а совсем другое. К Джанашрути обращаются как к *шудре*, и все же он посвящается в мудрость Упанишад! Как это так? Неужели это означает, что всем своим внутренним смыслом писания Упанишады опровергают утверждения Шанкары о том, что *шудры* не имеют права на философскую мудрость? Для Шанкары ничто не может быть более возмутительным, чем такое предположение, поэтому он доказывает, что под *шудрой* в данном контексте подразумевается не *шудра* в буквальном смысле, а что это слово используется в образном смысле, означая человека, охваченного печалью, что, как пытается нас убедить Шанкара, является этимологическим значением этого слова:

«Более того, смысл слова *шудра* можно видоизменить в соответствии с контекстом следующим образом: когда Джанашрути Паутраяна услышал, что фламिंगо говорит

о нем непочтительно, горечь (*шуч*) наполнила его душу. и эту горечь *риши* (мудрец) Райква также обозначает словом *шудра*, чтобы продемонстрировать свои знания в высшей мудрости. Это объяснение должно быть принято, потому что (по-настоящему) рожденный *шудрой* не подготовлен для восприятия мудрости. Для тех, у кого возникает вопрос, каким образом можно обозначить словом *шудра* горечь, охватившую душу Джанашрути, мы отвечаем: это слово лучше всего выражает бурный, стремительный натиск (*адравана*) чувств Джанашрути. Расшифровать это слово можно с помощью этимологии его частей: или «он захлебнулся в горе» (*шучам абхидудрава*), или «горе нахлынуло на него», или «охваченный горем, он бросился к Райкве». Вот почему в данном случае невозможно толковать это слово в его общепринятом смысле» (Шанкара ВСБ I 3.34).

14. ЗАЩИТА ВЕРЫ: АДВАЙТА-ВЕДАНТА

Очевидно, Шанкаре известно, что рациональные и логические рассуждения не являются сильной стороной ни в его метафизике, ни в социологии. Впрочем, он никогда на это и не претендует. Наоборот, он утверждает, что его метафизика опирается на авторитет писания, а социология — на законодательство, поэтому беспрекословная вера в упомянутые авторитеты служит минимальной предпосылкой для принятия его взглядов в их полном объеме. Защищая эту веру в авторитеты, он считает обязательным отрицать любые претензии разума на какую-либо самостоятельную ценность. Таким образом, внутренняя логика взглядов Шанкары приводит его к защите веры от посягательств разума. В то же время он, как философ, тем самым оказывает подлинную услугу законодателям. Попытаемся в этом разобраться.

Мы уже отмечали его восторг перед всем, что говорят законодатели. Как бы ни было это лестно с точки зрения последних, им все же требуются вовсе не такие услуги от философа как такового, ибо подобную поддержку им вполне мог бы оказать любой другой защитник или представитель имущих классов. Законодателю нужно нечто большее, и он может получить это лишь от философа, а именно: ему нужно общетеоретическое отрицание разума как такового. Сознывая важность суеверий для осуществления контроля над массами, законодатели идут на все, чтобы

заклеймить разум, но здесь речь идет лишь о политическом осуждении, не поддержанном философскими выкладками, тогда как вопрос о действительности разума как такового является в конечном счете вопросом философским и должен получить ответ философского плана. Кроме того, к вящему неудовольствию законодателей, среди индийских философов много таких, которые защищают рационализм. Их защите разума необходимо противопоставить теоретический ответ либо опровержение. Такая задача не по плечу самим законодателям и может быть лучше всего решена лишь философами. Но кто из философов возьмется угодить законодателям, представив теоретическую защиту веры против разума? Безусловно, только те, для кого такая защита будет отвечать и их собственным философским целям. Мы уже видели, кто эти философы. Это наши идеалисты, и только они. Побуждаемые коренными интересами своей метафизики, они вынуждены осуждать разум и опыт, т. е., по сути, и всякий рациональный подход к поискам истины.

Ничто не может служить лучше целям законодателей, которым хотелось бы заклеить разум, утверждая веру. Поэтому главное для них вовсе не в том, что идеалист примитивно расхваливает все, что говорит законодатель. Если какой-нибудь отдельно взятый идеалист вроде Шанкары делает это — очень хорошо. Но, с точки зрения законодателей, не будет иметь значения, даже если другие идеалисты этого и не делают, лишь бы они поусерднее защищали веру от разума — услуга, которую законодатели могут ожидать лишь от философов, и больше ни от кого. К великому удовольствию законодателей, Шанкара делает все, чтобы оказать им и эту услугу. Он всю старается доказать, как это глупо с философской точки зрения — хоть сколько-нибудь полагаться на разум в противовес вере в то, что заложено в писании.

«Поскольку мысли человека ничем не связаны, мышление, игнорирующее писание и опирающееся только на индивидуальное мнение, лишено подлинного основания. Мы видим, доводы, которые старательно придумывают некоторые мудрые люди, опровергаются как ошибочные еще более остроумными людьми и как доводы последних опять-таки в свою очередь опровергаются другими. Таким образом, в силу разнообразия взглядов у людей невозможно считать, что мышление само по себе может быть достоверно. Эту трудность нельзя преодолеть, признав хорошо

обоснованным мышление какого-либо общепризнанного философского светила, будь то Капила или кто угодно; ибо, как мы видим, даже люди наиболее выдающиеся, как, например, Капила, Канпада (основатель индийского атомизма. — Д. Ч.) и другие основатели философских школ, часто противоречили друг другу» (Шанкара ВСБ II 1.11).

Таким образом, разум как источник знания объявляется изначально ненадежным, так как известно, что философы, полагающиеся лишь на разум, расходятся во взглядах. То, что человек доказывает при помощи доводов разума, может быть опровергнуто на основании подобных же доводов, поэтому лучше всего отказаться от разума в пользу веры в священное писание. С таким же успехом можно было уверять, что так как один фехтовальщик всегда оказывается лучше другого, то фехтование как способ борьбы по самой своей природе бесполезно, и лучше всего сражаться без сабли или вообще без оружия.

Но не будем здесь пытаться давать оценку изначальным достоинствам рассуждений Шанкары. Отметим вместо этого, что его главное положение диаметрально противоположно тому, которое позволило Готаме и Ватсьяне столь блестяще сформулировать свою философскую методологию. Борьба идей, которая, по их мнению, составляет жизненную основу философской деятельности, для Шанкары, наоборот, решающий аргумент против философской деятельности в ее подлинно философском смысле. Без сомнения (или *самсайи*) никакой философии быть не может. Для Шанкары же философия может существовать лишь при условии беспрекословной веры, которая совершенно противоположна *самсاية*.

Это и есть две основные позиции, сформулированные индийской философией, которые так же различны, как идеализм и материализм.

Было бы неверным полагать, будто Шанкара настолько наивен, чтобы верить, что с помощью лишь одного этого аргумента ему удастся раз и навсегда покончить с разумом. Наоборот, он знает, что постоянное применение этого аргумента неизбежно вызовет всевозможные трудности. Вот как он сам пишет о возражениях, которые может встретить его аргументация:

«В конце концов, вы не можете утверждать (говорит возражающий), что всякое рассуждение необоснованно; ибо вы сами можете обосновать данное утверждение толь-

ко с помощью таких же рассуждений. При этом вы исходите из того, что поскольку некоторые аргументы лишены основания, то и все другие аргументы, относящиеся к той же категории, точно так же безосновательны. Более того, если бы всякое рассуждение было необоснованным, практическая деятельность человека должна была бы полностью прекратиться, ибо, как мы видим, люди, исходя из прошлого, настоящего и будущего, ведут себя так, чтобы получать удовольствие и избегать боли. И эта необоснованность, против которой вы возражаете, на самом деле является величайшим достоинством логического мышления, поскольку позволяет нам приходить к выводам, не вызывающим возражений, с помощью предварительного опровержения неприемлемых аргументов. Не следует опасаться, что поскольку *пурванакаша* плохо обоснована, то и *сиддханта* также должна быть плохо обоснованной, ибо неразумно утверждать, что человек должен быть глупым, поскольку его старший брат глуп» (Шанкара ВСБ II 1.11).

Это действительно замечательно ясное изложение некоторых из основных аргументов, которые наверняка будут выдвинуты против идеалистического отрицания разума. Заключенному в этом теоретическому вызову храбро пытаются противостоять такие действительно способные индийские идеалисты, как Нагарджуна, Шрихарша и их комментаторы. Сам же Шанкара или чувствует, что он некомпетентен вдаваться в технические детали всего этого, или считает, что для его целей в этом нет необходимости. Во всяком случае, он совершенно не пытается углубляться в обсуждение этой проблемы и попросту обходит этот вопрос, заявляя, что одни аргументы, какими бы ни были они изощренными, не имеют абсолютно никаких шансов привести к освобождению. Так, он рассуждает:

«Истинный характер первопричины мира, на постижении которой основано окончательное освобождение, в силу своей исключительной глубины невозможно даже представить без помощи священных текстов, ибо, как уже было отмечено, эта первопричина не может быть объектом восприятия, так как не обладает такими качествами, как форма и т. п.; и поскольку она лишена характерных признаков (т. е. материала, необходимого для анализа), то не поддается анализу и другим средствам истинного познания... Теперь ясно, что в случае достижения совершенного познания никакое взаимное противоборство мнений невоз-

можно. Но общеизвестно, что мнения, основанные на размышлении, вступают в конфликт между собой, ибо мы постоянно наблюдаем, каким образом то, что один мыслитель пытается представить как совершенное познание, опровергается другим, с которым в свою очередь точно так же поступает третий. Следовательно, как может быть совершенным знание, основанное на размышлении и имеющее своим предметом нечто неперманентно единое?

Точно так же мы не можем собрать в какой-либо данный момент или в каком-либо одном месте всех мыслителей прошлого, настоящего и будущего, чтобы они договорились (по их общему согласию) относительно того, что их мнение по поводу какого-либо неизменяющегося объекта должно считаться совершенным знанием. Кроме того, можно считать, что Веды, вечный и неизменный источник знания, имеют предметом твердо и неизменно установленные вещи и, следовательно, совершенство знания, основанное на Ведах, не могут отрицать какие бы то ни было мыслители прошлого, настоящего и будущего. Таким образом, мы установили совершенство наших знаний, опирающихся на Упанишады, и, поскольку вне Упанишад знание невозможно, пренебрежение ими привело бы к отсутствию окончательной свободы переселяющихся душ. В конце концов мы пришли бы к тому, что на основании писания и мышления, подчиненного писанию, разумный Брахман должен считаться причиной и сущностью мира» (Шанкара ВСВ II 1.11).

Помимо старой припевки о том, что логика бесполезна, потому что, как известно, логики расходятся во взглядах, вся эта материя изощренно изложенная Шанкарой, не что иное, как требование беспрекословной веры в священное писание. Нам, конечно, бесполезно напоминать Шанкаре, что существуют и другие веры, помимо той, которую он разделяет, и что у каждой из этих вер есть свое священное писание и что такие тексты вовсе не обязательно согласуются таким образом, чтобы оправдать общий постулат о том, что откровение священных писаний содержит наиболее неопровержимое и единое знание, исключительно на базе которого может быть достигнуто освобождение. Для Шанкары все это не имеет никакого значения. Для него существует лишь один священный текст, и это — Веды. Более того, они могут быть истолкованы только однозначно, а именно только тем способом, который выбрал он сам.

Эти допущения для нас могут показаться необыкновенно смелыми, но не для Шанкары. Не потому ли, что он знает — законодатели всегда готовы расправиться с теми, кто может подвергнуть сомнению эти допущения?

15. ЗАЩИТА ВЕРЫ: БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

В характере услуг, оказываемых Шанкарой законодателям, мы видели два аспекта: внефилософский и собственно философский. Первый заключается в полной поддержке законодателей со стороны Шанкары, а основное содержание второго — отрицание разума в защиту веры.

Помня об этом, мы можем теперь обратиться к идеалистам махаяны. Главная их особенность заключается в том, что, если они отстают от Шанкары во внефилософских формах услуг, оказываемых законодателями, тем не менее они компенсируют это, придавая философской форме тех же услуг гораздо более внушительный характер. Действительно, имеется один важный фактор, который мешает этим буддистам махаяны поднимать сколько-нибудь значительный шум по поводу авторитета законодателей. Насколько нам известно, буддисты никогда не разрабатывали собственной альтернативной правовой литературы. Несомненно, у них есть собственные «Винаи», но в них дана трактовка норм нравственного поведения, в особенности монахов, а отчасти и верующих мирян. Они совершенно непригодны для использования в общеадминистративных целях, на что претендуют «Законы Ману» и другие. Отсутствие какого-либо свода законов у буддистов с первого взгляда кажется странным, так как значительные части территории страны в разные периоды, несомненно, находились под властью правителей буддистского вероисповедания. Будучи правителями, им приходилось осуществлять административные функции на контролируемых ими территориях, и необходимость определенных точных законов для этой цели была очевидной.

Но какими могли быть эти законы? Вопрос этот важен, хотя при отсутствии определенных свидетельств наш ответ на данном этапе исторических исследований может быть лишь предположительным. Для нас возможны следующие два предположения. Первое заключается в том, что буддистские правители вообще не придавали никакого значения кодифицированному праву. Для своих админи-

стративных целей они использовали право, основанное на обычае. Во-вторых, на самом деле они опирались также на некоторые кодифицированные законы, которые представляли собой не что иное, как освященные древностью своды законов «Дхарма-шастры». Первое предположение слишком смело для того, чтобы мы его с готовностью приняли, ибо, несмотря на общую важность обычного права в индийской истории, трудно представить, чтобы весь государственный аппарат когда-либо опирался только на него. Второе предположение выглядит более приемлемым, особенно если учесть тот факт, что буддийские правители, насколько нам известно, никогда не вносили никаких радикальных изменений в социальную и административную структуру на территориях, находившихся в их подчинении.

Однако, даже допуская тот факт, что буддийские правители принимали де-факто «Дхарма-шастры» для своих административных надобностей, мы должны предположить далее, будто правители вынуждены были воздерживаться от открытого признания «Дхарма-шастр», поскольку в них выражено враждебное сектантское отношение к буддистам. Таким образом, по практическим соображениям буддийские правители могли вынужденно игнорировать или смотреть сквозь пальцы на антибуддийские настроения «Дхарма-шастр» и в то же самое время применять их в административных целях ²⁵.

Но что бы ни говорилось о правителях, проповедники махаяны никогда не могли поддерживать авторитет Ману и других, чьи антибуддийские высказывания слишком серьезны, чтобы «работники идеологического фронта» ими попросту пренебрегли. Возможно, этим объясняется то, почему буддисты махаяны не могут служить делу индусских законодателей в нефилософской сфере путем выражения безраздельного восхищения перед их авторитетом. Но это не означает, что, будучи философами-идеалистами, они в самом деле безразличны к основным интересам класса, представляемого законодателями. Процветая благодаря покровительству паразитического класса и, в сущности, сами ведя паразитическое существование в своих разбросанных по всей стране многочисленных монастырях, эти философы на свой манер оказывают услуги основным интересам класса, представляемого законодателями, кото-

²⁵ Д-р Н. Н. Бхаттачария говорил мне, что свидетельства эпиграфики Палов дают основания для таких предположений.

рые являются наиболее яркими защитниками норм общества, разделенного на паразитический и трудящийся классы. Другими словами, поскольку секта, к которой они принадлежат, не позволяет им прямо восхвалять законодателей, у них остается лишь альтернатива служить интересам законодателей в основном на философском уровне. Однако на этом уровне они действуют гораздо эффективнее, чем Шапкара. В данном случае мы можем позволить себе упомянуть лишь некоторые основные черты, характерные для их услуг.

Во-первых, как мы уже видели, основной предпосылкой существования общества, разделенного на привилегированное меньшинство и трудящееся большинство, лишенное привилегий, служит тупая вера, а для защиты веры необходимо проклипать разум. Это философы махаяны и делают, причем гораздо более умело, чем Шапкара. Если главный аргумент Шапкары состоял в припущении разума на том основании, что рационалисты, как известно, расходятся во мнениях между собой, то буддисты махаяны еще со времен Нагарджуны постоянно разрабатывали хитроумные доводы для осуждения человеческого разума и опыта. Махаянистов зачастую называют высокоодаренными логиками. Это верно, ибо некоторые из них хорошо владеют всеми методами аргументации. Но это не означает, что эти философы действительно считают себя сторонниками логики. По крайней мере вплоть до Дигнаги и Дхармакирти логика использовалась буддистами махаяны главным образом для борьбы с самой логикой. Несомненно, Дигнага и Дхармакирти хотели уйти от этого, но мы видели, с какими трудностями они сталкивались, пытаясь серьезно относиться к логике и одновременно сохранять свою верность идеализму. Нет никакой необходимости снова затрагивать этот вопрос. Но мы можем процитировать Ф. И. Щербатского, который блестяще суммирует отношение этих философов к логике: «И, quand meme *», буддисты вынуждены вопреки логике настаивать на жизненности их системы морали для того, чтобы спасти религию. Осуждена должна быть логика, а не религия. У йогачаров осуждение логики является косвенным, у мадхьямиков оно безоговорочное»²⁶.

Осуждение логики махаянистами явно вызвано их

* Quand meme (франц.) — несмотря ни на что.

²⁶ Stcherbatsky MV 19n.

стремлением сохранить веру, и прежде всего веру в их собственные писания. Какова же главнейшая характерная черта этой веры и как махаянисты хотят, чтобы ее воспринимали? Ответ следует искать в их собственном определении *шастры*, или писания. Определение, данное в текстах махаяны, гласит:

То, что сдерживает наших врагов, наши страсти,
То, что избавляет нас от перерождения и страдания.
Это наше Откровение, ибо оно повелевает и спасает,
И ни одна другая вера не несет в себе
Это двойное благодеяние (махаяны).

Таким образом, *шастра* истолковывается как *шас + тра*, где первое обозначает «то, что повелевает», а второе — «то, что спасает». Чем же повелевает, что же сдерживает *шастра*? Наши страсти, или незаконные желания. От чего же она нас спасает? От безрадостной перспективы перерождения, которое, как мы вскоре увидим, прежде всего означает мучения в аду. Согласно махаянистам, это двойное благо заключено лишь в их собственных писаниях. Предполагается, что только они являются *шастрой* в подлинном смысле этого слова.

Прежде чем перейти к рассмотрению социальных последствий этого, составим себе представление о значимости этой концепции для философов махаяны.

Отрывок, который мы только что процитировали, взят из «Вьякхья-юкти» Васубандху²⁷. Чандракирти приводит его для того, чтобы показать, что «Мадхьямака-карика», произведение Нагарджуны, в котором, в сущности, заключена квинтэссенция махаянистского священного писания «Праджня-парамита», считается *шастрой* в данном махаянистском смысле²⁸. Также Стхирамати, комментируя «Мадхьянта-вибхангу», произведение, приписываемое Майтреянатхе, цитирует его для того, чтобы показать, что это произведение также является *шастрой*. В этом контексте Стхирамати стремится высказаться еще более четко:

«Далее, почему Откровение называется *шастрой*? Оно называется так потому, что согласуется с тем, что означает само слово *шастра*. Оно означает «то, что повелевает», — (*шас*) и «то, что спасает», — (*тра*), т. е. то, что благодаря систематическому обучению религия изгоняет из нас все

²⁷ Ibid., 20.

²⁸ Stcherbatsky CBN 122.

страсти со всеми их источниками (причинами) и спасает от тяжкого повторного рождения в аду, которое страшно своими беспрерывными многообразными ужасными страданиями. Следовательно, изживая наших врагов, наши страсти, и спасая нас от повторного рождения в аду, *шастра* соответствует определению Откровения. Эти две черты характерны для всей махаяны, а также для всех произведений, посвященных ее разъяснению. Их больше нигде нельзя обнаружить. Поэтому произведение это носит название Откровения»²⁹.

Чандракирти был известным истолкователем шуньявады, а Стхирамати — виджнянавады. В то время как Чандракирти приводит это определение для того, чтобы доказать, что одно из основных философских произведений *шунья-вады* представляет собой *шастру*, но и Стхирамати цитирует это определение, чтобы доказать, что один из основополагающих философских трудов виджнянавады — также *шастра*. Таким образом, несмотря на различие между этими двумя формами идеализма махаяны, они едины в осуждении разума в пользу веры, изложенной в *шастре*, и само понятие *шастра*, как обе хотят нас убедить, предполагает, с одной стороны, орудие для подавления страстей, а с другой стороны — то единственное, что помогает избежать угрозы и опасности попасть в ад.

И это как раз то, чего законодатели ожидают от философов. Между прочим, подавление страстей масс, или контроль над массами, — нелегкая задача, ибо, согласно греческому государственному деятелю Полибию, который так великолепно изложил точку зрения законодателей, массы в любом случае непостоянны, полны недозволенных желаний, неразумного гнева и необузданных страстей. Стало быть, их страсти необходимо держать под контролем. Согласно философам махаяны, этой цели лучше всего служит их *шастра*. Кроме того, *шастра* махаянистов содержит для масс скрытую угрозу ада, а неверие в *шастру* приводит к осуждению людей на вечные мучения в аду.

Но это не единственная услуга, которую философы махаяны оказывают законодателям. Более того, они ухитряются разрабатывать колоссальное количество глупых суеверий, беззастенчиво присоединяя к ним все, что имеется в обиходе в этой стране, лишь бы держать массы в трепете, почтении и просто в ужасе. Благодаря этому они

²⁹ Stcherbatsky MV 19—20.

вполне могли бы заслужить зависть древних египтян, чьи освященные временем суеверия, применяемые в управлении государством, восторгали умудренных опытом греков — Исократа и Платона.

16. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЛЕНИН ОБ ОБЪЕКТИВНОЙ КЛАССОВОЙ РОЛИ ФИЛОСОФСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Все, что было сказано до сих пор, лучше всего можно было бы суммировать следующими словами В. И. Ленина, которыми он завершает свое выдающееся философское произведение: «За гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм. *Последний есть только утонченная рафинированная форма фидеизма* (курсив мой. — Д. Ч.), который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли»³⁰.

Наиболее современная и глубоко замаскированная форма идеализма, известная В. И. Ленину, — эмпириокритицизм. Несмотря на всю свою якобы новизну, будучи разновидностью идеализма, эмпириокритицизм играет ту же самую «объективную, классовую роль», которую играл идеализм на протяжении всей истории, и она «всцело сводится к прислужничеству фидеистам»³¹.

Что же В. И. Ленин хотел всем этим сказать?

Фидеизм — это культ веры. Фидеисты — это те, кто отрицает знание в пользу веры. В этом заключается, как говорит В. И. Ленин, главная тенденция и философская функция идеализма.

Но какова связь между верой и обществом? С точки зрения В. И. Ленина, ответ на этот вопрос вполне ясен: среди орудий, необходимых для поддержания существования общества, основанного на классовом антагонизме и классовой эксплуатации, вера всегда была одним из наиболее эффективных средств. Внешне вера может видоиз-

³⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 80.

³¹ Там же.

меняться в зависимости от места и времени. Но какой бы вид она ни принимала в разных местах и в разные периоды истории, одно в ней остается неизменным. Это предпосылка, что все существующее благодаря потусторонним факторам остается таким, как оно есть. Вместо того чтобы представлять собой истинные черты реального материального мира, в котором люди живут реально и который познаваем и все больше подчиняется возрастающему человеческому контролю, такие факторы считаются недоступными человеческому познанию и, следовательно, исключающими возможное вмешательство человека. Важность такой предпосылки для поддержания классового общества очевидна. Раб лучше всего примиряется с рабством, а крепостной с крепостным правом, если заставить его принять эту предпосылку. А принятие такой предпосылки делает невозможными и даже безбожными попытки изменить существующее положение вещей включая, разумеется, социальное неравенство и социальную несправедливость. Социальное неравенство поэтому необходимо просто не замечать и не противиться ему. Таким образом, пытаются заставить людей примириться с ним и принимать его как должное. Разными способами философский идеализм оказывает верные услуги такой вере, и именно в этом, как говорит В. И. Ленин, мы должны видеть его объективную классовую роль.

17. ПРОТЕСТ МАТЕРИАЛИСТОВ

Из всего, что было сказано о законодателе Ману, философе Шанкаре, становится ясно, что в случае, если бы полностью осуществились их намерения, это означало бы окончательное подавление свободомыслия, неизбежный конец науки и вечное проклятие для трудящихся миллионов, короче говоря, конец всякого прогресса. Следовательно, в интересах прогресса необходимо, чтобы в стране были люди, которые осмелились бы поднять свой голос против всемогущества законодателей и их теоретических апологетов — философов-идеалистов. Прежде всего необходимо развеять миф, который они так ревностно защищают, — миф о священном писании, или *шастрах*, которые в понимании Ману и Шанкары означают Веды.

Кто же в индийской философии действительно осмеливался сделать это с той же прямотой, как Шанкара демонстрирует свой раболепный восторг перед законодате-

лями? На этот вопрос имеется лишь один ответ. Это наши откровенные материалисты, локаятики, или чарваки.

Наши сведения об этих материалистах, несомненно, отрывочны. Их сочинения в большинстве случаев были уничтожены, они сами упорно изображались как нечто дьявольское и чудовищное, а их философская позиция извращалась до неузнаваемости, и их способ аргументации изображался как чистейший блеф. Само название *локаята* и *чарвака* стало в индийской философии синонимом чудовищного и вульгарного безбожия и зла. Тем не менее некоторые из богобоязненных идеалистов также считают нужным проиллюстрировать безбожие и отвратительное лицо этих материалистов, цитируя в своих сочинениях некоторые старинные и популярные (доподлинные) стихи этих материалистов, которые носят название *праманика-локагагха*. Ниже мы приводим свободный перевод наиболее известной подборки таких стихов:

Рай и освобождение — это пустые слова.

Нет никакой души, о которой можно вообразить,

Что она перейдет в другой мир.

Соблюдение предписаний закона (*варнашрамы*)

В действительности не дает обещанных результатов.

Жертвоприношение *агнихотра*, три Веды *, *триданда* **, ритуальное посыпание себя пеплом —

все это лишь способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия.

Если, как уверяют жрецы, животное, принесенное в жертву в обряде *джьётиштома*, тут же попадает на небо,

Тогда почему же приносящий жертву не убивает своего собственного отца [обеспечивая ему этим рай]?

Если обряд *шраддхи* *** доставляет удовлетворение покойникам,

То масло, наливаемое в разбитую лампу, должно бы заставить ее вспыхнуть снова.

И зачем бы тогда давать пищу отправляющемуся в путь, —

* Четвертая Веда («Яджурведа») не признавалась частью ортодоксальных индузов. — *Прим. ред.*

** *Триданда* здесь — посох как символ религиозного аскетизма. — *Прим. ред.*

*** Церемония, совершаемая над мертвыми, при которой мертвым предлагается пища. Эта церемония — основной источник дохода жрецов. — *Прим. ред.*

Ведь он мог бы пользоваться в дороге *шраддхой*, совершаемой остающимися дома...

Пока человек жив, пусть радуется и пьет масло (*гхи*), хотя бы и взятое в долг.

Когда тело обратится в прах, разве может оно возродиться вновь?

Если то, что покидает тело, уходит в мир иной, почему же не возвращается оно назад, влекомое любовью к близким?

Значит, все эти обряды [поминовения усопших] лишь способ, установленный брахманами для своего прокормления, и ничего более!

Три Веды сочиняли мошенники и обманщики; и все их мудреные заклинания *джарвари-турвари* так же лишены смысла, как держание за ствол (фаллос) коня женой [царя] в обряде *ашвамедха* (Ма д х а в а СДС гл. 1).

Таковы некоторые из тех стихов, которые удалось спасти из общих руин древнего материализма локаяты. Позднее мы рассмотрим еще некоторые из остатков стихов, хотя в переводе невозможно передать их жгучую сатиру. Совершенно очевидно, что их вдохновляет отнюдь не любовь к теоретическим абстракциям, наоборот, они выражают классовые интересы трудящихся миллионов. Если в интересах привилегированного меньшинства законодатели и их идеологические апологеты считают пущим укреплять господство всяких мифов, заключающихся в *шастре*, потусторонней жизни, богах и жертвах, то материалисты локаяты, борясь против всех этих мифов, также выполняют объективную классовую задачу, и она прямо противоположна задаче философов-идеалистов.

Часть III

АНТИТЕЗА ИДЕАЛИЗМУ

Глава 6

АНТИТЕЗА ИДЕАЛИЗМУ: ОПИСАТЕЛЬНЫЕ ДАННЫЕ *

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Говоря об общей тенденции современных ученых намеренно преувеличивать значение идеализма в индийской философии, необходимо прежде всего точно определить его место в нашем философском наследии. Как мы видели, кроме мыслителей Упанишад, буддистов школы махаяны и адвайта-ведантистов, никто — по крайней мере из выдающихся индийских философов — не выказал своей приверженности идеализму. Здесь не оспаривается положение о влиянии и популярности идеалистов. Но эта популярность в основном исходила от политического патронажа и финансовой поддержки, которые получила идеалистическая философия в силу своей социальной функции. Итак, поскольку идеализм включает в себя только этих философов, очевиден тот факт, что подавляющее их большинство — не идеалисты. Само по себе это утверждение всего лишь количественного порядка. Но оно приобретает и качественное значение, если только его рассмотреть в общеметодологическом контексте традиционной индийской философии. Те, кто не одобряют идеализма, не могут быть просто безразличны к нему. Они должны активно опровергать идеализм, стараться разбить его теоретически. По индийской терминологии, те, кто не являются идеалистами, рассматривают его в качестве *пурвапакши*, или своей антитезы, которую следует опровергнуть, чтобы выработать свою *сиддханту* (взгляд). Если это справедливо для большинства индийских философов, то антитеза идеализму значительно обогащается теоретически.

2. НЕКОТОРЫЕ ВЫДАЮЩИЕСЯ ПРОТИВНИКИ ИДЕАЛИЗМА

Взгляды, или *сиддханты*, противников идеализма, естественно, различаются между собой. Рассмотрим вопрос

* Перевод главы сделала Е. Н. Анисеева.— Прим. ред.

о позитивном ядре в философском значении этой антитезы идеализму. Перед этим постараемся бегло упомянуть огромное число индийских философов, которые хотели отмежеваться от идеалистической точки зрения, а затем и совсем ее отвергнуть. Вот перечень только некоторых из них.

Древнеиндийские материалисты. Мы встречаем отдельные намеки на них в Упанишадах и в буддистских источниках. В этих произведениях их лишь изредка называют по именам. Чаще же их относят к проповедникам самых печестивых взглядов. Эти мыслители — или наиболее выдающаяся плеяда их последователей — позже стали известны как чарваки или локаятики.

Капила, которому приписывается основание системы санкхья, или философии, признающей первопричиной мира не обладающую сознанием первичную материю. Хотя мы не имеем представления о настоящей дате его жизни, индийская философская традиция знает его как первого философа (*ади-видван*), а его слава небезызвестна даже авторам, или создателям, Упанишад. Сам Будда предположительно учился у двух последователей Капилы. Приписываемые ему взгляды наиболее древние.

Джаймини, предполагаемый автор «Миманса-сутры», первоисточника философии миманса. Достоверно ничего не известно о реальной дате жизни Джаймини или о его личной жизни. «Миманса-сутра» написана до новой эры — более точной датой мы не располагаем.

Улука, или Канада, которого в шутку называют еще Кана-бхакша — «поедатель атомов». Ему приписывается первоисточник философии вайшешика — «Вайшешика-сутра», — относящийся к первым векам н. э. Наиболее примечательной ее чертой является атомизм.

Готама, или Акшапада, которого также в шутку называют Чаранакша — «тот, у кого глаза на ногах». Ему приписывается самая ранняя систематическая работа по индийской логике и эпистемологии — «Ньяя-сутра», которую следует отнести, по-видимому, ко II в. н. э., поскольку в ней содержится полемика с идеализмом махаяны.

Шрилабха и его коллеги, принадлежащие к буддистам-саутрантикам. Сам Шрилабха жил несколько раньше Нагарджуны. Саутрантика — ранняя форма философии буддизма, которая из-за ее неприязни к идеалистической философии становится главным объектом нападок со стороны идеалистов махаяны.

Катьяянипутра жил раньше I в. н. э. Его произведение составляет основу другой ранней философии буддизма — вайбхашика. Предположительно, что комментарий, называемый «Вибхаша», составлен на работу Катьяянипутры, откуда вайбхашика получила свое название. Этот комментарий относится к I в. н. э.

В это же время жил великий Умасвати, который первый в систематической форме изложил философские аспекты религии джайнизма.

Ишваракришна, автор самой ранней из сохранившихся работ по философии санкхья, хотя довольно характерно, что санкхья в его интерпретации уже обременена чуждыми ей идеями. Некоторые современные ученые предлагают отнести его к V в. н. э.

Приблизительно к этому же периоду принадлежит ряд довольно известных философов, которые все выступают против идеализма: Шабара, комментатор Джаймини; Ватсьяяна, комментатор Готамы; Прашастпада, последователь атомизма Улуки, или Канады.

К следующему периоду — периоду наибольшей зрелости индийской философии — относятся некоторые выдающиеся оппоненты идеализма. Отметим лишь несколько из них.

Субхагупта (ок. VII—VIII вв. н. э.), представитель буддизма вайбхашики. Главная задача его труда — опровержение идеализма, в особенности виджняна-вады.

Акаланка (VIII в. н. э.) — сторонник религии джайнизма, но с пезаурядными логическими способностями. Важнейшей темой его философских сочинений было скрупулезное опровержение представителя виджняна-вады Дхармакирти.

Прабхакара и Кумарила (ок. VIII в. н. э.), представители философии миманса. Среди них Кумарила считается одним из величайших философов Индии, каковым он, несомненно, и является.

Уддѣтакара (ок. VI—VII вв. н. э.), Джаянта Бхатта (ок. VIII—IX вв. н. э.), Вачаспати Мишра (IX в. н. э.), Удаяна (X в. н. э.) — все они отстаивают индийскую логику и атомизм, т. е. философию ньяи и вайшешики, в период их постепенного слияния.

Наш список индийских противников идеализма заканчивают выдающиеся представители традиционной индийской философии, последователи навья-ньяи (т. е. новой ньяи. — *Ред.*) — начиная с Гангешы из Митхилы (XIII в.

н. э.) и кончая Гададхарой из Бенгалии (XVII в. н. э.).

Можно упомянуть и другие имена, но в этом нет необходимости. Зато следует отметить, что на протяжении всей истории традиционной индийской философии от Упанишад до навья-ньяи идеализм с разных сторон постоянно подвергается критическому анализу.

3. ЭПИЗОДИЧНЫ ЛИ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ В АДРЕС ИДЕАЛИЗМА?

Могут сказать, что этот список очень страшный. В нем собраны довольно отличные друг от друга философы, хотя каждый из них в силу определенных причин испытывает более или менее ошутимое отвращение к идеализму. Общая их антипатия к идеализму не может быть подвергнута сомнению. Но это всего лишь негативный момент, совершенно недостаточный сам по себе, чтобы изображать из них некое сплоченное единство. Таким образом, само понятие антитезы идеализму — поскольку предполагается, что ее образуют все перечисленные философы в целом, — может показаться по меньшей мере рискованным. Значит, антитеза идеализму в индийской философии — это в лучшем случае образный эпитет для разрозненных замечаний в адрес идеализма? Значит, напрасно видеть в ней его последовательную альтернативу?

В этом возражении есть доля истины, и было бы грубой ошибкой не заметить ее. И в то же время, несмотря на это, ошибкой было бы и игнорировать тот факт, что в индийской философии имеются реальные основания, превращающие антитезу идеализму не в пустое понятие.

Другими словами, мы хотим подчеркнуть, что этих отдельно взятых философов лучше понять не в их разрозненности, которая действительно может сбить с толку, а в их принадлежности к двум классам, или группам.

Что это за группы?

Во-первых, группа философов, чьи воззрения составляют философское ядро антитезы идеализму. Во-вторых, группа мыслителей, чьи взгляды, не относясь к этому ядру и зачастую искажая его позитивный дух, остаются тем не менее на периферии антитезы, негативно усиливая ее через выявление тех профессиональных слабостей и софизмов, на базе которых идеалисты строят свою аргументацию. Весьма существенно, что эти философы, хотя и

таким негативный способ, внесли большой вклад в теоретическое развенчание идеализма. В то же время общий настрой некоторых из этих учений сильно противоречит подлинному духу безоговорочного отрицания идеализма. Поэтому носители этих взглядов, хотя и относятся к лагерю оппозиции идеализму, по существу, находятся вне ее ядра. Соответственно этому мы и предлагаем назвать их окраиной, или периферией, антитезы идеализму.

4. В ПОИСКАХ КРИТЕРИЯ

В списке оппонентов идеализма встречаются имена Субхагупты, Кумарилы и локаятиков — откровенных материалистов. Прежде всего попробуем объяснить, почему это так.

«Бахья-артха-сиддхи» Субхагупты посвящена решению единственной задачи — опровергнуть идеализм. Как свидетельствует само название, в сочинении обосновывается реальность внешних, не зависящих от разума объектов, или, говоря на индийский манер, то, что наши идеи имеют подтверждение во внешних объектах. Субхагупта превращает свою критику в развернутое опровержение виджняна-вады. Но поскольку сами виджнянавадины для обоснования своих взглядов важное значение придают опровержению атомизма, то опровержение Субхагуптой идеализма включает также и защиту атомизма. Должны ли мы такого философа поместить в список представителей антитезы идеализму? На это может быть единственный ответ, причем утвердительный.

Но, помимо обоснования объективности материального мира, этот философ отстаивает и много других положений. И мы должны, таким образом, задать относительно него другой, сравнительно более сложный вопрос. Насколько последовательно Субхагупта в рамках всего своего философского учения опровергает идеализм? Получив на него ответ, мы обнаружим, что есть много таких «но», которые не позволяют отнести его взгляды к ядру антитезы идеализму.

Начать с того, что Субхагупта — буддист школы вайбхашика. Это означает, что он не светский, а религиозно ориентированный философ. Его религиозность отличается, естественно, от религиозности титулованных махаянистов — у него гораздо меньше суеверного хлама. Но в том же тексте, где Субхагупта опровергает идеализм, он одновре-

менно хочет доказать всеведущность Будды, подчеркивая, что это его всеведение вполне согласуется с признанием объективности внешнего мира (Субхагупта БС 146—147). Более того, этот взгляд, как утверждает автор к концу «Бахья-артха-сиддхи», получает окончательное подтверждение в буддистских источниках, которые, по его словам, неправильно толкуются виджнянавадинами. Это означает, что религиозность не позволяет Субхагупте стать защитником рационализма в полном смысле этого слова, как бы ни была остра его полемика с идеализмом.

Наконец, из-за того, что Субхагупта является все-таки религиозным философом, он рассматривает философское знание лишь как средство к достижению освобождения, или *нирваны*.

Резюмируем философскую позицию Субхагупты. Поскольку его опровержение идеализма не полностью несет в себе секуляризм, рационализм и научную основу, мы не можем рассматривать его философию в качестве всеобщей критики идеализма со всеми вытекающими отсюда последствиями. В то же время с точки зрения самой этой антитезы техническое выявление Субхагуптой ошибочных суждений, на которых основывается идеализм, — его отстаивание как объективности внешнего мира, так и атомизма — весьма важны: их нельзя не заметить. Таким образом, мы должны считать его реальным представителем антитезы идеализму. Поэтому, хотя, с одной стороны, мы не можем отнести его философию к ядру этой антитезы, а с другой — не можем игнорировать вклад его в эту антитезу, следовательно, взгляды этого философа принадлежат к окраине антитезы идеализму.

Обсудив вопрос о Субхагупте, нам нетрудно теперь найти критерий определения ядра антитезы идеализму: это не просто опровержение идеализма, но такое его опровержение, необходимыми следствиями которого являются вкупе рационализм, секуляризм и научная ориентация. Без этих следствий опровержение идеализма — лишь частичное освобождение от него, которое несет в себе опасность целиком подпасть под его влияние. Это наиболее ярко видно на примере Кумарилы.

5. КУМАРИЛА И ПУРВА-МИМАНСА

Следуя традиции многих индийских философов, Субхагупта составляет свою «Бахья-артха-сиддхи» в стихотвор-

ной форме (*карика*). Главный философский труд Кумари-лы «Шлока-варттика» написан также в стихах. Если общее число строф в «Бахья-артха-сиддхи» составляет лишь сто восемьдесят восемь, то Кумарила не скупится посвятить опровержению идеализма больший объем текста. Помимо того, что Кумарила в разных местах часто обращается к опровержению различного рода второстепенных позиций идеалистов, он считает необходимым посвятить два раздела своей «Шлока-варттики» опровержению самих основ идеализма. Эти два раздела называются «нираламба-навада» и «шунья-вада». Первый составляет двести две строфы, а второй — двести шестьдесят три. Таким образом, им написано четыреста шестьдесят пять строф непосредственно с целью опровержения идеализма. А это означает, что уже только эта часть «Шлока-варттики», посвященная опровержению общих основ идеализма, может с полным правом по индийским стандартам сама по себе считаться самостоятельным философским произведением. Да и по зрелости своих философских рассуждений Кумарила также, несомненно, является одним из наиболее выдающихся мыслителей Индии. Вскоре мы увидим, как много подлинно философской значимости сохраняет его опровержение идеализма даже по сей день. Поэтому практически в любом случае Кумарилу нельзя не отнести к представителям антитезы идеализму.

Но куда именно? К ядру этой антитезы или только к ее периферии? Чтобы избежать субъективизма в ответе на этот вопрос, мы должны рассматривать то, как он опровергает идеализм в рамках всего его учения.

Кумарила — представитель философии пурва-миманса, или просто миманса. У нее имеется и другое, хотя и довольно странное, название: *яджня-видья* — «знание ведических ритуалов». Это название говорит само за себя. Древний ведический ритуал *яджня* — альфа и омега всей этой философии. Иными словами, ее задача состоит в обсуждении и отстаивании не только основных предпосылок ритуальных ведических действий, но также всего того, что прямо или косвенно связано с ними, — ритуальных предписаний и актов, заклинаний и формул, вознаграждения жрецам, занятым в ритуальном действии, предполагаемых результатов, к которым ведут эти ритуалы, и т. д. Огромная литература мимансы, серьезно обсуждавшая все эти вещи, вряд ли может считаться вообще философской литературой, если бы не тот факт, что мимансакам по необхо-

димости приходилось обращаться также и к ряду фундаментальных проблем, имеющих определенно философский характер.

Нетрудно видеть, почему мимансаки чувствуют себя вынужденными обсуждать философскую проблематику. Ритуалы как таковые не имеют ничего общего с философией. Но мимансаки, живя в позднейшую эпоху бурных философских споров, ясно осознавали, что совершение этих древних ритуалов требует определенных теоретических предпосылок и что некоторые бытовавшие тогда философские идеи категорически шли вразрез с этими предпосылками. Поэтому последние надо было теоретически разработать и защитить от возможных нападков для того, чтобы древние ритуалы имели рациональное объяснение в позднейшую эпоху. Вот что привело мимансаков в философию. А коли они взялись за это, то уж вели обсуждение философских вопросов со всей серьезностью.

Воинствующая ортодоксальность и консерватизм философии миманса вполне очевидны. Но довольно своеобразно, что эта же самая философия со всей радикальностью отстаивает атеизм и опровергает философский идеализм. Почему это происходит?

Ритуалы совершаются с целью достижения определенных конкретных результатов, не обязательно потусторонних. Тот, кто желает иметь сына, совершает ритуал *пугрешти*, а кому хочется обрести деревню, — ритуал *самграхани* и т. п. Однако с точки зрения последовательного идеализма это бессмысленно. Если все, что существует во внешнем мире, нереально, то какое имеет значение страстно желать удовольствия обладать сыном или деревней? Поскольку всякий опыт, согласно идеалистам, подобен сновидению, то удовольствие, которое хотят получить после совершения ритуала, — не более чем приятное ощущение во сне. Если принять это во внимание, то глупо совершать ритуал, зачастую являющийся по меньшей мере крайне громоздким и дорогим предприятием. Короче, идеалистическая позиция совершенно несовместима с основным мотивом совершения ритуалов. Отсюда и проистекает необходимость опровержения идеализма. Покончив с этим, Кумарила выражает свое облегчение по поводу того, что для мимансы более нет препятствий в исследовании вопроса о *дхарме* (Кумарила ШВ шунья-вада 263).

Итак, что заставило Кумарилу опровергать идеализм? Прежде всего классовый интерес индийских жрецов!

Однако не будем забывать и того, что Кумарила ведь был весьма выдающимся философом. Он прекрасно владел искусством философского анализа и аргументации и использовал его так, что повергал в молчание своих философских оппонентов. Поэтому, как бы ни были смешны и реакционны истинные мотивы, толкнувшие его на опровержение идеализма, он делает это с профессиональным совершенством. Если было бы только возможно абстрагироваться от общего контекста всех философских взглядов Кумарилы, то мы сразу сказали бы, что его опровержение идеализма — это один из блестящих образцов индийской антитезы идеализму. Но мы так сделать не можем, а, напротив, должны анализировать полемику Кумарилы с идеализмом как часть его общетеоретической позиции — воинствующей ортодоксальности и консерватизма, изощренной защиты ритуалов и интересов жреческого класса, а также его бесконечных обращений к авторитету Вед. Эта защита священного писания как в социальном плане, так и в идеологическом — самая непростительная уступка философскому идеализму, принимая во внимание специфику духовного развития в Индии.

Таков характер внутреннего противоречия Кумарилы. Несомненно, его вклад в опровержение идеализма имеет огромное значение. В то же время он критикует идеализм отнюдь не из желания защитить науку против суеверия, разум — против веры, секуляризм — против религии, прогресс — против застоя. Это всего-навсего означает, что, несмотря на свой вклад в освобождение философии из-под влияния идеализма, он далек от преодоления его неизбежных спутников — ортодоксии, веры, предрассудков и мифологии. Относится ли в таком случае его полемика с идеализмом к ядру антитезы идеализму? Конечно же, нет. Но имеет ли эта полемика нечто общее с антитезой? Конечно, да. Его опровержение идеализма относится не к ядру, а к периферии антитезы идеализму.

Все сказанное выше относительно Субхагупты и Кумарилы целиком справедливо и для джайнского философа Акаланки. Поскольку он выдающийся логик, то внесенный им вклад в критику идеализма в большинстве своем сохраняет философское значение и в наши дни. В то же время, поскольку он придерживается религиозной философии, его освобождение из-под влияния идеализма лишь частично. Несмотря на важность самого по себе опровержения Акаланкой идеализма, его философию нельзя отнести к ядру

антитезы идеализму, и в основном по той же причине, по какой нельзя этого сделать в случае с философией буддиста-вайбхашика Субхагупты или мимансака Кумарилы.

Итак, мы можем вкратце сформулировать критерий определения ядра антитезы индийскому идеализму: это такое обоснование объективности внешнего мира, необходимыми следствиями которого являются секуляризм, рационализм и научная ориентация.

6. ЯДРО АНТИТЕЗЫ ИДЕАЛИЗМУ

Каковы те философские учения, которые, согласно сформулированному критерию, в полной мере относятся к ядру антитезы индийскому идеализму?

Одно из них хорошо известно: это последовательный материализм локаяты. Сохранившиеся отрывки из произведений локаятиков свидетельствуют о том, что они, как бескомпромиссные материалисты, опровергают идеализм со всеми его аксессуарами: религиозностью, верой в священное писание, предрассудками почти во всех их формах.

Простота их аргументации свидетельствует как о силе, так и об ограниченности их позиции. Их сила не в схоластичной изощренности, о которой локаятики заботятся меньше всего, а в твердо отстаиваемой ими позиции здоровой эпистемологии наивного материализма. Насколько мы можем судить по дошедшей до нас «подлинно народной поэзии» локаятиков, их обычный способ определения достоверности какого-либо высказывания — это проверка его практикой. Например, совершение ритуала *шраддха* содержит неявную предпосылку, что пища, приносимая в жертву обитающему в иных мирах человеку, может действительно прокормить его. Если это верно, то тогда еда, оставленная в доме человека, ушедшего в дальние края, посредством того же ритуала станет ему питанием в пути. В таком случае зачем ему нести с собой провизию? Так, не вдаваясь в пространные дебаты, локаятики с порога отвергают основную предпосылку ритуала *шраддха*.

Таким образом, все аргументы локаяты продиктованы здравым смыслом повседневной жизни. Другими словами, это именно то, чего наши идеалисты боятся больше всего. Они легко могут убедиться, что свидетельство практики целиком противоречит их основному положению о нереальности внешнего мира. В повседневной жизни они сами вынуждены опровергать свои идеалистические воззрения.

Чтобы избежать этого противоречия между теорией и практикой, они и состряпали нелепое понятие «истины, которая на самом деле ложна» (так называемая *самверити-сатъя*, или *вьявахарика-сатъя*). Однако с точки зрения локаяты *вьявахарика-сатъя* — единственная истина (*сатъя*): истинно лишь то, что является таковым на практике. Любое суждение, претендующее на истинность вне критерия практики, есть всего лишь фикция, подобно утверждению о действенности ритуала *шраддха*.

В этом заключается реальная сила философской позиции локаяты, поскольку без рассмотрения практики в качестве критерия истины не может произойти окончательной эмансипации от идеализма. В то же время необходимо отметить, что способ, при помощи которого локаятики пришли к этому утверждению, свидетельствует также об их слабости и ограниченности. Вообще говоря, для философии сделать этот вывод необычайно трудно. В связи с вопросом о критерии истины в индийской философии существовало немало других позиций, их обоснованием занимались многие выдающиеся философы. Поэтому защита идеи практики как подлинного критерия истины представляет собой нелегкую задачу. Это достигается только после критического анализа других идей и положений. Выполняют ли локаятики эту задачу? Из всего того, что мы знаем о них, — отнюдь нет. Мы даже вынуждены предположить, что они едва ли догадываются о необходимости строго сформулировать такое важное для теории познания утверждение. Они принимают практику в качестве критерия истины, в общем-то, стихийно. И это становится уязвимым местом для критики со стороны оппонентов, которые намеренно могут не придать значения аргументам локаяты, потому что они слишком наивны для серьезного обсуждения.

Но это не значит, что положению о практике как действительном критерии истины суждено было оставаться в индийской философии на этом наивном уровне стихийной догадки. Наоборот, его серьезным обоснованием занимались найяики-вайшешики.

Даже если бы они ничего другого и не сделали в теории познания, то за одну только защиту этой позиции их вполне можно было бы отнести к философскому ядру антитезы индийскому идеализму. Однако они сделали намного больше. Найяики-вайшешики опровергают идеализм не менее совершенно, чем кто-либо другой в индийской

философии, включая таких мыслителей, как Субхагупта, Кумарила и Акаланка. Есть основания полагать, что по крайней мере некоторые из основных возражений философскому идеализму, с которыми мы встречаемся в произведениях других его выдающихся оппонентов, написаны под непосредственным влиянием философии ньяя-вайшешика, если не заимствованы из нее.

Скорее всего, только так и следует предположить. Если не брать во внимание локаяту — к которой, насколько мы знаем, не принадлежал ни один значительный мыслитель классического периода индийской философии, — практически все, что отстаивает ньяя-вайшешика, требует самого последовательного опровержения идеализма. Без логики и атомизма ньяя-вайшешика — ничто. Любая уступка идеализму пагубна как для логики, так и для атомизма. Поэтому среди передовых индийских философов на найяков-вайшешиков выпала доля быть самыми серьезными критиками идеализма. Их произведения и становятся крупнейшим философским фондом для антитезы идеализму.

Чтобы сделать свою критику идеализма философски законченной, они также считают необходимым обосновать и разработать ряд связанных с этим положений, которые по меньшей мере сами оказываются чрезвычайно важными. Об одном из них мы только что говорили — понимании практики как подлинного критерия истины. Другое — их концепция сновидения и иллюзии, свидетельство которых составляют главную опору идеалистов. Однако с точки зрения ньяя-вайшешики это свидетельство сновидения и иллюзии, от которого во многом зависят идеалисты, мягко говоря, последними понимается поверхностно. Правильно же понятое само это свидетельство ведет к опровержению идеализма, поскольку сновидения и иллюзии бессмысленны без допущения реальности внешнего мира.

Не менее примечательно в философии ньяя-вайшешика и отстаивание ею рационализма в борьбе против иррационализма и обскурантизма. Важность этого нельзя преувеличить, особенно для Индии, где основное противоречие между идеализмом и его антитезой предполагает борьбу между иррационализмом и рационализмом. Защита ньяя-вайшешикой рационализма, так как это главная черта всей философии, не может не делать ее всецело отстаивающей секуляристские позиции, хотя здесь потребуются определенные важные разъяснения.

Далее. Философия ньяя-вайшешики немыслима без ее атомизма. По уже обсуждавшимся причинам эта приверженность атомизму — особенно в классический период индийской философии — также необходимо предполагает его активную защиту в ходе острой полемики с идеалистами. Этим найяики-вайшешики внесли неоценимый вклад в развитие индийской науки.

Итак, мы предлагаем рассматривать ньяя-вайшешику не просто как до конца антиидеалистическую философию, но и искренне отстаивающую рационализм, секуляризм и науку. Короче, философия ньяя-вайшешики относится к ядру антитезы философскому идеализму.

Существует ли еще какое-нибудь философское учение, относящееся к этому ядру? По крайней мере по утверждению Шанкары, несомненно существует. Это философия санкхьи, основоположником которой считается Капила. Шанкара огромное внимание уделяет опровержению санкхьи, поскольку он чувствует в ней самую большую угрозу как своему идеализму, так и своей ориентации на священное писание. Санкхья представляет такую огромную опасность для его идеализма, потому что она — и Шанкара это хорошо понимает — по меньшей мере почти, если не целиком, материалистическая философия. Главное положение санкхьи, согласно Шанкаре, состоит в том, что «не обладающая сознанием первичная материя, не зависящая от чего-либо другого (*сватантрам*), является причиной мира» (ВСБ II 1.1). Слово *сватантрам* использовано специально, поскольку в другом месте Шанкара объясняет, что, согласно санкхье, мир развивается из первопричины сам по себе.

«Как трава, растения, вода и т. д. независимо от какой-либо еще действующей причины (*нимиттанга-а-нирапекша*) сами, лишь благодаря своей природе (*свибхавата эва*), превращаются в молоко, так санкхьяки допускают, что первичная материя тоже сама превращается в интеллект (*махат*, или *буддхи*) и др. А если спросить, откуда санкхьяки знают, что трава независимо от другой действующей причины, сама по себе претерпевает изменения, они ответят: потому что не наблюдается такой причины. Если бы какая-то подобная причина действительно наблюдалась, мы бы, конечно, могли приложить ее к траве и т. д. по своему желанию и таким образом произвести бы молоко. Но на самом деле мы не можем сделать этого. Поэтому превращение травы и др. должно рассматриваться исклю-

чительно благодаря ее собственной природе; и мы можем отсюда сделать вывод, что подобным же образом преобразовывается и первичная материя» (ВСБ II 2.5).

Не менее неприемлема, чем материализм, для Шанкары и антиведическая позиция санкхьи. Он констатирует, что «система Капилы противоречит Ведам, как и следующим за ними изречениям Ману» (ВСБ II 1.2). Шанкара много цитирует Упаишады и подтверждающую их законодательную и мифологическую литературу и создает впечатление, что по крайней мере в этом он действительно объективен.

Поэтому, в понимании Шанкары, санкхья — это почти материалистическая философия, совершенно чуждая духу священного писания. Мы воспроизвели эту характеристику санкхьи потому, что, как установлено, многие ее источники утрачены, и поэтому постараться определить ее первоначальное отношение к идеализму и религии по сочинениям наиболее известных представителей последних не было бы методологической ошибкой.

В другом месте мы обсуждали философию санкхьи более подробно и пришли к заключению, что, несмотря на ее позднейшие различные искажения, есть основания полагать, что эта философия в своей первоначальной форме стоит на радикальных секуляристских и рационалистических позициях, не говоря уже о решительном отпоре идеализму¹. Поэтому, согласно нашему критерию, она также принадлежит ядру антитезы индийскому идеализму.

Подведем предварительный итог. У антитезы индийскому идеализму имеется ядро, состоящее из локаяты, ньяя-вайшешики и санкхьи. Другие выдающиеся оппоненты идеализма, в частности мимансаки, вайбхашики, саутрантики и джайны, окаймляют это ядро, хотя практическую важность критики ими философского идеализма нельзя не брать во внимание.

Закономерно, что против такого понимания индийской философии будет выдвинут ряд возражений. В настоящей главе мы обсудим главным образом одно из них. Оно направлено против сближения философий ньяя-вайшешики и санкхьи, в обычном представлении разделяющих ведическую ортодоксию, с наиболее «нечестивой и еретической» формой «грубого» материализма локаяты.

¹ См.: Чаттопадхьяя ЛД 395—497.

Но это возражение некорректно. Ибо задолго до его появления эти три направления в философии — локаята, ньяя-вайшешика и сапкхья — в древней Индии рассматривались как родственные между собой учения. Важное свидетельство этому можно найти в «Артхашастре», хотя ее правильное понимание требует тщательного анализа текста.

7. КАУТИЛЬЯ ОБ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Артхашастра» традиционно приписывается Каутилье, или Чанакье, мудрецу, стоявшему за кулисами империи Маурьев. Если следовать этой традиции, то дата его жизни приблизительно IV в. до н. э.

Когда было обнаружено это сочинение, считал Якоби, «у нас оказалась отправная точка отсчета для написания истории индийской философии»². Хорошо известно, конечно, что «Артхашастра» — это не трактат по индийской философии, не компендиум индийских философских систем вроде созданных, например, Харибхадрой или Мадхавой. Почему же Якоби считает ее столь важной для истории индийской философии? Ответ заключается в том, что, хотя это сочинение прежде всего по древней политической экономии, оно содержит вместе с тем довольно ясную систематическую классификацию «отраслей знания» (*видья*) того времени, определяя в них и место для философии. Последуем за мастерски сделанным Якоби анализом содержащихся в источнике данных.

Каутилья проливает свет на индийскую философию по двум основным пунктам.

Во-первых, он признает четыре различные отрасли знания: *анвикшики*, *трайи*, *варта* и *данданити*. Они означают, по Якоби, соответственно философию, теологию, науку о сельском хозяйстве и об управлении государством. Но употребление этих терминов, особенно первых двух, требует некоторой предосторожности.

Анвикшики — старое индийское обозначение логики. Представление Якоби об *анвикшики*-философии можно, таким образом, принять с тем условием, что Каутилья сам не оставляет места в своем понимании философии приписываемому ей мистико-интуитивному, или ведическому, подходу к действительности.

² J a c o b i —in: IA 1918 101 ff.

Как предполагает Якоби, под *трайи* Каутилья подразумевает теологию. Но это особая теология. Буквально данное слово означает «тройка», а это одно из самых распространенных названий Вед. Итак, *трайи* означает именно ведическую теологию, и никакую другую. Вероятно, только такое предположение и можно сделать. Поскольку мы согласились с традиционной датой жизни Каутилья, у нас есть основания думать, что буддистская и джайнская теологии — две другие основные формы традиционной индийской теологии — не имели еще большого значения в то время, и Каутилья, возможно, не принимал их во внимание. В любом случае он признает только ведическую теологию.

Но более важный момент относительно Каутилья заключается в том, что, с его точки зрения, *анвикшики* должна быть четко разграничена с *трайи*. Если под *анвикшики* он подразумевает философию — а он именно ее, несомненно, и подразумевает, — следовательно, другой отличительной чертой философии как таковой является секуляризм, философия — это не теология, не знание священного писания, или Вед. Она совсем другая «отрасль знания».

В результате такого понимания веданта, которая на проверку оказывается не чем иным, как систематизацией «пути знания» Вед, не может быть, по Каутилье, философией в строгом смысле слова. Также не может ею быть и миманса, рационализация «пути действия (ритуалов)» Вед. Обе, очевидно, относятся к теологии, или *трайи*, которую нельзя смешивать с собственно философией.

Что касается *варгы* и *данданити*, мало что можно изменить в толковании их Якоби как наук соответственно о сельском хозяйстве и об управлении государством.

Таковы известные Каутилье отрасли знания. Их нужно разделить по наиболее общему признаку на две категории — религиозные и светские. Первые — это изучение священного писания, или Вед. Вместе с экономикой и политической философией относится ко вторым. На самом деле философия, понимаемая, по существу, в качестве *анвикшики*, или рационального анализа опыта, не может не относиться к разделу светских отраслей знания.

Из двух основных пунктов, выдвинутых Каутильей, мы обсудили пока лишь один — его понимание философии как чего-то светского и рационального по своему существу. Его второе положение, весьма важное для уяснения состояния индийской философии, заключается в том, что под *анвикшики* он подразумевает три, и только три; фило-

софские системы — санкхью, йогу и локайату. Здесь нет какой бы то ни было двусмысленности. Как говорит Якоби, «согласно Каутилье, сущность философии состоит в систематическом исследовании и логическом доказательстве. Этому условно удовлетворяют, согласно Каутилье, только (ити) санкхья, йога и локаята».

Мы уже рассматривали возможную причину того, почему Каутилья умалчивает о буддизме, джайнизме, веданте и мимансе. И все же есть нечто явно страшное в его перечислении индийских философских систем. Материализм локайаты, разумеется, хорошо известен, так же как и ее резкое отмежевание от того, что имеет какое-либо отношение к ортодоксии и религии. Но такие общеизвестные философии, как санкхья и йога, т. е. философии, обычно ассоциирующиеся с именами Капилы и Патанджали, были приписаны поздней ведической ортодоксией к ее собственной традиции. Как мог Каутилья столь произвольно объединить санкхью и йогу с локайатой? Кроме того, почему так получилось, что он умолчал о ньяя-вайшешике, которая среди всех традиционных индийских философских систем самым лучшим образом удовлетворяет его понятию *анвикшики*. Может быть, перечисленные Каутилей *анвикшики* — просто плод его воображения? Совсем напротив. То, что он имеет в виду, помогает нам избавиться от множества фантастических идей относительно индийской философии, которые приобрели популярность явно позже Каутильи. Поэтому мы должны правильно понять его формулировку. Но современные ученые лишь за редким примечательным исключением вообще отказываются ее понять. Это происходит в основном оттого, что обычно они неправильно задают вопрос: как мог Каутилья поставить на одну доску совсем не пользующуюся уважением локайату с почитаемыми санкхьей и йогой?

Сосредоточившись главным образом на этом, они не замечают более важного вопроса: что мог в действительности иметь в виду относительно йоги Каутилья в своем списке *анвикшики*? Мы намерены показать, что вопрос этот, правильно понятый, раскрывает кажущееся тайной умалчивание Каутилей пня-вайшешики.

Распространено мнение, что йога у Каутильи просто означает систему йоги Патанджали, т. е. философскую доктрину известной «Йога-сутры». Однако это нелепо. Во-первых, Патанджали никогда не претендовал на то, что «Йога-сутра» — независимое философское произведение.

Каждая глава текста заканчивается признанием, что он излагает йогическую практику в соответствии с философией санкхьи и базируется на ней: *йога-шастре санкхья-правачане* и т. д. Это, как довольно правильно объясняет пандит Сукхлалджи Сангхави, показывает, что санкхья — лишь одно из философских учений, с которыми связана практика йоги, и что во времена Патанджали были, очевидно, иные изложения йоги, согласно другим, отличным от санкхьи философским системам³.

Нетрудно видеть, почему это так. Основное значение йоги — не философия, а комплекс определенных психофизиологических упражнений, способствующих, по предположению, приобретению некоторых физических, а также сверхъестественных способностей. В действительности эти упражнения очень давние: существуют материальные реликты древнеиндийской цивилизации, которые подтверждают их распространенность еще в третьем тысячелетии до н. э.⁴ С течением веков практика йоги стала кочевать от одной школы к другой, как происходило со всеми видами религиозных верований, и объединялась с различными философскими теориями, лишь одной из которых и была санкхья. Все необходимое об этом сказано С. Н. Дасгуптой: «Практика йоги подверглась разнообразным изменениям в различных школах, но ни одна из них не походила на санкхью... Вероятно, Патанджали был самой заметной фигурой, поскольку он не только собрал воедино различные виды йогической практики... но и включил их в метафизику санкхьи, придав им ту форму, в которой они дошли до нас. Вачаспати и Виджняна Бхикшу... тоже считают, что Патанджали — не основатель йоги, а ее систематизатор»⁵.

Далее необходимо отметить, что, включая йогическую практику в метафизику санкхьи, Патанджали стремится внести нечто новое. Как философия санкхья атеистична; для нее аргументированное опровержение возможности существования бога — основная теоретическая задача. Патанджали же пытается насадить так или иначе понятие бога в свой вариант санкхьи, который поэтому часто на-

³ Сукхлалджи Сангхави. Даршана аур чинтана (Философия и мышление) (на яз. хинди) б. м., б. г. I 251—252.

⁴ Marshall MDIC I 53—54; Vats EH I 129—130; Wheeler IC XVII; Chanda—in: MASI XLI 25; etc.

⁵ Dasgupta HIP I 228—229.

зывается «санкхья с богом» (*сешвара-санкхья*). Но результат оказывается довольно своеобразным. Поскольку санкхья по существу атеистична, бог — после того, как его ввел сюда Патанджали, — остается в качестве марионетки, не обладая никакой божественной функцией. Он не является ни создателем мира, ни его моральным управителем. «В системе йоги разделы, касающиеся бога, стоят особняком и находятся на самом деле в явном противоречии с целью самой системы»⁶.

Здесь более не стоит говорить о йоге. Уже очевидно, что не может быть в этом странном сочетании древних упражнений, присовокупленных к философии санкхьи, ничего, что хотя бы приблизительно удовлетворяло понятие Каутильи об *анвикшики*. Кроме того, мог ли Каутилья действительно считать, что подлинно рационалистическая и светская традиция в индийской мысли представлена санкхьей, «санкхьей с богом» и локаятой?

«Йога» Каутильи не может обозначать систему йоги Патанджали. Но что он мог иметь в виду под йогой как формой *анвикшики*? Ясный ответ на это предлагается в комментарии Ватсьяны на «Ньяя-сутру», для понимания которого, однако, мы должны прежде всего уяснить одно техническое понятие в философии ньяя.

В терминологии ньяя оно называется *прати-тантра-сиддханта*, или «доктрина, доказанная на основе своего собственного направления знания». Проще говоря, это такая отличительная особенность некоторой системы мысли, которая характерна только для родственных ей систем и неприемлема для других, чуждых ей систем. «Ньяя-сутра» определяет эту особенность так: «Она принята близкой системой, но отвергнута чуждой» (Готама НС I 1.29). Ватсьяна стремится пояснить это соответствующими примерами, которые довольно интересны: «Таковыми отличительными особенностями для санкхьи, например, будут следующие: «из небытия бытие никогда не возникает» и «бытие никогда совсем не разрушается»... А для йоги такие: «небытие становится бытием» и «бытие полностью уничтожимо». Что хочет этим сказать Ватсьяна?

В качестве характерной особенности санкхьи Ватсьяна отмечает такой ее взгляд на причинность, согласно которому следствие не содержит в себе ничего нового и уже заложено в причине (*сан-карья-вада*). Что подобный взгляд

⁶ Garbe — in: ERE XII 831.

характерен для санкхьи, несомненно, очень хорошо известно. Кроме того, претендующая быть философией йога в изложении Патанджали полностью согласуется с данным положением санкхьи. Это показывает, что Ватсьяна под йогой здесь не мог подразумевать так называемую систему йоги Патанджали. Как отмечает автор, отличительной особенностью последователей йоги служит такой взгляд на причинность, который прямо противоположен взгляду санкхьи. По индийской терминологии это *асат-карья-вада*, или *арамбха-вада*, т. е. учение, согласно которому следствие содержит в себе нечто новое по сравнению с причиной. В истории индийской философии только последователи ньяя-вайшешики придерживаются такого учения. Но как мог Ватсьяна отнести его к философской позиции, характерной только для сторонников йоги? На это существует лишь единственный ответ. В данном контексте он обозначил «йогой» ньяя-вайшешику. Но мог ли вообще это сделать такой выдающийся представитель ньяя-вайшешики, как Ватсьяна? На это опять же существует один-единственный ответ. Ватсьяне известно, что есть другое, вероятно, более раннее учение, соотнесенное с его философией. И это — йога.

Благодаря огромной эрудиции таких традиционных индийских пандитов, как Пханибхушана Таркавагиша и Куппусвами Шастри, мы обладаем очевидными свидетельствами для вывода, а именно: «йога» фактически есть старое название ньяя-вайшешики. Вот резюме рассмотрения Пханибхушаной этого вопроса:

«Ватсьяна указывает на ряд положений, которые поддерживают сторонники йоги. Но кого он имеет в виду? Невозможно, чтобы это были последователи хорошо известной системы йоги Патанджали, потому что ее положения целиком противоречат этой доктрине. Напротив, под сторонниками йоги мы можем здесь подразумевать только найяиков и вайшешиков, поскольку их учения, обозначенные Ватсьяной как *праги-гантра-сиддханта*, свойственны одним лишь найяикам и вайшешикам. В любом случае в древности система вайшешика была известна под именем йоги. В соответствии с этой традицией джайнский философ Видьянапта Свами в своей «Патрапарикше», цитируя *сутру* Канады, прибавляет: «Как говорят сторонники йоги». Гунаратна также начинает обсуждение ньяи словами: «Найяики, еще известные как сторонники йоги (*йауга*)...» Ватсьяна следует этой же традиции и приравнивает док-

трины вайшешиков и последователей йоги. Но эти положения высказываются также и найяиками. Таким образом, в сторонниках йоги нужно видеть представителей ньяя-вайшешики»⁷.

К этому необходимо прибавить следующий комментарий Куппусвами Шастри:

«То, что Каутилья включает в *анвикшики*, выражено в следующей фразе: *санкхья його локаятам четьянвикшики* (*анвикшики* включает лишь санкхью, йогу и локаяту)... В этом высказывании Каутилья нет особого упоминания ньяи и вайшешики как таковых... Тем, кому достаточно известно употребление слова «йога» как старого наименования вайшешики, использованного, например, Ватсьяной в комментарии на «Ньяя-сутру» (I 1.29), это объяснение не будет казаться натянутым, а именно: истолковать слово «йога», как у Каутилья, — в смысле «вайшешика». На самом деле, согласно «Татпарья-тике» Вачаспати Мишры и «Бхашья-чандре» на «Бхашью» (I 1.29), слово *йога* в некотором роде охватывает объем понятия «ньяя», включая понятие «вайшешика»⁸.

Почему в древности так называли ньяя-вайшешику? На это были причины. Одна из них отмечена Пханибхушаной, другая — Куппусвами. Обе они вместе указывают на основания философии ньяя-вайшешики — атомизм и логику.

Согласно П. Таркавагише, слово *йога* — синоним слова *сам-йога*, или «соединение»: найяики-вайшешики называются последователями йоги потому, что, по их учению, мир является результатом соединения вечных атомов⁹. Но *йога* также означает «логика», ибо, как добавляет Куппусвами, это синоним *юкти*, или «рассуждения», а это в свою очередь уже специальная тема философии ньяя. А вот смысл употребления Ватсьяной термина *йога*, как это объяснено в «Бхашьячандре»: «Те, для кого *йога* как рассуждение (*юкти*) является главным предметом»¹⁰.

Г. Якоби все это упускает из виду, что приводит его к неверному предположению относительно умалчивания Каутилей ньяя-вайшешики. «Значит, все это тем более

⁷ Краткое изложение позиции Пханибхушаны см. в: Chattopadhyaya & Gangopadhyaya NP I 103 f.

⁸ Sastri PIL. Intro. XIV f.

⁹ Chattopadhyaya & Gangopadhyaya NP I 104.

¹⁰ Sastri. Op. cit., XVI.

важно, что Каутилья не упоминает ньяи и вайшешики в списке систем, признанных им в качестве *анвикшики*. Из этого мы можем с уверенностью сделать вывод, что в то время — 300 г. до н. э. — ньяя и вайшешика не получили признания как философские системы, не говоря о «Сутрах» Гаутама и Канады, в той форме, в какой они дошли до нас». Этот вывод необоснован: когда бы ни были написаны варианты «Ньяя-сутры» и «Вайшешика-сутры», которыми мы располагаем в настоящее время, остается фактом, что Каутилья признает философию пня-вайшешику, хотя и под ее старым именем *йога*.

Теперь можно подвести итог: из употребления Каутильей слова *анвикшики* как «философия» и из строгого разграничения им между *анвикшики* и *трайи* мы обязаны сделать вывод, что его понимание собственно философии характеризуется рационализмом и секуляризмом. В этом смысле он признает три, и только три, философские системы: санкхью, ньяя-вайшешику и локаяту.

Но это как раз то положение, к которому мы стремимся прийти, с той лишь разницей, что эти три системы составляют ядро антитезы индийскому идеализму.

8. ТЕОРИИ СТРОЕНИЯ МАТЕРИИ

То, что эти три философии стремятся опровергнуть идеализм, совершенно очевидно: вопреки постоянной тенденции индийских идеалистов отрицать объективность внешнего мира локаята, санкхья и ньяя-вайшешика отстаивают ее. Но это не все, что объединяет три системы, — у них есть более важные общие задачи. Это касается разработки *теорий внешнего мира в терминах соответствующих теорий строения материи*, что оказывается самой важной чертой, определяющей позитивное значение ядра антитезы индийскому идеализму. Это не просто отрицание отказа от внешнего мира, но более того, позитивное утверждение: объективный мир состоит из материи, хотя она понимается в этих трех системах неодинаково. Локаятики представляют материю в качестве *бхут*, или физических элементов: земли, воды, воздуха и огня. Поэтому их учение называется *бхута-вада*, или теория физических элементов. Санкхьяики понимают материю как *прадхану*, т. е. тонкую первичную материю, из которой развивается весь мир, — это теория *прадхана-вада*, или доктрина *прадханы*. Найяики-вайшешики представляют материю в качестве

атомов — *параману*: *параману-вада*, или теория атомов. Как теории строения материи эти учения неодинаковы, и нет оснований полагать, что при помощи какой-либо из них можно раскрыть тайну материи до конца¹¹. Но это совершенно другой вопрос. Важно отметить именно то, что, несмотря на различия между этими тремя теориями, они представляют собой в Индии три попытки понять строение материи. Именно посредством этого три философские системы стремятся объяснить основную структуру внешнего, или объективного, мира, реальность которого они отстаивают в борьбе против идеализма.

Это чрезвычайно важно для понимания индийской антитезы философскому идеализму, или, более точно, ее ядра. По индийской терминологии это не просто *бахья-артхавада* — доктрина о независимом от сознания существовании познаваемого мира, — она в дальнейшем позитивно развивается *бхута-вадой*, *прадхана-вадой* и *параману-вадой*. Все эти три учения сходятся на том, что материя является конечной основой мира.

9. РЕАЛИЗМ ИЛИ МАТЕРИАЛИЗМ?

Имея в виду эти предварительные замечания, мы теперь можем перейти к рассмотрению следующего вопроса. В какой степени оправдано с философской точки зрения наше положение о том, что эта антитеза идеализму — или, более точно, ее ядро — в своей основе материалистична? Вопрос существен. Если ответ на него будет утвердительным, то мы вынуждены рассмотреть противоречие между материалистической тенденцией и идеалистической в ка-

¹¹ В этой связи необходимо напомнить разграничение между «материей» как теоретико-познавательной категорией и «теориями строения материи». Не обратив внимания на это разграничение, некоторые современные философы утверждают, что будто бы новейшие научные открытия имеют результатом элиминацию материи. В. И. Ленин выступал против этого: «Материя исчезает» — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 275).

честве основного в традиционной индийской философии. Но можем ли мы утвердительно ответить на него?

Большинству современных интерпретаторов индийского философского наследия сама такая возможность покажется пелерой. И не потому, чтобы они вообще отрицали материалистическую тенденцию в индийской философии. Однако они утверждают, что эта традиция является совершенно изолированной в индийском философском наследии, т. е. что она ограничена только локайтой, или чарвакой, представители которой составляют, мягко говоря, незначительное меньшинство среди наших философов и чей философский багаж подвергается сомнению.

Установлено, что идеализм критикуют многие философы, и среди них некоторые из наших наиболее выдающихся мыслителей. Но одно дело — критика идеализма, и совсем другое — признание материализма. Поскольку эти философы находятся в оппозиции к идеализму, из этого еще не следует, что они принадлежат к материалистам. Поэтому в противоположность оппозиции локайты для оппозиции идеализму со стороны других философов обычно используется некоторый другой, отличный от «материализма» термин.

Для большинства современных исследователей индийской философии это термин «реализм»: они свободно рассуждают о реализме санкхьи и ньяя-вайшешики, применяя слово «материализм» только к локайте. Термин «реализм» получил признание, потому что, выражая всецело оппозицию идеализму, он, как предполагается, не имеет никакого касательства к материализму. Кроме того, с точки зрения философов, настроенных против материализма, термин «реализм» вполне безобиден, поскольку он свободен от всех грехов и вульгаризмов, обычно приписываемых материалистам.

Таков обычный подход к рассмотрению индийского философского наследия. Поскольку это в большей степени относится к правильному употреблению понятий, остановимся прежде всего на проблеме терминологии. Существует ли в действительности некоторое основание полагать, что термин «реализм» — а не «материализм» — наиболее соответствует индийской антитезе идеализму, ее ядру?

Ответ, очевидно, зависит от выяснения точного значения этих терминов, исключаящего их произвольное толкование. Действительное значение этих терминов нужно вывести из контекста их первоначального употребления в

истории европейской философии, откуда они были взяты для обозначения схожих позиций в индийской философии.

Нет сомнения, что современные реалисты в Европе настойчиво стараются выявить ошибочную посылку идеалистической философии. Однако нас интересует другой вопрос. Если эти философы действительно настроены против идеализма, что им мешает признать более старый термин *материализм* в качестве его антитезы? В конце концов, философский идеализм опровергается многими европейскими философами, начиная с античности, а минимальной предпосылкой для этого служит признание находящихся вне сознания объективно существующих предметов познания. От Демокрита до Фейербаха и Маркса идеализм подвергается суровой критике. Но этих философов предпочитают называть материалистами, а их философские взгляды — различными течениями внутри материализма. Что же заставляет современных реалистов заявлять, будто их собственную оппозицию идеализму лучше отнести к реализму, чем к материализму? То, что эти философы пахотятся фактически в не меньшей оппозиции к материализму, чем к идеализму.

Поскольку они ставят себе как одну из главных задач доказательство независимости существования познаваемых объектов от познающего разума, то их противоречие с идеализмом легко можно понять. Но каковы причины, не позволяющие им признать термин «материализм»? Просто ли какой-то глубоко укоренившийся предрассудок против него? Возможно; и его нельзя сбрасывать со счетов. Однако для современных реалистов существует еще и причина философского толка, чтобы отказаться называть себя материалистами.

Наперекор идеалистам они решительно утверждают, что познаваемые объекты существуют независимо от самого факта их познания. Но и против материалистов у них имеются свои собственные оговорки. На философском языке их смысл сводится к тому, что, в то время как материалисты понимают эти объекты как материю, реалисты отмахиваются от любой возможности такого подхода.

Какова, по их мнению, позитивная природа объектов познания? Это, видимо, самый трудный вопрос — определить философскую позицию новейших реалистов, так как они довольно широко различаются между собой по этому вопросу. И обычно говорят, что объединяет реалистов не что по существу негативное — их общая неприязнь к идеа-

лизму. Верно, но это еще не все. Что действительно объединяет их — так это общая неприязнь к материализму. Другими словами, их негативизм на самом деле имеет две стороны: отрицание идеализма, а равным образом и материализма. И их отрицание материализма, по-видимому, лучше всего понять как стремление исключить категорию «материя» из философии. Итак, согласно довольно влиятельной школе реалистов, основной материал, составляющий объекты познания, как нельзя лучше выражен каким-нибудь нейтральным словом вроде «элемент», которое не относится ни к сознанию, ни к материи.

Мы не будем вдаваться в подробности относительно содержания данного термина. Однако, и это особенно касается современных материалистов, безразличие к материализму заставляет представителей современного реализма преклонить головы перед тем самым идеализмом, опровергать который они вначале брались с большим философским энтузиазмом.

В. И. Ленин в своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» показывает, как позитивисты и другие новейшие реалисты со всей их видимой неприязнью к идеализму перед ним же и капитулируют. В. И. Ленин, критикуя их с точки зрения последовательного материализма, требует отказаться от двусмысленного термина «реализм», не выражающего подлинную сущность антитезы философскому идеализму. Он говорит: «Заметим, что термин «реализм» употребляется здесь в смысле противоположности идеализму. Я вслед за Энгельсом употребляю в этом смысле *только* слово: материализм, и считаю эту терминологию единственно правильной, особенно ввиду того, что слово «реализм» захватано позитивистами и прочими путаниками, колеблющимися между материализмом и идеализмом»¹².

Поскольку в истории европейской философии два различных термина — «материализм» и «реализм» — используются, как правило, для обозначения антитезы идеализму, который из них правильно выражает характерную особенность ядра индийской антитезы идеализму? Для нашей цели будет разумным сначала уяснить четкое различие между ними с философской точки зрения. Как мы уже видели, суть этого различия состоит в том, что для реализма, в противоположность материализму, характерна тенденция эли-

¹² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 56.

минировать материю, т. е. не признавать, по существу, отображаемые нами объекты за материальные. Поэтому употреблять термин «реализм» для антитезы идеализму правомерно только тогда, когда эта антитеза сама отмежевывается от материалистического объяснения внешнего мира. Однако, если эта антитеза имеет обратную тенденцию, мы не должны позволять себе употребить термин «реализм», который адекватен в Европе старому слову «материализм».

Но зададимся еще одним простым вопросом. Как нам определить, насколько серьезно тот или иной философ признает материальность внешних объектов? Очевидно, критерием будет являться его стремление развить некоторую теорию строения материи — или по крайней мере придерживаться таковой, — поскольку главная цель этой теории — объяснение природы объектов познания.

Поэтому для Индии ядро антитезы идеализму должно быть названо «реализмом», а не «материализмом», *если только обнаружено его отмежевание от всякой теории строения материи*. И, напротив, если это учение придерживается на деле некоторой теории строения материи, оно не будет адекватно европейскому «реализму»: «материализм» — вполне соответствующее название для этого.

Согласно же европейской терминологии, «реализм» не соответствует антитезе идеализму, «материализм» же выражает ее суть.

10. МАТЕРИАЛИЗМ: ДРЕВНОСТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Могут возразить, что материализм — это не только философия, признающая объективность материи, он, кроме того, точка зрения, согласно которой материя первична, а сознание вторично, т. е. он понимает сознание как в конечном счете продукт материи. Среди философских учений, которые составляют ядро антитезы идеализму, такой взгляд принимает локаята. А как обстоит дело с санкхьей и ньяя-вайшешикой? В противовес многим вводящим в заблуждение концепциям относительно индийской философии взгляд этих систем на сознание удивительно близок взгляду локаяты.

Другое разъяснение, необходимое для понимания материалистической традиции в индийской философии, состоит в том, что мы ни в коем случае не должны позволить себе пойти по стопам тех, кто не замечает материалистического

начала в том или ином философском учении из-за определенных внешних, или нефилософских, факторов, с которыми оно исторически могло оказаться связанным, особенно в ранних формах проявления материалистической тенденции. И нет сомнения в том, что степень фактического противоречия таких внешних факторов духу науки служит показателем слабости ранних материалистов. А материализм только в той мере приобретает философское значение, в какой он преодолевает эту слабость. Поэтому-то современные материалисты настаивают на критическом рассмотрении всех этих факторов. И в то же время они не позволяют себе увлечься свидетельствами до такой степени, чтобы не заметить несомненно позитивного материалистического вклада ранних материалистов.

Для того чтобы определить, является ли то или иное раннее философское учение подлинно материалистическим, мы не будем изобретать иного, более строгого критерия, чем тот, который использовали выдающиеся материалисты современности К. Маркс и Ф. Энгельс. Посмотрим, например, как они оценивали философию Френсиса Бэкона, чьим материализмом они так восхищались, но отмечали бросающуюся в глаза несогласованность некоторых его идей с этим материализмом и сильно его критиковали. К. Маркс замечает: «Настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки* — это *Бэкон*. Естествознание является в его глазах истинной наукой, а физика, опирающаяся на чувственный опыт, — важнейшей частью естествознания. У Бэкона, как первого своего творца, материализм таит в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтическим чувственным блеском всему человеку. Само же учение, изложенное в форме афоризмов, еще кишит, напротив, теологическими непоследовательностями»¹³.

Ф. Энгельс в полном соответствии с этим приводит некоторые подробности, чтобы показать, к каким нелепостям приходит Бэкон из-за этой своей непоследовательности: «Существует старое положение диалектики, перешедшее в народное сознание: крайности сходятся. Мы поэтому вряд ли ошибемся, если станем искать самые крайние степени фантазерства, легковерия и суеверия не у того естественнонаучного направления, которое, подобно немецкой

¹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142—143.

натурфилософии, пытались втиснуть объективный мир в рамки своего субъективного мышления, а, наоборот, у того противоположного направления, которое, чванясь тем, что оно пользуется только опытом, относится к мышлению с глубочайшим презрением и, действительно, дальше всего ушло по части оскудения мысли. Эта школа господствует в Англии. Уже ее родоначальник, прославленный Френсис Бэкон, жаждет применения своего нового, эмпирического, индуктивного метода прежде всего для достижения следующих целей: продление жизни, омоложение в известной степени, изменение телосложения и черт лица, превращение одних тел в другие, создание новых видов, владычество над воздухом и вызывание гроз; он жалуется на то, что такого рода исследования были заброшены, и дает в своей естественной истории форменные рецепты для изготовления золота и совершения разных чудес. Точно так же и Исаак Ньютон много занимался на старости лет толкованием «Откровения» Иоанна»¹⁴.

Можем ли мы после этого рассматривать Бэкона в качестве материалиста? С точки зрения самых убежденных материалистов, ответ, несомненно, будет утвердительный. Но можем ли мы видеть в нем во всех отношениях последовательного материалиста? С той же точки зрения ответ, безусловно, будет отрицательный, поскольку поистине множество идей, противоречащих всему духу материализма, имеет место в его философии.

Все это весьма существенно для правильного понимания ядра аптитезы индийскому идеализму. В произведениях философов, которые представляли это ядро, мы иногда наталкиваемся на идеи и положения, оказывающиеся сегодня явно несовместимыми с духом науки и материализма. Будучи древними и средневековыми философами, они часто считали само собой разумеющимся многие такие положения и верования, которые были в те времена составной частью здравого смысла, но которые с точки зрения современного знания являются идеями, необоснованно принятыми на веру. Только локайтики, несмотря на их принадлежность к довольно раннему периоду, освободили себя от пут этих верований. С точки зрения свободы от наиболее расхожих предрассудков своего времени локайтики, несомненно, самые выдающиеся из индийских материалистов. В то же время реальный философский вклад в

¹⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 373.

материализм со стороны некоторых других школ куда более значителен, чем вклад локаятиков, невзирая на то что первые по сравнению со вторыми менее свободны от предрассудков своего века. Это в особенности справедливо для представителей индийской логики и индийского атомизма.

По известным нам материалам о локаятиках мы можем сказать, что они никогда не задумывались над созданием строгого логического аппарата для опровержения изощренной защиты индийского идеализма. Без сомнения, выводы самих идеалистов свидетельствуют об их идеологической тенденциозности в отношении локаяты. И все же остается фактом, что, приходя к этим выводам, они были первыми, кто осознал проблемы, имеющие громадную теоретическую значимость, без обсуждения которых индийское философское наследие как таковое осталось бы на стадии наивной и рудиментарной. Это такие проблемы, как достоверность разума и опыта, природа и объект познания, критерий истины, значение сновидения и иллюзии, сущность причинности, правомерность понятия материи и т. д. Мы не имеем никаких свидетельств о том, что локаятики когда-либо обсуждали эти проблемы или хотя бы правильно понимали их значение для философии. Они видели смысл не в серьезном их теоретическом обсуждении, а в острой, доходящей до сатиры критике с позиций здравого смысла привилегий жрецов и мифов, санкционирующих эти привилегии. Речь идет не о каком-то преуменьшении значения этой критики. И все же ее явно недостаточно для освобождения философии от тепет идеализма, что составляет важную предпосылку материалистической альтернативы. Эта задача ответить на жизненно важные для философии вопросы, поставленные идеалистами, — включая теоретическое опровержение основных аргументов идеалистов — была предпринята ньяя-вайшешикой, хотя реальному выполнению этой задачи во многом содействовали некоторые другие философы, принадлежащие к периферии антитезы индийскому идеализму. Кроме того, у локаятиков была всего лишь упрощенная теория строения материи, с позиции которой они не могли объяснить обширного комплекса природных явлений. В противоположность этому атомизм как теория строения материи намного выигрывает, атомизм позволяет ньяя-вайшешикам объяснить удивительно широкий спектр природных явлений. Это вторая черта, характеризующая преимущество их материализма перед локаятой. Поэтому, по достоинству оценивая вклад локая-

тиков в материалистическую традицию индийской философии, мы должны признать, что вклад индийских атомистов теоретически более весом. Что мешает некоторым современным ученым признать это? Целый ряд расхожих предубеждений, которые имеют отдаленное отношение к пьян-вайшешике, т. е. не составляют жизненно необходимый аспект этого учения и не имеют никакого подлинно философского содержания.

Все это не свидетельствует о том, что теоретическое значение индийского атомизма — или в данном случае материалистической традиции в индийской философии — должно быть так или иначе преувеличено. В самой материалистической традиции есть немало ограничений, и даже довольно существенных с точки зрения современности. Они, по-видимому, исторически неизбежны в контексте сравнительно мало развитых науки и самого общества, в который была включена материалистическая традиция индийской философии. Поэтому, развивая эту традицию для философских запросов нашего времени, мы должны обогатить ее современным опытом и таким образом поднять на новый, более высокий уровень.

Глава 7

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА *

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В предыдущей главе представлен список наиболее выдающихся философов Индии, опровергавших либо отрицающих идеализм. Опровержение идеализма представляет собой тему, волнующую значительное число философов, что отражено в их трудах. Эти труды зачастую высокотехничны, поскольку традиция философской полемики в среде индийских философов выработала весьма изощренные нормы и этих норм обязаны придерживаться как оппоненты идеализма, так и сами идеалисты. Передать дословно зашифрованные прения философов (а звучат они обычно так) порой просто невозможно. Но даже если попытаться сделать это, людям за пределами крайне ограниченного круга специалистов смысл полемики останется по-прежнему не ясен. Что же касается подробного переложения дискуссии обычным языком, на это потребовалось бы гораздо больше места, чем располагает автор в настоящей работе.

Необходимо отдельное исследование, чтобы можно было адекватно передать полемику на тему об опровержении идеализма в индийской философии. И не только по причинам выше указанным. Придерживающиеся антитезы идеализма, стремясь доказать свою правоту, разворачивают огромное число философских положений — как основных, так и второстепенных, — направленных не только на то, чтобы опровергнуть аргументы идеалистов, но также и доказать наличие очевидных фактов, делающих объективную реальность материального мира бесспорной. Все это усугубляется колоссальным числом смежных проблем из индийской философии, сопутствующих основному вопросу реальности материи и материального мира.

По причинам, вполне понятным, в настоящей главе нам не удастся охватить весь материал по опровержению идеа-

* Главы 7—9 даны в переводе С. М. Эминовой.— *Прим. ред.*

лизма, представленный в философской литературе Индии. Мы ограничимся перечислением наиболее значительных направлений оппозиции идеализму.

Но с чего начать?

Учитывая сложность проблемы, нам представляется методологически правильным познакомить читателя с одной из лучших моделей опровержения идеализма в индийской философии. Мы имеем в виду «Ньяя-сутру» Готама.

2. В ЗАЩИТУ ОПЫТА И РАЗУМА

Готама (НС IV 2.26—37) начинает свое опровержение идеализма с защиты *праман* — обычных источников знания, таких, как опыт и разум. Мы уже видели, что индийский идеализм, начиная с Упанишад, постоянно опирается на обличение знания, достигаемого обычными средствами. Поэтому для Готамы было вполне логичным приступить к проблеме с защиты *праман*.

Однако сначала проясним для себя один момент. Защита *праман* — и прежде всего опыта и разума — исключительно важная тема для Готамы и его комментатора Ватсьяяны. Комментарий Ватсьяяны к «Ньяя-сутре» непосредственно начинается с самой общей защиты *праман*. И Готама посвящает тому же целый раздел своей «Ньяя-сутры» (II 1.8—22) наряду, разумеется, с другой темой — аргументацией в пользу каждого отдельного источника знания, им предложенного. Таким образом они отвечают на наиболее общепринятые доводы идеалистов, направленные против достоверности обычных источников знания.

Но если говорить о проблеме, которой посвящена глава, то и Готама и Ватсьяяна подчеркивают здесь иное, а именно глубокое и непреодолимое противоречие, корнящееся в позиции идеалистов. С одной стороны, они, движимые внутренней логикой своей системы, ощущают необходимость отрицать обычное познание, а с ним и все источники такого познания. С другой стороны, будучи философами, они обязаны обосновать собственную позицию, доказать ее, опираясь на то самое познание и его известные источники, которые — во всех остальных случаях — они не признают. Иначе говоря, для идеалиста, как и для всякого другого, нет выбора, и они, подобно остальным, вынуждены оперировать *праманами*, признавая таким образом их достоверность. В случае же, если школа, адептом

которой является идеалист, требует осуждения *праман*, необходимо признать наличие ошибки в самой этой школе.

Таково внутреннее противоречие, содержащееся в индийском идеализме. Обнажая это противоречие, Ватсьяяна предваряет опровержение Готамой идеализма суммарным изложением позиции последнего.

«Обычно люди склонны верить, — полемизирует идеалист, — что реально в предметном мире существует все, поскольку им кажется, что они действительно знают это все или что это все в действительности образует объекты их знания (*буддхи*). Однако упускается, что подобное знание, на которое возлагаются такие надежды, есть не более чем заблуждение либо откровенно искаженное знание (*митхья-буддхи*). Будь это иначе — будь это знание (*буддхи*) не просто искаженным знанием, или, иными словами, обманом (*митхья-буддхи*), — оно так же успешно доказывало бы реальность объектов, на которые оно указывает. Однако в действительности оно не справляется с задачей такого доказательства. И доказывает оно как раз обратное — переальность познанных объектов. Иначе говоря, знание, на силу которого обычно полагаются, воображая, что вещи познанные непременно существуют во внешнем мире, на самом деле доказывает переальность этих вещей, или их несуществование» (ПСБ IV 2.26).

Песомненно, такая позиция идеалиста представляется чрезвычайно запутанной. Что же все-таки он имеет в виду? Основным в его позиции является то, что все формы познания ложны, что и опыт и рассуждения есть не что иное, как заблуждение, поскольку они опираются на материальные вещи, которые в действительности не существуют. Но тогда каким образом этот же идеалист декларирует, что познание (по его словам, орган обмана) доказывает его основное положение, а именно переальность объектов материального мира? Или — выражаясь проще — признает идеалист достоверность знания вообще или нет? Очевидно, что нельзя одновременно отрицать знание и опираться на него, защищая собственный тезис. Это равносильно тому, чтобы объявить человека банкротом и в то же время пытаться взять у него займы.

Из сказанного следует, что индийский идеализм содержит в себе непримиримое противоречие. Это противоречие заключается в опоре на знание, обвиненное в ложности. Разоблачение этого определяет главную тему первых пяти

афоризмов Готамы, посвященных опровержению идеализма (НС IV 2.26—30).

Из упомянутых пяти афоризмов в первом содержится один из излюбленных аргументов, с помощью которого индийские идеалисты пытаются доказать нереальность внешних объектов. Вкратце этот аргумент сводится к следующему. Правильным образом «проверенный знанием» (*буддхья вивечанат*) объект, считающийся истинно существующим во внешнем мире, оказывается нереальным, или несуществующим, равно как оказывается нереальным и его восприятие. К примеру, человек уверен, что перед ним кусок ткани. Ткань, как реально существующий внешний предмет, обычно воспринимается как объект познания. Однако с помощью «проверки знанием» обнаруживается, что в действительности невозможно восприятие какой-либо реальной ткани, а следовательно, ткань следует считать несуществующей и нереальной.

И все же почему это так? Каким образом проверка знанием показывает полное невосприятие ткани? Потому, отвечает идеалист, что подобная проверка выявляет лишь отдельные нити — одну за одной, — но ни в одной из них нет ткани. Итак, ткань как ткань не воспринимается никогда, и, следовательно, она нереальна. Как объясняет это Ватсьяяна:

«Когда все нити рассмотрены отдельно сознанием как «это — нить», «это — нить» и т. д., в восприятии не остается ничего, что могло бы считаться объектом знания ткани. И оттого, что не остается восприятия реальной природы вещи под названием «ткань», это якобы присутствующее знание ткани оказывается обычным ложным знанием (*митхья-буддхи*). Подобное происходит во всех других случаях: во всех случаях кажущегося знания о внешних предметах знание есть не что иное, как обман».

Заключительная фраза означает: тот же процесс, обозначенный здесь как «проверка знанием», или «рассмотрение знанием», доведенный до предела, приводит к положению, когда ничто во внешнем мире в действительности невоспринимаемо, иными словами — нереально. Подобно тому как эта «проверка знанием» уничтожает ткань, оставляя лишь нити, так — на следующей ступени — от нитей остаются лишь волокна, которые в свою очередь разложимы на части. И так бесконечно, пока ничто не может быть воспринято, т. е. пока не снимается сам вопрос о том, что бы именовать эту вещь реально существующей.

Чем же в таком случае является ткань, соотносительная с нашим знанием о ней? По мнению ряда индийских идеалистов, она есть простое ничто, или пустота. По мнению некоторых других, она сводится к голой субъективной идее, окруженной иллюзорным внешним оформлением. По мнению третьих, она не более чем неподвластное описанию порождение обычного познания. Несмотря на кажущуюся разницу между этими позициями, их объединяет одно: ткань как ткань не существует в объективной реальности. То же можно сказать обо всем остальном, лишь воображаемом как воспринятое или познание.

Кстати, этот аргумент, с помощью которого идеалисты стремятся доказать нереальность всех материальных вещей, имеет в данном случае отношение к опровержению атомизма. Здесь Готама лишь упоминает об этом, поскольку в другом месте он специально выступает с защитой атомизма, касаясь проблем границ делимости физических предметов (вещей), а также отношения между частями и целым.

Здесь Готама и Ватсьяна стремятся привлечь наше внимание к иному моменту. Они хотят показать, что само использование идеалистом подобного аргумента (как и сам разговор о «проверке знанием», сочетающийся с осуждением знания в целом как заведомо ложного) указывает на вопиющее противоречие. Подобное недопустимо. Нельзя одновременно выносить приговор логике и претендовать на доказательство средствами логики. Невозможно отрицать опыт и разум и в то же время опираться на опыт и разум при доказательстве собственного тезиса. С таким же успехом можно попытаться представить себе веревку, ищущую опору у повешенного. Но это как раз то, к чему прибегает идеалист. Поэтому Готама произносит, казалось бы, непонятную фразу о том, что почва идеалиста беспочвенна — по причине слишком явного противоречия. А Ватсьяна объясняет:

«Если предметы действительно проходят проверку знанием, нельзя заявлять, что их истинная природа непознаваема. Если же, с другой стороны, истинная природа вещей непознаваема как таковая, они сами не могут быть познаны. Таким образом, «проверка вещей знанием» и «недостаточное восприятие их истинной природы» находятся в прямом противоречии друг с другом» (НСБ IV 2.27).

Попытаемся подробнее взглянуть на то, что подразумевается под этим.

Идеалист стремится к отрицанию реальности всех внешних вещей. Но каково же основание для подобного отрицания? Оно состоит в желании действительного постижения истинной природы этих вещей. Так, например, истинная природа куска ткани непостижима, и, следовательно, ткань не существует. Но каким образом идеалист доказывает, что истинная природа вещей вообще непостижима? Иными словами, какова его почва для доказательств желания постижения истинной природы вещей? Это «проверка знанием» вещей, уже познанных, т. е. — с точки зрения идеалиста — предположительно познанных. Итак, в рассуждениях идеалиста есть две ступени, каждая из которых зависит от своей собственной основы. Вот они:

(1) Вещи не существуют, поскольку их истинная природа непостижима.

(2) Истинная природа вещей непостижима, поскольку это доказывается проверкой знанием.

Готама и Ватсьяна рассматривают сочетаемость, совместимость названных двух положений, от которых в свою очередь зависят два последующих момента в рассуждениях идеалиста. Они оба утверждают, что эти положения абсолютно несовместимы и, более того, прямо противоречат друг другу, взаимоисключаются. Сама постановка вопроса о «проверке вещей знанием» бессмысленна, если не предположить, что вещи действительно познаваемы. Нечто, совершенно непознаваемое, не может быть «проверено знанием». Таким образом, первое положение прямо противоречит второму, а именно положению о том, что *истинная природа чего-либо никогда и совершенно не может быть воспринята или постигнута*. Опираясь на второе положение, идеалист безоговорочно заключает, что нет ничего реального, или, иными словами, что все в мире переально и не существует.

Из сказанного следует, насколько опасно идеалисту отстаивать положение о проверке объектов познания принятым способом познания. Опасность состоит в возможном самоопровержении: в признании реального существования объектов, которым идеализм отказывает в существовании.

Такое саморазрушение позиции идеалиста происходит не по причине какой-либо случайно допущенной им ошибки. Оно необходимо и неизбежно является результатом его позиции. Всякое знание как знание объективно существующих вещей должно быть ствергнуто им, поскольку он считает его ложным знанием, или *митхья-буддхи*. Однако

ни абсолютная ложность (обман), ни полное неведение не могут служить почвой доказательства философской позиции. Итак, несмотря на все неверие в доказательства, идеалист тем не менее вынужден прибегать к доказательствам же для собственных целей. Так, обязанный, казалось бы, осудить и отвергнуть *праманы*, он, не имея иного выбора, пользуется «осужденными» *праманами* для того, чтобы с их помощью доказать нереальность мира.

Решающий вопрос, таким образом, состоит в следующем: может ли идеалист обойтись без доказательства вообще? Способен ли он оставить за собой право голоса в философии, не прибегая к помощи *праман*, или источников достоверного знания? Обойтись без того и другого он не может. Сам факт, что он заводит речь о «проверке знанием», доказывает это, так как эта «проверка знанием» означает не что иное, как «постижение вещей с помощью *праман*». На самом деле, не говоря о философах, следует отметить, что вообще невозможно обойтись без постижения вещей с помощью *праман*.

Ватсьяяна заключает полемику такими словами:

«Следует признать, что истинная природа вещей постигается через «проверку знанием». Эта «проверка знанием» означает постижение вещей лишь с помощью *праман*. И только на основе постижения с помощью *праман* выносятся суждения о том, что существует и как существует, равно как и о том, что не существует, а также в каком смысле не существует. Такое постижение вещей с помощью *праман* образует основу всех видов знания, всех родов деятельности и всех типов поведения живых существ. Философ, критически подходящий к вещам, определяет, что существует и что не существует, лишь на основе знания. Следовательно, нельзя утверждать, что ничто и никогда не постигается. А если это так, то нет основания утверждать, что ничто не существует в объективном мире».

К этому Ватсьяяна добавляет следующую дилемму, встающую перед идеалистом.

У идеалиста всего две возможности. Либо он должен признать, что существует некая определенная *прамана* для доказательства его основного тезиса, либо ему придется признать, что подобной *праманы* нет. В первом случае его тезис опровергает сам себя, ибо он гласит: «ничто не существует», в то время как идеалист допускает существование *праман*. Во втором случае то же отсутствие *праман* может равным образом подтвердить его противоре-

ложный тезис, а именно: «все существует». Идеалисту — в отличие от других философов — не может быть предоставлена особая привилегия предлагать собственный тезис без каких-либо *праман*, в то время как он отказывает в такой привилегии своим оппонентам. Если позиция «ничто не существует во внешнем мире» может быть принята без всяких доказательств, тогда — на том же основании, а именно стремлении к доказательности, — и противоположная позиция, утверждающая, что «все существует во внешнем мире», может быть равным образом принята.

Естественно, это ни в коей мере не означает, что оппонент идеализма стремится обрести привилегию не оперировать *праманами*. Ватсьяна имеет в виду, что подобная привилегия недопустима для любого философа, поскольку тогда становятся одинаково спорными как философские утверждения, так и их опровержения. Философы обязаны оперировать *праманами*, т. е. их построения должны опираться на опыт и разум. Именно так поступает противник идеализма. Идеалист же, напротив, стремится к отрицанию обычных источников знания. И это не казалось бы до такой степени абсурдным при условии, если бы он мог позволить себе — при всех перечисленных утверждениях — добавить, что его точка зрения не нуждается в доказательствах. Но вне доказательств любая теза равна анти-тезе.

Не вызывает сомнения тот факт, что индийский идеалист прибегает к ряду логических манипуляций, дабы скрыть коренную абсурдность собственной позиции. Читатели, специально интересующиеся этим вопросом, могут прочесть об этом у Саткари Мукерджи, который приводит высказывания Нагарджуны, Чандракирти и Шрихарши в защиту позиции идеалистов в философии, несмотря на их критику в адрес логики. Для целей настоящей работы нет ни возможности, ни необходимости входить во все эти подробности. Нас здесь интересует основной момент, полностью определяющий прерогативу идеалиста, который претендует на то, чтобы доказать нереальность материального мира без привлечения серьезных доказательств.

Этот основной момент, если характеризовать его кратко, представляет собой различие между так называемой условной правдой обыденной жизни и высшей истиной подлинной философии. С точки зрения этой «высшей истины» доказательства, или доводы, с помощью которых

идеалист показывает нереальность материального мира, так же переальны, как и сам материальный мир. И все же они полезны, поскольку они помогают нам избавиться от иллюзий материального мира. Но такая польза доказательств не должна быть неправильно понята и истолкована как их истинная достоверность. Они носят исключительно практический характер и как таковые условны. С появлением же подлинной метафизической мудрости становится ясно, что доказательство нереальности мира само по себе так же нереально, как и мир, представляемый нереальным. Как пишет С. Мукерджи, объясняя позицию Нагарджуны, равно как и адвайта-веданты:

«Мой довод так же переален, как все остальные феномены. Посему нет случая некритичного или иррационального различения. Если бы мы настаивали на том, что довод в сущности реален, мы бы вынуждены были подвергнуться испытанию (различающего) рационального знания. Но это противоречит нашей позиции. И поэтому все вытекающие отсюда возражения не более чем плод воображения оппонента...

Истинность нашего учения можно продемонстрировать следующим примером. Татхагата * или один из его учеников создал женщину-призрак, для того чтобы избавить человека мужского пола от любовного томления. Непросвещенный принял эту женщину-призрак за настоящую женщину и полюбил ее. С целью очистить его от порочной склонности создается мужчина-призрак. Этот мужчина-призрак сотворен для того, чтобы вести себя по указу его (Татхагаты) воли подобно святому мудрецу и чтобы его указаниями просветить заблудшую душу. Обманчивая иллюзия сотворена, чтобы он понял пустоту и беспочвенность своей любви и с помощью духовного очищения освободился бы от власти низменных страстей. И хотя женщина была лишь видением, иллюзией, равно как и святой, тем не менее больной освободился и от оков болезни, и от низменных страстей. Приведенный пример будет необходимой иллюстрацией к нашему рассуждению. Аргументом здесь служит притча о призраке-святом и призраке-женщине, служащих прототипами всех феноменов, не существующих в реальности. Аргумент, опирающийся на нереальность, помогает разоблачить иллюзорность реальности, в

* Эпитет Будды, или человека, достигшего «совершенного» состояния.— *Прим. ред.*

плен которой так легко попадают заблудшие души... И мы прибегаем к этой эмпирической реальности (в данном случае к нереальному аргументу) как уступке из-за ее практической пригодности. Допущение эмпирической реальности — это не более чем условный прием, необходимый для создания убеждения в существовании высшей истины. Это необходимое средство для достижения цели, и даже святой, достигший просветления, может обратиться к нему, желая помочь жаждущему истины, но не ведающему ее. Этим средством может быть и иллюзия. Но она имеет практическую ценность — как интеллектуальную, так и моральную... И философия мадхьямиков, и веданта Шапкары стремятся подчеркнуть, что мир множественности не является конечной истиной, хотя нельзя отрицать его данность, поскольку мы находимся в нем. Поэтому, утверждая, что мир нереален, никто не ставит под сомнение присущие ему исторические, умственные, нравственные нормы и относящиеся к ним учения. Просто эти нормы носят условный характер и реальны в той мере, в какой это чувствуется необходимым реалисту»¹.

Итак, последнее средство индийского идеалиста сводится к его концепции о чисто условной истинности практической жизни. Мы уже рассматривали вопрос, как, исходя из такой позиции, Дигнага пытается доказать справедливость своего принятия логики. Все варианты индийского идеализма — шунья-вада, виджняна-вада и адвайта-веданта — говорят одно и то же о логике. Логiku они рассматривают как кажущуюся истину, которая признается пригодной лишь для того, чтобы выбить у нас из головы кажущийся материальный мир. На языке индийских идеалистов эта кажущаяся истина звучит как *самверити-сатъя*. И хотя она вполне удовлетворяет толпу, святой, достигший стадии просветления, должен быть от нее свободен, и — более того — он обязан видеть, что эта так называемая истина есть такой же фантом, как и все другие фантомы, порождаемые невежеством (незнанием), и что все это есть то, что в позитивных науках именуется природой.

Допустимость этой концепции *самверити-сатъя*, или *вьявахарика-сатъя*, при условии, что эта концепция принимается как должное, призвана помочь идеалисту избавиться от вопиющей абсурдности его собственной философской позиции, к которой привлекает внимание его поведение. Он

¹ Mookenjee — in: NNM RP I 18—21.

может поддерживать свои силы пищей, отрицая в то же время ее реальность. Он может опираться на логику, доказывая свою точку зрения, и в то же время отрицать достоверность логики. Разумеется, пища, которой он поддерживает свое физическое существование, как и логика, которой он поддерживает свой интеллектуальный статус, не реальны. Однако они в достаточной мере реальны для его практических целей, т. е. по терминологии идеалиста это есть *самврити-сатъя*, или *въявахарика-сатъя*.

3. СВИДЕТЕЛЬСТВО СНОВИДЕНИЯ И ИЛЛЮЗИИ

«Майтри Упанишада» постулирует: *индраджаламива майямайам свапна ива митхьядаршанам*—восприятие этого неистинного мира есть всего лишь иллюзия, наподобие трюка фокусника, оно подобно сновидению (МайУ IV 2). Это краткое изречение определило в ряде важных аспектов все последующее развитие индийского идеализма на протяжении более двух тысячелетий. Практически все индийские идеалисты принимают это положение Упанишад и пытаются опровергнуть реальность материального мира, сводя его нормальное человеческое восприятие к статусу сновидения или иллюзорного видения.

И соответственно Готама и Ватсьяяна, опровергая идеализм, отдав дань защите рационализма, переходят к исследованию этого направления в полемике с идеализмом. Готама сначала формулирует свой довод в обычной для него криптической форме:

«Заблуждение относительно источников познания, равно как и самих объектов познания, подобно заблуждению относительно объектов сновидений. Иначе говоря, такое заблуждение схоже с предметами, мелькающими в руке фокусника, с воздушными замками или с оазисом в пустыне, предстающим в мираже путнику» (НС IV 2.31—32). Здесь можно еще раз обратиться вкратце к основным вопросам полемики, несмотря на то что мы на них останавливались выше.

Мы охотно принимаем идею о реальном существовании всевозможных вещей реального материального мира потому, что непосредственно знаем их; но возражение идеалиста состоит в том, что прямое знание предметов вовсе не доказывает их действительного присутствия во внешнем мире. И наоборот, как постоянно показывает опыт сновидений, иллюзий, галлюцинации, предметы, виденные не-

посредственно, обычно оказываются обманом. Такова исходная позиция всех индийских идеалистов. Из сказанного они заключают, что следует раз и навсегда отказаться от доказательства объективной реальности вещей на основе непосредственного знания, как бы настойчиво оно этого ни требовало. А поскольку даже непосредственное знание объектов не может доказать их реальность, нет ничего, что могло бы доказать это.

В рассуждении идеалистов есть две стадии. Первая заключается в утверждении, что объекты, познанные во время сновидения, иллюзии и т. п., ложны. Вторая, следующая из первой, состоит в том, что все объекты непосредственного знания в той же мере ложны, как и объекты сновидения, иллюзии и т. д.

При опровержении идеализма представители противоположной позиции, естественно, ощущают необходимость проанализировать обе стадии полемики. И они приходят к выводу, что обе стадии со строгих философских позиций слабы и в принципе незащитимы. Исходный момент полемики идеалиста — а именно, что объекты, воспринимаемые в сновидении и т. п., нереальны — есть результат неверного понимания ими самого этого восприятия. В действительности же эти якобы иллюзорные восприятия, по сути, не в такой уж мере иллюзорны, как пытаются внушить нам идеалисты. Для обоснования такой точки зрения оппоненты идеализма достаточно подробно обсуждают проблемы иллюзии, пытаясь найти этому феномену удовлетворительное объяснение. Однако логика изложения заставляет нас обратиться к этой дискуссии позже, тем более что в среде оппонентов идеализма нет единства мнений по вопросу об объяснении сновидения и иллюзии.

Начнем с положения, которое не вызывает разногласий у оппонентов идеализма. Речь идет о второй стадии полемики идеалиста, и она касается утверждения, что всякое знание объектов следует воспринимать по модели сновидения и т. п., или — проще — в ней заявляется, что поскольку сновидение и т. п. несомненно ложно, то всякое знание объектов также ложно.

И не в том дело, ложны или реальны объекты, воспринятые в сновидении и т. п., дело — в данном случае — в том, что такое восприятие, как в сновидении и т. п., несомненно ложно. И по этому вопросу расхождений между идеалистом и его оппонентом нет. К примеру, в сновидении вы видите слона; в явном случае иллюзии вам видит-

ся в веревке змея. Идеалист заявляет, что и слон и змея переальны, ложны. Это может встретить (и в действительности встречает) возражение со стороны оппонента идеалиста. Но это не означает, что его оппонент не согласен с *ложностью знания* слона или змеи. Сама ложность знания не вызывает сомнений.

Но означает ли это, что и обычное знание наяву с той же мерой необходимости ложно? Идеалист утверждает это и пытается продемонстрировать свою позицию с разных точек зрения. Но как бы он ни формулировал это положение, он не может избежать ошибочного обобщения. Он может выразить свою точку зрения и прибегая к аналогиям. Принято не верить свидетельствам человека, если известно, что прежде он сказал ложь. Непосредственное знание, которое определенно обмануло вас в сновидении и т. п., не заслуживает доверия. Однако такая аналогия неверна. Вопрос не в том, чтобы полагаться на опыт восприятия, оказавшийся ложным ранее. Вопрос скорее состоит в доверии к абсолютно другому типу опыта, а именно к обычному познанию наяву. Мыслимо ли не доверять словам всех людей на земле исключительно потому, что среди них есть лжецы? И абсурдность ситуации лишь возрастет, если налицо серьезные основания в пользу доверия остальным людям.

Оппоненты идеализма подводят нас к идее о том, что не следует рассматривать нормальное восприятие объективной реальности наяву как ложное на основании аналогии с восприятием во сне и т. п. Названные два типа восприятия не могут быть приравнены только потому, что в обоих случаях перед нами непосредственное восприятие объекта. Наоборот, нормальное восприятие наяву обладает определенными отличительными чертами, благодаря которым его достоверность не может подвергаться сомнению.

Какова природа этих отличительных черт?

Во-первых, нормальное восприятие наяву сопровождается специфической ясностью и четкостью, или — по индийской терминологии — *супаринишчита*. Во-вторых, оно, как правило, не отрицается и не вступает в противоречие с любым последующим подобным восприятием. Эта черта характеризуется в индийской философии как *а-вадхитатва*, или *а-вишамвадитва*.

При нормальном восприятии наяву, скажем, столба или колонны, мы ощущаем прочность и твердость, строгую оформленность, в то время как это принципиально

отсутствует в сновидениях, иллюзиях, галлюцинациях, для которых характерны туманность изображения, зыбкость и непоследовательность. Разумеется, нелегко заставить идеалиста признать качественную разницу между восприятием наяву и восприятием во время сновидения и т. п., основываясь только на сказанном. К тому же сновидение может быть таким же ярким и ясным, как сама реальность. Когда человек видит во сне слона, его восприятие слона может быть не менее определенным (и ясным, и живым), нежели реальное прикосновение к столбу или колонне.

Но для оппонента идеалиста это, безусловно, прозвучит как насилие. Однако и при этом условии он задаст идеалисту один простой вопрос. Восприятие слона, виденного в сновидении, — ложно. Почему? Существует лишь один ответ. Проснувшись, человек понимает, что в действительности никакого слона нет. То, что есть перед человеком, — возможно, просто белая стена — ничего общего со слонем не имеет. То же можно сказать относительно примера со змеей и веревкой. Как восприятие он ложен, поскольку, коснувшись веревки или разглядев ее, человек в конце концов может с уверенностью сказать, что это лишь кусок веревки, а не змея.

Все сказанное означает одно: то, что восприятие в сновидении или иллюзорное восприятие должно быть признано ложным, *поскольку оно* отрицается либо изменяется новым, следующим за ним восприятием. Слон, увиденный во сне, исчезает как таковой, как только сон сменяется пробуждением и глазам человека предстает пустая стена. Равным образом исчезает и иллюзия змеи, как только за иллюзией следует восприятие веревки. Именно этот факт — факт уничтожения одного восприятия другим — и делает первое восприятие ложным. По индийской терминологии реальным основанием ложности ложного знания служит *вадхитатва*, или *вишамвадитва*, — знание, отрицаемое последующим знанием. Одновременно это означает, что их антонимы, а именно *а-вадхитатва*, или *а-вишамвадитва*, «не уничтожаемые» последующим знанием и «не вступающие с ним в противоречие», являются доказательством истинного знания.

Добившись ясности в этом вопросе, оппоненты идеализма утверждают, что нормальное восприятие наяву — в отличие от восприятия в сновидении и т. п. — должно рассматриваться как истинное, или достоверное, не только

потому, что оно четкое и определенное, но — в гораздо большей мере — потому, что оно не противоречит, не уничтожается и не отрицается последующим опытом. Поэтому и нет основания считать такое знание ложным. А если это так, то нет основания и задаваться вопросом, реальны ли объекты такого знания, например столб или колонна.

Посмотрим, как главные представители оппонентов индийского идеализма относятся к этому вопросу. Акаланка заявляет:

«Нельзя исключить реальность внешнего мира, поскольку, подобно сознанию, он также непрестанно воспринимается нами. Неверно, что внешний мир нереален, так как нам не известно ни одно из *противных свидетельств, достаточно достоверных, чтобы у нас зародилось сомнение в нем*. Наш разум не подвергает сомнению свою собственную реальность, также и восприятие внешнего мира не есть обман воображения, поскольку оно и не противоречит, и не отрицается другими достоверными знаниями, а также поскольку оно включает в себе яркое и отчетливое отражение внешнего мира. Если мысль считается реальной, а внешнему миру отказано в реальном существовании, мы, — говорит Акаланка, — выступаем против высшей достоверности опыта. Мы не полагаем материальный мир, но мы ощущаем его»².

«Сторонник идеализма, — пишет Субхагупта, — стремится доказать несуществование внешнего мира. Сейчас, в самом начале (нашего рассуждения), мы доказываем реальность внешних объектов на основе опыта, никогда не противоречившего жизни (*а-вишамвада-дришти*)» (БС 3). Точка зрения идеалиста, продолжает Субхагупта, состоит в том, чтобы утверждать, что объекты, относящиеся к нашему нормальному знанию наяву, нереальны, поскольку знание их вступает в противоречие с нашим жизненным опытом. Но этого нельзя утверждать, так как наше знание объекта как раз не встречает противоречия со стороны нашего повседневного опыта. И не в том дело, что нет вообще знания, которое может этому противоречить. Несомненно, есть случаи в жизни, противоречащие друг другу. Но восприятия, противоречащие этому, принадлежат к классу иллюзорных случаев. «Неиллюзорное же знание, — утверждает Субхагупта, — всегда непротиворечиво. Противоречивое всегда иллюзорно. Знание о некоем ре-

² Sh a h 176.

альном объекте, находящемся в определенной пространственно-временной среде, не может быть противоречивым. И следовательно, объект неиллюзорен (*а-бхранта*). Только это, а не что иное характеризует неиллюзорное знание» (БС 7—8). «(Идеалист заявляет, что) даже наше верное постижение вещей (*ягхават прагити*, или дословно: постижение вещей как они есть) полностью подобно постижению вещей в сновидении. Но если это так, то как может быть, чтобы это постижение никогда бы не встречало противоречия (подобно восприятию в сновидении)?» (БС 10).

Кумарила и ньяя-вайшешики отстаивают в основном ту же позицию. Однако они углубляются в детали этой позиции и в процессе анализа показывают, что исходный пункт рассуждений идеалиста — ложность восприятия в сновидении — в действительности противоречит его главному заключению, а именно о нереальности объектов обычного восприятия наяву. Как говорит Кумарила:

«Если восприятие ложно, не основание ли это для его отрицания? Если восприятие было ложью, даже не подвергаясь отрицанию, в таком случае не осталось бы никаких ограничений (т. е. любое восприятие могло бы произвольно определяться либо как ложное, либо как истинное). Для нас, разумеется, восприятие в сновидении всегда будет ложным, поскольку оно опровергается восприятием наяву, в то время, как для вас (идеалиста) различить то и другое было бы трудно. Если говорить о восприятии наяву как таковом, следует заметить, что не может существовать достаточно серьезного иного восприятия, опровергающего первое, опираясь на которое мы могли бы установить ложность этого восприятия наяву, как в примере со столбом и т. п. То, что восприятие наяву противоречит восприятию в сновидении, известно каждому. И как таковое оно принципиально отлично от восприятия в сновидении, так как способно отвергать его» (ШВ пираламбавада 87—91).

Итак, принятая ложность восприятия в сновидении может быть установлена только одним путем, а именно его конечным отрицанием или опровержением обычным восприятием наяву. Поскольку упомянутое обычное восприятие наяву никогда не опровергается любым дальнейшим восприятием, мы признаем право на истинность только за ним.

Отсюда следует, утверждает Кумарила, что позиция идеалиста «противоречит бесспорным или несомненным

(*супаринишчита*), непосредственно наблюдаемым фактам». «Выражение «беспорный», — поясняет Кумарила, — призвано подчеркнуть большую силу нормального восприятия наяву, основанного на том, что при отсутствии опровергающего восприятия само восприятие наяву приобретает истинную значимость и убедительность» (там же, 30, 33).

Выражение «большую силу» заслуживает внимания. Если мы рассматриваем два восприятия и приходим к выводу, что одно из них обладает способностью опровергать другое — противореча ему или вообще уничтожая, — его следует рассматривать как восприятие, имеющее *большую силу* по сравнению с другим.

Какое восприятие обладает этой большей силой — восприятие в сновидении или нормальное восприятие наяву? Несомненно, нормальное восприятие наяву, поскольку оно обладает способностью отрицания восприятия в сновидении. Поэтому так абсурдно стремление идеалиста соразмерить ценность нормального восприятия наяву и опыта восприятия в сновидении и т. п.

Весь ход рассуждения Кумарилы разрушает позицию идеалиста. Введя понятие «большая сила» нормального восприятия наяву, он может легко выдвинуть контрутверждение против идеалиста, доказывая реальность внешнего мира.

Нормальное знание наяву имеет реальный внешний объект, соответствующий ему,

Поскольку это такое знание, которое не опровергается иным знанием,

Как, к примеру, восприятие в сновидении опровергается восприятием наяву (там же, 79—80).

Рассуждение, как мы видим, ведется вокруг одного положения: ложности восприятия в сновидении, т. е. того самого положения, на которое так полагается идеалист. И оно не только далеко от того, чтобы поддержать точку зрения идеалиста, но, наоборот, убедительно демонстрирует его несостоятельность. Утверждение «восприятие в сновидении ложно» бессмысленно, если не показано, почему оно ложно. И показать это можно лишь единственным образом — обратившись к нормальному восприятию наяву. Только потому, что, проснувшись, вы видите чистую стену, вы осознаете, что восприятие слона, имевшее место во сне, ложно. Только потому, что в конце концов вы убеждаетесь, что перед вами обычная веревка, вы осознаете, что восприятие змеи ранее ложно. Таким образом, единствен-

ный путь понять, почему сновидение или иллюзия ложны, — путь обращения к нормальному восприятию наяву.

Однако справедливо ли обращаться к нормальному восприятию наяву, не зная, в какой мере оно достоверно? Может ли нормальное восприятие наяву, не будучи само по себе достоверным, разбить претензии на истинность восприятия в сновидении?

Несомненно, нет. Таким образом, само по себе допущение ложности восприятия в сновидении заранее предполагает истинность нормального восприятия наяву, с помощью которого единственно доказывается эта ложность. А если допустить истинность нормального восприятия наяву, сомневаться в реальности соответствующих объектов бессмысленно. Таким образом доказывается реальность внешнего мира и несостоятельность идеализма.

Все это показывает, что даже само обсуждение ложности восприятия в сновидении опасно для идеалиста. Опасность заключается в самоопровержении. Что же тогда ему делать? Будет ли он пересматривать свою позицию и отрицать, что восприятие в сновидении ложно? Это, быть может, освободит его от обязанности соглашаться с утверждением об истинности нормальных восприятий наяву и соответствующих им объектов. Но это, утверждает Кумарила, оказывается не менее фатальным для идеалиста, так как лишает его единственного «подтверждающего довода» (*дриштанга*, или *удахарана*), опираясь на который он формулирует свое главное положение о ложности всякого восприятия. Кумарила доказывает это следующим образом: «И если вы утверждаете, что это мнение (относительно ложности восприятия в сновидении) также ложно, тогда, с вашей точки зрения, восприятие во сне никогда не будет опровергнуто. Таким образом, у вас никогда не будет подтверждающего довода (*дриштанга*) для того вывода, который вы хотите выдвинуть против нас» (ШВ пираламба-вада 81). Здесь следует напомнить, что, согласно индийским нормам философской полемики, подтверждающий довод, который показывает универсальную связь между посылкой (*probens*) и следствием (*probandum*), играет самую решающую роль в любом выводе. Для того чтобы доказать нереальность внешнего мира, идеалисту недостаточно утверждать: «всякое восприятие ложно» или «все, что есть восприятие, в конечном итоге ложно»; он вынужден обосновать это положение подтверждающим доводом, как это и делается в его утверждении: «Именно

так, как в случаях восприятия в сновидении и т. д.». Итак, если идеалист должен отказаться от этого подтверждающего довода — если он отрицает самую ложность восприятия в сновидении и т. д., на основании чего он может утверждать, что всякое восприятие ложно, — вся его аргументация рушится, не оставляя ему возможности когда-либо доказать нереальность всех объектов восприятия.

4. ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ МИСТИЧЕСКИЙ ТРАНС

Резюмируем сказанное Кумарилой до сих пор: идеалист не может ни принять, ни отвергнуть основной факт ложности восприятия в сновидении. Обе альтернативы заставляют его в конечном счете отказаться от своей собственной философской позиции.

Что же тогда остается ему делать? Не исключено, предполагает Кумарила, что у него остается другая возможность. Он может утверждать, что по той же схеме, по какой доказывается ложность восприятия в сновидении, может быть доказана ложность нормального восприятия наяву. Смысл этой схемы в том, что опровергается дополнительным последующим знанием. Если, следовательно, идеалист может указать другое знание, опровергающее нормальное знание наяву, он может утверждать, что последнее тоже было ложным. Но может ли идеалист указать на какое-нибудь знание, опровергающее нормальное восприятие наяву?

Кумарила говорит, что идеалист может для этой цели исследовать две возможности. Во-первых, он может утверждать, что истинное нормальное знание наяву отрицается его контрзнанием в форме восприятия в сновидении или иллюзорного восприятия. Но результат такой аргументации губителен. Факт, что восприятие, полученное в сновидениях, миражах и т. д., противоречит нормальному восприятию наяву, безусловно, слишком хорошо известен, чтобы его можно было подвергать сомнению. Но последующее утверждение, что такие контрвосприятия способны опровергнуть нормальное знание наяву, влечет за собой допущение, что эти контрвосприятия истинны. Но, не будучи само по себе достоверным, ни одно знание не может опровергнуть достоверность другого. А может ли кто-нибудь серьезно утверждать, что восприятие, полученное в сновидениях, миражах и т. д., является истинным?

Другая возможность, остающаяся для идеалиста, — это возможность утверждать, что даже нормальное знание наяву ложно, так как оно в конечном счете сводится на нет или опровергается сверхнормальным знанием, которое, как предполагается, достигается в мистическом трансе, или в йоге. Выдвигая возможность такой аргументации, Кумарила не приписывает какую-то вымышленную позицию идеалисту. В истории индийской философии действительно идеалисты постоянно прибегают к этому. В Упанишадах доказывается, что нормальное восприятие наяву материального мира превосходится восприятием в сновидении, которое в свою очередь превосходится восприятием во сне без сновидений, или *сушупти*, а далее это восприятие во сне без сновидений в конечном счете преодолевается восприятием четвертой фазы, называемой *турия*, под которой подразумевается восприятие в мистическом трансе. Из числа поздних индийских идеалистов особенно придерживались этой аргументации йогачары. Во всяком случае, говорит Кумарила, этот аргумент может быть сформулирован следующим образом:

«Из таких (ошибочных) восприятий наяву, как, например, восприятие столба (вместо находящегося в отдалении человека) и т. п., возникает опровергающее знание настоящих йогов (которые считают, что все в мире ложно); и это, конечно, (как бы) уравнивало бы эти знания наяву со знаниями в сновидениях (в смысле ложности). И подобные недостоверные знания также (как знание йогов) могут быть у всех живых существ, когда они достигают йогической стадии; и, таким образом, можно считать установленным тот факт, что знания наяву содержат в себе опровергающие знания» (ШВ нираламбана-вада 91—93).

Короче говоря, подобно тому как доказывается, что восприятие в сновидении является ложным, поскольку оно впоследствии может быть опровергнуто нормальным восприятием наяву, так и нормальное восприятие наяву в свою очередь должно быть признано ложным, так как оно также в конечном счете опровергается сверхнормальным восприятием мистического транса, достигаемого йогом.

Каким образом противники идеализма борются с подобной аргументацией? Метод, с помощью которого Кумарила стремится бороться с ней, является — в общем контексте индийской философской мысли — в высшей степени радикальным. Его основное положение заключается в

том, что сами эти разговоры о каком-то сверхнормальном восприятии, рассматриваемом как результат практики йогов, — просто вымысел. Следовательно, для идеалиста нет оснований, опираясь на это, пытаться доказать свою собственную позицию.

Посмотрим, как Кумарила излагает все это.

Опыт йоги в смысле сверхнормальной формы восприятия — это чистый миф, так как неизвестно, чтобы кто-либо в действительности достиг этого. «Но, — говорит Кумарила, — подобное знание йога не было обнаружено ни у кого в этой жизни. В действительности мы не знаем, — продолжает он, — что случилось бы с человеком, если бы он в самом деле достиг состояния йоги» (там же, 93—94). Это просто иронический прием подвергнуть сомнению достоверность восприятия йога.

Отрицая, таким образом, так называемый йогический опыт, его восприятие, он переходит к высмеиванию тенденции подкреплять философскую позицию чисто вымышленными основаниями этой позиции. По признанию тех, кто верит в йогу, так называемое восприятие в состоянии йоги является, видимо, чисто личным опытом, которым обладают йоги. Если это так, если, другими словами, не существует нормального стандарта для достижения этого, представитель любого философского направления может точно так же утверждать, что это в конечном счете доказано совершенно частным, личным, восприятием йогов, принадлежащих к его собственному клану. Как говорит Кумарила: «Наши йоги также могут обладать подобными опровергающими восприятиями, которые явились бы либо губительными для вашего утверждения, либо противоречащими ему» (там же, 94—95). Короче, идеалист не имеет особой привилегии обращаться к личному восприятию йогов для доказательства своей точки зрения. Подобная привилегия, если бы она вообще была предоставлена философам, должна была бы быть предоставлена им всем — как противникам идеализма, так и самим идеалистам. Таким образом, чтобы доказать несостоятельность идеализма, его противники могут точно так же предъявить своих собственных йогов, утверждая, что их личное восприятие доказывает несерьезность философии идеализма. Если йогам вообще можно верить, нельзя утверждать, что свидетельство только этих йогов, подтверждающих идеализм, заслуживает доверия, а свидетельство оппонентов идеализма не заслуживает доверия.

В условиях Индии этот довод Кумарилы особенно уместен, так как йога — и, следовательно, опыт йоги — получила в настоящее время признание в значительном количестве индийских философских школ, как идеалистических, так и неидеалистических. По-видимому, те философы, которые отрицают идеализм, не могут позволить себе верить в опыт йоги в том смысле, в котором этот опыт доказывает правоту идеализма. Следовательно, для противников идеализма, признающих йогу, опыт йоги может означать только некий вид опыта, несовместимого с идеализмом. Если опыт йоги и приемлем в философии, подобный контропыт противников йоги следует принимать столь же серьезно, сколь серьезно можно принимать опыт йоги, якобы опровергающий нормальный опыт наяву.

Но Кумарила, подобно другим мимансакам, не верит ни в йогу, ни в опыт йоги. Не следует принимать буквально его саркастическое замечание о том, что для опровержения идеализма он тоже может предъявить своих собственных йогов и поддерживать таким образом свою философскую позицию. В действительности он метит в другую цель. В философии только нормальное восприятие может иметь значение. Но идеалист старается вместо этого притянуть специфическое восприятие некоторых индивидуумов, присущее только им, которое как восприятие является чистой фантазией. Вот как Кумарила это формулирует: «Далее, у вас нет примеров для доказательства, что знание йоги таково, как вы это утверждаете. У нас же в качестве примера, подкрепляющего наше утверждение, есть нормальное восприятие» (там же, 95—96).

Кумарила знает, конечно, что в стране имеются йоги, то есть люди, практикующие йогу. Однако он серьезно ставит под сомнение возможность достижения ими какой-либо достоверной формы сверхнормального восприятия. Он считает, что можно сколько угодно заниматься йогой, но это не означает возможности достичь какой-либо формы сверхнормального восприятия. Другими словами, даже йоги не могут преступить границ нормального человеческого опыта. Как он говорит: *«на локавъятириктам хи пратьякшам йогинамани»* — даже восприятия йогов не противоречат повседневной жизни (ШВ пратьякша-сутра 28).

Будучи восприятием, добавляет Кумарила, восприятие даже йогов зависит от своей «опоры» (*аламбана*); то есть и у этого восприятия имеется объект, который ему соответствует. И поскольку такой объект фактически на-

ходится перед воспринимающим, его восприятие подобно нашему повседневному восприятию. Но обычно считают, что йоги могут ощущать вещи, которые не находятся перед нами, — объекты, принадлежащие прошлому и будущему. Однако, комментирует Кумарила, даже постижение вещей, относящихся к прошлому и будущему, не является каким-то мистическим феноменом. Мистическим оно выглядит вследствие того, что его ошибочно называют необычной формой ощущения. Фактически же в нашей повседневной жизни мы часто знаем прошлое и будущее; но это знание называется соответственно памятью (*с്മृति*) и желанием (*абхилаша*). В памяти мы ощущаем прошлое, а в желании — будущее, то есть нам хочется, чтобы нечто осуществилось. Это показывает, что в рамках самого обычного опыта существует возможность познания прошлого и будущего. Йоги, будучи не более чем просто человеческими существами, могут познавать прошлое и будущее лишь в этом смысле. Рассматривать подобное знание йогов как особую форму их восприятия означает просто спекулировать на мистицизме. Иногда утверждается, что йоги обнаруживают какую-то особенную форму видения, *пратибха*, с помощью которой они якобы способны преступать нормальные границы органов чувств. Разговоры о *пратибхе* в смысле сверхнормальной силы — просто миф, поскольку она никогда и нигде не наблюдалась и поскольку она не известна в какой-либо иной форме. *Пратибху* можно допустить только в одном смысле — в смысле «чистой фантазии», т. е. в том смысле, в каком и у обычных людей это бывает так же, как и у йогов (там же, 29—32).

Главное, что стремится установить Кумарила, — это то, что идеалисты впустую тратят время, воображая, что сверхнормальное восприятие йогов будто бы доказывает ложность нормального восприятия наяву в повседневной жизни и, следовательно, нереальность материального мира. Восприятие йогов, насколько оно заслуживает, чтобы о нем говорили, ни в чем не отличается и насколько не превосходит восприятие в нашей повседневной жизни. Оно не может доказать ничего иного, чем то, что уже доказано нашим восприятием наяву. Мы уже видели, что фактически доказывает — согласно Кумариле — это нормальное восприятие наяву. Оно доказывает реальность объектов восприятия или, короче говоря, несостоятельность идеалистической позиции.

Конечно, идеалист не примет подобную разумную точку зрения относительно восприятия йогов. Он утверждает, что, будучи основанным на медитации и подавлении страстей и т. д., восприятие йогов обладает сверхъестественными свойствами. Но, пытаясь опираться на восприятие йоги в этом смысле, идеалист опирается всего лишь на иную форму ложного восприятия, так как, несмотря на все эти голословные утверждения о подавлении страстей, о медитации и т. д., восприятие йогов в смысле какого-то сверхъестественного восприятия ложно. Обращение к подобному рода выводам, следовательно, означает обращение к выводам ложного опыта и, таким образом, приводит его к противоречию с самим собой.

Именно так поступает идеалист. Кумарила резюмирует это следующим образом: «И (о случаях познания йогов) такие особые свойства, которые вы (идеалист) можете приписывать йогическому методу познания, — например, то, что ощущения могут быть получены путем медитации, подавления страстей и т. д., — должны быть также отвергнуты; и, следовательно, своими доводами вы сами себе противоречите» (ШВ нираламба-вада 100). Его комментатор объясняет: «Таким образом, поскольку доказана ложность утверждения, что восприятие йогов делает недостоверным восприятие наяву, вы (идеалист) должны отвергнуть подобные исключительные характеристики познания йогов — как происходящего под влиянием подавления и т. д., — на основании которых вы утверждаете, что такое знание правильно. Таким образом, ваше знание несет противоречие в самой своей сути».

Мы углубились в некоторые детали этого аспекта аргументации Кумарилы, поскольку он представляет больший интерес, чем аспект его непосредственного контекста. Он показывает, что Кумарила — или, собственно говоря, мимансаки вообще — хочет полностью отбросить чары мистицизма, чего никто в индийской философии не осмеливается делать, за исключением материалистов, четко это формулирующих. Как замечает Щербатской: «Однако как и европейское мышление не всегда и не вполне бывает свободно от мистицизма, так и индийское мышление совсем не обязательно подвластно ему. Не говоря уже о многочисленных материалистических доктринах, мнение самих ортодоксальных мимансаков о йоге, возможно, точно такое же, как и наше, поскольку мы не мистики, то есть считаем, что йога — это чистое воображение, так же как и всякий

другой обычный фанатизм»³. Здесь следует добавить, что даже самые непоколебимые в других отношениях рационалисты из числа ранних индийских философов, такие, как Готама и Ватсьяяна, не осмеливаются высмеивать йогу и восприятие йогов. Во всяком случае, такое впечатление производят их писания в той форме, в какой они дошли до нас. Некоторые афоризмы, или *сутры*, в «Ньяя-сутре» в том виде, в каком они нам известны, имеют целью широко рассказать об особенной силе и действенности йоги и даже защищать убеждение о возможности достичь определенной формы сверхъестественного восприятия в результате упражнений йоги (см. НС IV 2.38—42, 46).

Однако раньше, чем мы выведем поспешное заключение о том, что Готама сам твердо верил в йогу и ее опыт, нельзя пропустить без внимания некоторые особенности этих афоризмов «Ньяя-сутры», равно как и ряд других фактических данных. Во-первых, этих афоризмов только шесть — число действительно совершенно незначительное, если серьезно сравнить его со всем объемом «Ньяя-сутры». Допуская, что несколько этих *сутр* действительно принадлежат Готаме, мы должны прийти к выводу, что он в лучшем случае проявляет очень беглый интерес к вопросу о йоге. Но контекст этих *сутр* в «Ньяя-сутре» заставляет думать, что этот беглый интерес выглядит довольно странным — настолько странным, что порой кажется, что все это уничтожает основной замысел Готамы. Основная тема всей его «Ньяя-сутры» ничего не стоила бы, если бы она не базировалась на глубоко обоснованном опровержении философского идеализма. В «Ньяя-сутре», однако, шесть случайных высказываний, одобряющих йогу и опыт йогов, возникают непосредственно следом за разделом, целью которого является опровержение идеализма, то есть в том контексте, в котором Кумарила считает логически необходимым опровергнуть обоснованность восприятия йогов. Поскольку со времен Упанишад некоторые индийские идеалисты имеют тенденцию утверждать философский идеализм на основе мистического опыта, приписываемого медитации и трансу, трудно поверить, что Готама не предполагал такой возможности.

Во всяком случае чрезвычайно странно, что такой убежденный рационалист, как он, выдвигает доводы, которые ведут к защите мистического восприятия. То, о чем

³ Stcherbatsky CBN 31.

в действительности говорится в этих случайных шести афоризмах — а именно о медитации как методе вызывать некую форму развиваемой катаlepsии, — не только чуждо основному содержанию его философии, но положительно отвергается этим содержанием, ибо «Ньяя-сутра» в целом приобретает большую внутреннюю последовательность как раз без этих афоризмов.

Таким образом, невозможно категорически отрицать предположение некоторых современных ученых о том, что эти шесть афоризмов были позже внесены в текст и что это было сделано без особого внимания к его внутренней логике. Как замечает С. Н. Дасгупта: «Защита методов йоги также производит впечатление чуждого элемента; этого нет в вайшешике и не согласуется с общей тенденцией «Ньяя-сутры»; и японское предание о том, что Мирок (Майтрея) добавил их — как об этом говорил Махамахопадхьяя Харапрасад Шастри, — не является невероятным»⁴. Если отбросить это предположение и принять защиту йоги в «Ньяя-сутре» как подлинные высказывания, мы вынуждены рассматривать это как признак одной из величайших слабостей философии ньяя, чего сумела избежать консервативнейшая в других отношениях система индийской мысли — пурва-миманса⁵. Но есть основания предполагать, что эти *сутры* отнюдь не являются подлинными.

5. ИЛЛЮЗИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ

Но вернемся к основной теме нашего обсуждения — к теме опровержения идеализма.

Признав, что рационализм Готамы и Ватсьяяны не помог им опровергнуть ложное представление о йоге и йогическом опыте, соглашаясь с тем, что это признак их большой слабости, нельзя преуменьшать значение их работы, положившей начало опровержению идеализма. Для этого составим краткое представление о том, как они предполагают анализировать проблему сновидения, иллюзии и т. д.

Основное утверждение идеалиста заключается в том, что всякое познание внешних предметов ложно, поскольку

⁴ Dasgupta I 303.

⁵ Я высказывался в другом месте по вопросу о радикализме пурва-мимансы: Чаттопадхьяя. Бхаратия-даршана (бенг.), 237 и далее; Чаттопадхьяя. Индийский атеизм, с. 196 и далее.

совершенно очевидно, что непосредственное знание объектов в случае сновидений, иллюзий и т. д. ложно. Такое утверждение, туманно комментирует Готама, ложно вследствие отсутствия для него какого-либо основания (*хету*, буквально *prohans*) (НС IV 2.33). Что подразумевает Готама под словами «отсутствие основания»? Ватсьяна объясняет, что это следует понимать неоднозначно.

Во-первых, нет основания заявлять, что ложность восприятия в сновидении обязательно исключает возможность истинности нормального восприятия наяву. Восприятие в сновидении несомненно ложно. Но единственный путь для доказательства его ложности зависит от свидетельства нормального восприятия наяву. Это свидетельство нормального восприятия наяву, таким образом, следует принять как истинное, поскольку, не будучи истинным, оно не может доказать ложности восприятия в сновидении. А если свидетельство нормального восприятия наяву истинно, объекты этого восприятия должны быть признаны реальными. Позиция идеалиста, возможно, была бы сильнее, если бы вместо того, чтобы опираться на какие-то случайные примеры ложного восприятия, он мог бы указать какое-нибудь определенное основание, доказывающее, что всякое восприятие должно рассматриваться как ложное и, соответственно, его объект — нереальным. Но для него невозможно указать подобные основания, поскольку таковых в действительности нет. Напротив, у противника идеалиста есть определенное основание для доказательства своей позиции, а именно истинность нормального восприятия наяву. Эта истинность доказывается самой ее способностью опровергнуть восприятие в сновидении.

Но идеалист заявляет, что его утверждение, доказывающее ложность всякого восприятия, на самом деле не лишено основания. Вот это основание: «быть восприимчивым». Сам факт, что это есть восприятие — т. е. что это есть некая форма сознания, — доказывает ложность всякого восприятия; случаи сновидений, иллюзий и т. д. приводятся только как подходящие примеры, иллюстрирующие это положение. Его общее суждение таково: «Что бы собой ни представляло восприятие, обнаруживается, что оно ложно» или «Всякое восприятие, будучи восприятием, ложно».

Но подобное общее суждение, заявляют нья-вайшепики, абсолютно лишено смысла. Если допустить, что нигде в мире нет истины, то сама концепция ложности лишается смысла, а сама возможность утверждения ложности ложно-

то восприятия становится невозможной. Судить о том, что познание ложно, можно только потому, что существует некая истина, в рамках которой судят о нем. Если в мире нет истины, если всякое знание как знание обязательно ложно, то сами по себе разговоры о ложности знания становятся бессмысленными. Восприятие змеи в веревке ложно именно потому, что существует истинное восприятие веревки в веревке. Если восприятие веревки в веревке также ложно, то как можно определить, что восприятие змеи в веревке действительно ложно? То же самое и в случае восприятия в сновидении: оно ложно и известно как ложное именно потому, что существует другое знание, по которому, следовательно, о нем можно судить и которое принимается как истинное. Таким образом, как мы видим, нет возможности избежать доказательства, приводимого Кумарилой, который мог почерпнуть его у цзя-вайшенников. Не допуская истинности нормального восприятия наяву, невозможно допустить, что даже действительно очевидные случаи ложного восприятия ложны.

Во-вторых, объясняет Ватсьяна, слова Готамы о том, что позиция идеализма беспочвенна, имеют другое важное значение. Эта позиция утверждает, что, поскольку восприятие в сновидении как восприятие очевидно ложно, объекты подобного восприятия абсолютно нереальны или просто вымышлены — они не существуют нигде в реальном мире. По сути дела, именно это утверждение приводит идеалиста к такой зависимости от свидетельства восприятия в сновидении и т. д. Его основной целью является доказательство нереальности материального мира. Это может доказываться не только допущением, что нормальное восприятие наяву ложно, но и последующим допущением, что объект ложного восприятия обязательно иллюзорен. Это последующее допущение идеалиста, говорит Ватсьяна, так же беспочвенно, как и его другое допущение, касающееся ложности всякого восприятия.

То обстоятельство, что как восприятие восприятие в сновидении ложно, должно быть, конечно, признано всеми. Когда вам снится слон, на самом деле перед вами нет никакого слона. Следовательно, ваше восприятие слона во сне является восприятием объекта, которого здесь нет. Но идеалист утверждает не только это. Он, далее, утверждает, что объект восприятия, слон, например, сам по себе, — фикция. Считается, что он реально не существует нигде во внешнем мире. И это доказывается, утверждает идеалист,

невосприятием — отсутствием осознания или отсутствием восприятия объекта сновидения в состоянии бодрствования. Проснувшись, вы больше не воспринимаете слона, и это невосприятие слона наяву доказывает, что сновидение нереально, или фиктивно.

По утверждению Ватсьяяны, подобная форма защиты идеалистической позиции оказывается роковой для самого идеализма. Если превратное восприятие какого-то явления наяву служит доказательством полной нереальности данного явления, то наличие подтвержденного восприятия какого-то явления наяву следует считать явным основанием его реальности. В понимании Ватсьяяны законы логики требуют, чтобы некоторое основание, или *proband* (*хету*), считалось достаточным для доказательства чего-либо лишь в том случае, если его противоположность служит доказательством противного: *viparyaye hi хету самартхьям*. Иными словами, «*х*» может служить основанием для доказательства «*у*» только в том случае, если «*не-х*» будет принят как доказательство «*не-у*». Одно и то же основание нельзя рассматривать как доказательство и тезы и антитезы одновременно. Можно предположить, что данное основание будет служить доказательством какой-то тезы лишь в том случае, если противоположность его служит доказательством антитезы.

Следовательно, если принять, что «отсутствие осознания каких-либо явлений наяву» может служить доказательством «нереальности явлений», то «наличие осознания явлений наяву» должно считаться доказательством «реальности явлений». Очевидной нелепостью было бы утверждать, что доказательством «нереальности явлений» одинаково служит как «отсутствие осознания их наяву», так и факт «наличия осознания их наяву». Ватсьяяна для объяснения этого логического закона прибегает к следующей аналогии: *отсутствие лампы в комнате* может считаться реальным основанием для *отсутствия перцепции* находящихся там *вещей* только потому, что наличие лампы в комнате доказывает возможность перцепции этих вещей. Если в комнате вообще ничего нельзя обнаружить для восприятия как при наличии лампы, так и в отсутствие ее, то каким же образом факт отсутствия лампы можно считать реальным основанием для отсутствия перцепции этих вещей? На самом деле потому-то мы и можем утверждать, что отсутствие лампы в комнате является реальным основанием для отсутствия перцепции находящихся там вещей,

а что наличие там лампы имеет результатом перцепцию этих вещей. Идеалист только тогда может утверждать, что отсутствие осознания объектов сновидения наяву, в нормальном состоянии, доказывает нереальность этих объектов, если он готов признать, что факт осознания любых объектов наяву, в нормальном состоянии, доказывает реальность их. А это по меньшей мере окажется роковым для позиции идеалиста, чья главная цель — доказать нереальность любых предметов, которые воспринимаются нормально в состоянии бодрствования.

Таким образом, у идеалиста отсутствует основание для доказательства того, что все объекты, воспринимаемые в сновидении, нереальны, или фиктивны. Какова же истинная природа этих объектов и каким образом мы можем объяснить, что такое ложное их восприятие? Готама отвечает на этот вопрос следующим образом. «Восприятие объектов в сновидении подобно воспоминанию о них (*смрити*) и мечтанию (*самкальпа*); причем в качестве таковых объектов выступают те, которые воспринимались в предшествующем опыте», — завершает эту мысль Ватсьяна (НСБ IV 2.34). Конечно, всем известно, что объектами памяти служат восприятия предшествующего опыта. Когда вы вспоминаете слона, то объектом вашего воспоминания (*смрити*) служит определенный слон — некий образ, который вы хоть и не видите перед собой в настоящее время, однако где-то в прошлом он служил предметом вашего восприятия. Но что же имеется в виду, когда мы утверждаем, что восприятия предшествующего опыта используются в качестве объектов и в мечтаниях (*самкальпа*). Иными словами, что имеется в виду под понятием *самкальпа*? По словам поздних ньяя-вайшешиков, это означает желание в будущем получить нечто, уже известное из опыта прошлого. В момент, когда человек испытывает это желание, его объект отсутствует перед взором желающего; и тем не менее этот объект как таковой вовсе не является нереальным, ибо он существовал в предшествующем опыте данного человека. Можно испытывать желание получить в будущем пищу или одежду только потому, что у вас имеется предшествующий опыт восприятия пищи и одежды; но совершенно невозможно желать чего-то, что полностью отсутствовало в каком бы то ни было предшествующем опыте.

Каков же главный смысл утверждения Готамы? Ватсьяна так отвечает на этот вопрос: «Как желания, память

и намерения (*смирити* и *самкальпа*), использующие в качестве объектов восприятия предшествующего опыта, неправомочны отрицать наличие этих объектов (т. е. объявлять их нереальными), точно так же и сновидения, объектами которых также являются восприятия предшествующего опыта, неправомочны их отрицать». Память и устремления отнюдь не достоверные формы познания, ибо их объекты не имеются в наличии перед тем, кто вспоминает их или мечтает о них. Но это не может служить доказательством того, что их объекты нереальны, ибо в качестве таковых они действительно присутствовали в опыте прошлого. Точно так же тот факт, что восприятие в сновидении ложно с точки зрения опыта, еще не доказывает, что объекты, увиденные в сновидениях, нереальны; наоборот, они представляют собой реальные объекты, действительно существовавшие в опыте прошлого. Во сне вы можете увидеть слона, потому что из прошлого опыта у вас имеется реальное представление о нем сейчас; поскольку во время сна рядом с вами действительно нет никакого слова, ваше *восприятие* его в сновидении, без сомнения, ложно; но это никоим образом не может служить доказательством нереальности самого *объекта* сновидения. Это — реальный слон, реально существующий в окружающем внешнем мире в том виде, как вы действительно воспринимали его в прошлом.

Хотя точка зрения Кумарилы на сновидения во многих частностях и отличается от позиции ньяя-вайшешики, однако он целиком согласен с ньяя-вайшешикой, когда последняя в противовес идеалистам утверждает, что ложность *восприятия* в сновидении вовсе не предполагает нереальности *объекта* сновидений. Объекты восприятия в сновидении суть не что иное, как реальные объекты реального опыта, хотя и воспринимаемые в иной пространственно-временной среде. Он специально подчеркивает: «Даже в сновидении наличие объекта вовсе отсутствует не полностью. Во всяком опыте с необходимостью присутствует соотношенность с объективно существующим явлением, хотя пространственно-временная среда существования этих явлений может быть различной. На самом деле, всякое восприятие в сновидении представляет собой объективно существующую реальность, которая действительно воспринималась либо в настоящей жизни, либо в прошлой, либо в какое-то другое время, а в сновидении ее воспринимают либо в тех же самых пространственно-временных условиях, либо в других» (ШВ нираламба-вада, 107—109).

Однако идеалист утверждает, что эти допущения никому не нужны. Он, наоборот, считает неоспоримым тот факт, что восприятию в сновидении вовсе не обязательно иметь дело с объектами, восприятие которых некогда происходило в действительности. Всем известен целый ряд фантастических, сверхъестественных, потусторонних сновидений, когда, например, человек «отрезает себе голову», «пожирает свою голову», «ловит солнце», «проглатывает солнце» и т. п. Совершенно очевидно, что в прошлом опыте никто не мог действительно «отрезать собственную голову» и т. п., т. е. воспроизвести явления, составляющие содержание подобного рода снов. Как же, мол, могут противники идеализма утверждать, что объекты таких сновидений — это реальные объекты предшествующего опыта?

Более поздние сторонники школы ньяи, такие, как Вишванатха, отвечают на это возражение. Общее содержание сновидения типа «человек отрезает собственную голову» не обязательно определяется объектом какого-то цельного единичного предшествующего опыта. Тем не менее подобное сновидение возможно, поскольку каждый из его компонентов мог иметь место в прошлом. Человек может обладать опытом восприятия «акта резания» и восприятия «собственной головы» и т. д. Ложность данного сновидения заключается в установлении неправильной взаимосвязи между его компонентами, однако при всем нарушении этой взаимосвязи тут сохраняется определенная точность, поскольку каждый из компонентов служил предметом восприятия в прошлом⁶.

Но, даже согласившись с этим, идеалист может заявить, что его позиция остается неизменной. Да, объекты восприятия в сновидении могут быть теми же самыми, что и объекты восприятия предшествующего опыта, индивидуального или коллективного. Но это-де не опровергает доводы идеализма, поскольку идеализм основывается не на отрицании подлинности восприятия объектов, будь то в прошлом или в настоящем. Основное положение идеализма заключается в том, что даже действительное восприятие объекта не доказывает реального существования этого объекта, как это видно на примере сновидения, иллюзии и т. п. Если допустить, что определенные явления действительно служили объектом восприятия предшествующего

⁶ См.: Таркавагишта Т V 140—141.

опыта, то их реальность не может быть более очевидной, чем реальность тех же объектов, которые в настоящее время выступают в качестве объекта восприятия в сновидениях. Другими словами, всякое восприятие объектов ложно, поскольку оно приписывает внешнюю реальность объектам независимо от того, происходит восприятие этих объектов наяву или в сновидении. Сновидение — как случай явной иллюзии — выбрано в качестве примера только для того, чтобы показать, насколько несерьезно утверждение, что опыт и восприятие могут служить доказательством внешней реальности существования объектов.

Однако, по словам Ватсьяяны, такой способ защиты есть в лучшем случае признание собственного поражения. В основе здесь лежит предположение, что на самом деле разницы между восприятием в сновидении и действительным восприятием (нормальным восприятием наяву) не существует. Предполагается, что в качестве опыта обе эти формы восприятия являются одинаково ложными — одинаково обманчивыми, создающими мнимый облик существующей реальности. Однако принятие такого допущения делает бессмысленными единичные примеры, при помощи которых идеалист рассчитывает убедительно доказать свою правоту. Всякая попытка опереться на примеры сновидений, иллюзий и т. п. оказывается бессмысленной, если у них нет никаких особых преимуществ, а единственное особое преимущество, на которое может опереться идеалист, — их явная ложность. Но ложность не имеет никакого смысла, если она не соотнесена с истиной, точно так же как нельзя в полной темноте определить цвет предмета как черный. Это положение уже было высказано Ватсьяяной по поводу восприятия в сновидении, а в данном контексте ему снова хочется его повторить относительно всех явно иллюзорных восприятий.

Чтобы определить знание, или опыт, как ложное или иллюзорное, необходимо соотнести его с каким-то понятием, от которого оно зависит. Предваряя терминологию, введенную впоследствии Готамой, Ватсьяяна выбирает термин *прадхана*, буквально «первичное, исходное». Таким образом, иллюзорное знание зависит от знания первичного, исходного. Например, у кого-то есть ложное восприятие человека вместо столба. Представление о «человеке-в-столбе» неизбежно предполагает другое представление, от которого оно зависит, — его исходное восприятие или представление. Что же в данном случае будет таким «исходным» зна-

нием? Это может быть только восприятие «человека-в-человеке». Тот, кто никогда раньше не видел человека, т. е. не имеет никакого представления о человеческом существе, никогда не сможет ошибочно увидеть человека в столбе. Он зрительно воспринимает общие черты столба. Они напоминают ему человека, поскольку столб имеет общее сходство с человеком. Это сходство приводит его к ошибочному конечному умозаключению: это — человек. Но почему он вообще может вспомнить человека? Это возможно лишь потому, что в его памяти в форме воспоминания сохранилось восприятие человека из предшествующего опыта, которое в свою очередь предполагает действительное восприятие в прошлом образа какого-то человека. Таким образом, иллюзорное представление о человеке-в-столбе в конечном счете зависит от восприятия реального человека-в-человеке — в данном случае это и будет «исходное» восприятие. Более того, поскольку без допущения истинности этого «исходного» знания невозможно ни понять, ни объяснить ложности познания ложного, с необходимостью возникает и второе допущение, что ложное знание в конечном счете зависит от познания истинного в том смысле, что именно с ним оно связано в основе своей. Однако есть ли смысл говорить об истинном знании чего-то, что на самом деле совершенно нереально или просто вымыслено? Очевидно, нет. Понятие «истинного знания» приобретает смысл лишь в том случае, когда предполагается, что это знание действительно существующих вещей — реальных вещей в реальном мире. Следовательно, с этой точки зрения само наличие ложного знания в конечном счете свидетельствует о реальном существовании реальных вещей в мире. Восприятие в словидении, если предположить, что оно является формой ложного знания, не может быть исключением из этого правила. Слои и горы в словидении в конечном итоге зависят от «исходного» представления о слогах и о горах, т. е. от правильного представления о них и, следовательно, от их реального существования.

Взгляды идеалиста основаны на предположении, что коль скоро факт ложного познания зачеркивается наличием познания истинного, то сам факт этот является доказательством полной нереальности объектов истинного познания. Ведь при первых проблесках истинного познания становится очевидным, что ранее воспринимавшийся нами объект на самом деле не существует.

Но, как утверждает Готама и Ватсьяна, такое допуще-

ние грубо извращает истинное положение вещей. Речь идет об очень простом факте: о том, что одна форма знания перечеркивается другой формой, или, более конкретно, о том, что *ложное восприятие зачеркивается восприятием истинным*. Но ведь это положение ни в коем случае нельзя толковать как уничтожение *реальности объекта ложного восприятия восприятием истинным*. Объект ложного знания остается реальным, несмотря на то что ложное знание перечеркнуто. Ватсьяна иллюстрирует это типичным примером ложного восприятия человека-в-столбе и тем, как это перечеркивается последующим появлением истинного восприятия. С появлением правильного восприятия, т. е. столба-в-столбе, ложное восприятие человека-в-столбе, безусловно, перечеркивается. Но это ни в какой мере не влияет на факт реального существования человека, истинного объекта ложного знания.

По мнению Ватсьяны, этот пример может служить образцом для понимания всех случаев вытеснения ложного восприятия восприятием истинным, например уничтожения иллюзии, которую создает фокусник, — замки в облаках и призрачный мираж с водой. Во всех этих случаях единственное, что действительно уничтожается с появлением правильного восприятия, — это простой факт существования ложного восприятия, но отнюдь не объекты этого ложного восприятия. *Уничтожение иллюзии не доказывает иллюзорную природу объекта иллюзии*. Восприятие монет, которые вы получаете благодаря искусству фокусника, перечеркивается затем правильным восприятием; но это не означает, что монеты как таковые исчезают из мира реальности. *Восприятие замка в облаках точно так же, как и восприятие воды в мираже, без сомнения, оказывается иллюзорным*; но это не означает, что замок как таковой или вода как таковая представляют собой явления иллюзорные. В тех случаях, когда монета, замок, вода вообще нигде не существуют, т. е. в тех случаях, когда все эти вещи совершенно нереальны или вымышлены, все равно невозможно даже ложное о них представление, ибо, как уже говорилось, ложное восприятие объекта в конечном счете предполагает наличие «исходного» восприятия, которое представляет собой не что иное, как правильное представление об этом самом объекте, реально существующем.

В этой связи Ватсьяна приводит еще два соображения. Во-первых, ни одно иллюзорное восприятие не может

быть чистой случайностью. Каждая иллюзия возникает в своих специфических условиях, которые в свою очередь являются реальными факторами реального мира. Во-вторых, иллюзорное восприятие — всего лишь личное восприятие отдельного индивида, и в качестве такового оно более чем неспособно служить основанием для универсального вывода о нереальности объекта вообще.

Искусство фокусника может обмануть вас и создать иллюзию, однако сам фокусник должен для этой цели иметь специальную аппаратуру, без допущения реальности которой невозможно объяснить саму эту иллюзию. Вы, без сомнения, можете увидеть в облаке замок; но это возможно для вас лишь в том случае, если облако в небе имеет действительно конфигурацию замка. Представление о замке предполагает реальность облака, определенную конфигурацию его и некоторое расстояние, отделяющее его от воспринимающего. Такова и оптическая иллюзия воды при мираже. Она существует только при условии, что солнечные лучи под влиянием жары отражаются от поверхности земли, приобретают волнообразное движение и создают ложное впечатление воды у стоящего вдали человека: *«Сурья-маричишу бхауменошмана самсригтешу спандаманешудака-буддхи бхавати»*, — говорит Ватсьяна (НСБ IV 2. 35). Это означает, что иллюзии объяснимы и могут быть объяснены только при условии признания реальных явлений реального мира.

Вследствие того, что пример с иллюзией служит индийским идеалистам постоянным камнем преткновения, следовавшие за Ватсьяной выдающиеся представители противоположной идеализму философской позиции продолжили его аргументацию, стремясь опровергнуть идеализм. Так же выступал и Кумарила, и с этой целью он рассмотрел и некоторые другие типичные примеры иллюзии, приводимые идеалистами. Одним из таких примеров служат «огненные круги» — иллюзорные восприятия огненного круга, образуемого быстрым вращением в темноте головешки или горящего факела. В качестве второго примера служат «рога зайца».

«Причиной неверного восприятия таких явлений, как «огненные круги», — пишет Кумарила, — является головешка, вращаемая с крайней быстротой; «воображаемые города» на небе — это особая форма облаков и предшествующее восприятие домов; в случае миражей — предшествующее восприятие воды, а также песка, нагретого луча-

ми и отражающего эти лучи. Что же касается «рогов зайца», то причину этого явления следует искать либо в рогах других животных, либо в особенностях силуэта самого зайца. Если же речь идет об отрицании существования рогов, то здесь причиной служит гладкая макушка зайца. Что касается представления *пустоты* объекта, то причина этого — отсутствие в данном месте любого объекта. А в случаях употребления таких невероятных выражений, как «сотни слонов на кончике пальца», причина заключена в самих объектах» (ШВ пираламба-вада, 109—113).

Для объяснения происхождения иллюзии, точно так же как и устранения ее, приходится снова и снова возвращаться обратно к реальным явлениям материального мира. Так не будет ли абсурдным воображать — как это делают индийские идеалисты, — что само наличие иллюзорного восприятия доказывает иллюзорность материального мира?

Это действительно абсурдно, утверждает Ватсьяяна, и доказывается это тем, что иллюзорное восприятие — восприятие сугубо личное, в то время как теория иллюзорности мира исходит из того, что иллюзорное восприятие универсально. Когда фокусник создает с помощью своей аппаратуры иллюзию для зрителя, сам он свободен от ее чар. Например, он показывает на сцене золотые монеты в комьях земли. Но эти монеты видны со сцены только зрителям, а не фокуснику. Сам он в комьях грязи видит одни лишь комья грязи; и если для фокуса необходимы также и золотые монеты, он видит и эти золотые монеты в их самой реальной форме. То же можно сказать и о восприятии других иллюзий: человек видит мираж, видит где-то далеко воду на поверхности песка, но другой человек, который находится близко от этого места, никакого миража не видит; один видит в веревке змею, а другой — веревку в веревке; вы принимаете столб за человека, а ваш друг, который стоит ближе к столбу, видит, что это всего лишь столб и т. д. Все это показывает, что в то время, как одни обладают иллюзорным восприятием предметов, другие обладают восприятием истинным или правильным. Если принять допущение идеалиста, что все в материальном мире — иллюзия, тогда у всех людей должно существовать одновременно испытываемое восприятие исключительно иллюзорных явлений.

6. АБСОЛЮТНО ЛИ ИЛЛЮЗОРНА ИЛЛЮЗИЯ?

Итак, подведем первые итоги. Появление иллюзии невозможно без реальности. Иллюзорные восприятия, никоим образом не доказывая иллюзорность материального мира, сами не могут быть объяснены без признания реальности материального мира.

Тем не менее иллюзия существует и требует тщательного теоретического исследования. Вопрос первый: что имеется в виду под понятием иллюзии? Или какой точный смысл того, что иллюзия есть иллюзия? Или в какой степени она действительно иллюзорна? Или же является ли иллюзия абсолютно иллюзорной? Именно так утверждают идеалисты. Однако, возражают Готама и Ватсьяяна, подобное утверждение в лучшем случае основывается лишь на поверхностном понимании природы иллюзии. Даже самые известные примеры иллюзии нельзя назвать столь абсолютно и полностью иллюзорными, как нас хотят в этом уверить идеалисты.

Главные обоснования, предложенные ими, были в дальнейшем развиты их последователями.

Для убедительности аргументации Ватсьяяна рассматривает в этой связи три случая иллюзий. А именно: когда вы видите человека в столбе, стайку уток в отдаленном флаге, голубку в темноватом комке глины. Если рассматривать каждый из этих случаев отдельно, то можно легко упустить одну особенность иллюзии. Если же рассматривать все три вместе, то в глаза бросается одна общая для них поразительная черта. Вам представляется человек *только* в столбе, стайка уток *только* во флаге, голубка *только* в глине. Никогда не существует иллюзорного восприятия стаи уток в столбе или в глине, так же как не существует иллюзии голубки во флаге или в столбе. Перечень таких примеров можно продолжать до бесконечности: иллюзию змеи можно получить *только* от веревки и никогда от сверкающей ракушки, так же как иллюзию серебра — только от сверкающей ракушки и никогда от веревки.

Таким образом, существует явная избирательность, неуклонная регулярность, относящаяся даже к случаям обычных иллюзий. И это может быть объяснено только в результате допущения, что существует объективная принудительность даже в случаях обычных иллюзий. Вы не вольны иметь какую-либо иллюзию где бы то ни было и в

любое время. Нечто помимо вашего разума или вашего сознания, нечто объективное диктует условия природе иллюзии. Столб определяет, что у вас создается иллюзия человека, и именно его. Флаг создает иллюзию именно уток, так же как глина создает иллюзию голубки. И дело не в том, чтобы непременно иметь иллюзию. При нормальных условиях вы, конечно, можете увидеть столб как столб и флаг как флаг. Это примеры правильного знания, а не иллюзии. Однако, если у вас все же создалась иллюзия, вы не свободны от какого-то объективного принуждения, что-то помимо вашего сознания диктует условия вашему сознанию. Без понимания этой объективной принудительности обычные случаи иллюзии остаются необъясненными.

Как же мы должны понимать этот факт объективной принудительности в отношении иллюзии? Начнем с того, что, по мнению идеалиста, убедительного объяснения этому нет. Исходя из этой посылки, объективного мира вообще не существует. Вещи, в обычном понимании принадлежащие к реальному, объективному миру, абсолютно нереальны, иллюзорны или выдуманы. Если это так, если столб, флаг, глина и все остальное нереальны, или иллюзорны, с тем же успехом может существовать иллюзия чего угодно и где угодно. Но никакая иллюзия фактически не случайна. Существует определенная ограниченность в характере иллюзии, а это зависит от чего-то, что само по себе является неиллюзорным.

Так, на примере иллюзии человека в столбе по крайней мере один фактор реален, или неиллюзорен. Это наличие самого столба. Этот столб, если он известен как столб, будет примером правильного познания. Тот факт, что он вместо этого представляется человеком, делает познание иллюзорным. Но сама иллюзия не есть голое ничто, покоящееся на голом ничто. У нее есть определенный субстрат, или объективная основа, а именно наличие столба. При условии отсутствия этой основы отсутствует и данная иллюзия.

Но как получается, что именно данная конкретная основа ведет именно к данной конкретной иллюзии? Как получается, что только при наличии столба создается конкретно иллюзия человека? А потому, отвечает Ватсыяна, что между столбом и человеком существует определенное сходство. Этим *законом сходства* объясняются все случаи обычной иллюзии: именно иллюзия уток вместо флага или иллюзия змеи в веревке существуют благодаря какому-то

сходству. Это сходство между *тем*, что фактически воспринимается, и *тем*, что ошибочно воспринимается в этом. Иллюзия возникает только тогда, когда это сходство между обоими предметами заставляет человека ошибочно видеть *то*, что существует где-то в другом месте, в *чем-то*, фактически находящемся перед наблюдателем.

Это различие между *тем* и *чем-то*, между фактически наличествующим предметом и каким-то другим, который, хотя и существует где-то, ошибочно воспринимается вместо него, для Ватсьяяны является абсолютно решающим для понимания природы иллюзии. И, как более подробно аргументируют его последователи, это ясно доказывает, что по крайней мере случаи обычной иллюзии не абсолютно иллюзорны. Более того, поскольку имеет место фактическое ощущение какой-то общей характеристики *того*, что реально наличествует, то здесь никакой иллюзии нет, например ощущение какой-то общей характеристики реального столба, без которого не может создаться конкретная иллюзия человека-в-столбе. В индийской терминологии этот фактор иллюзии, который мы называем «то», носит название *таттва*, или *дхарма*. Поскольку обычные формы иллюзии неизбежно зависят от такого фактора и поскольку, кроме того, этот фактор указывает на правильное знание (знание чего-то реального), надо признать, что даже обычные иллюзии содержат какой-то элемент истины.

Это дополнительно подтверждается характером восприятия, корректирующим иллюзорное восприятие. В примере иллюзии человек-в-столбе само иллюзорное восприятие выражается как «*Это — человек*». Характер правильного знания, в конечном счете корректирующего или отвергающего это, выражается в виде «*Это — столб*». Познавание того, что фактически наличествует, остается нетронутым со стороны процесса коррекции. Эта коррекция фактически отвергает восприятие человека и заменяет его восприятием столба, короче говоря, происходит коррекция элемента «это» в иллюзорном восприятии. Но тот факт, что коррекция иллюзии никоим образом не затрагивает существующую основу предшествующего иллюзорного восприятия, основу, выраженную в форме «это», доказывает, что восприятие «этого» в иллюзорном восприятии вовсе не иллюзорно.

Если сама иллюзия не полностью иллюзорна, то возможно ли компетентно доказывать иллюзорность всего объективного мира?

7. ИНДИЙСКИЕ ТЕОРИИ ИЛЛЮЗИИ

Поскольку индийские идеалисты стремятся доказать свою правоту, в основном исходя из наличия иллюзий, они считают необходимым разработать теории иллюзий, подтверждающие их главную посылку. Три наиболее важные разновидности индийского идеализма — шунья-вада, виджняна-вада и адвайта-веданта — имеют свои собственные теории иллюзий, известные как *асат-кхьяти*, *атма-кхьяти* и *анирвачанья-кхьяти* соответственно.

Представители антитезы идеализма тоже разрабатывают свои теории иллюзии, отвергая идеалистические теории. В более зрелой фазе индийской философии особое место занимают две теории. Это *аньятта-кхьяти* (или *виньарита-кхьяти*) и *а-кхьяти*. Ньяики-вайшешики и Кумарила придерживаются первой, а Прабхакара, другой выдающийся представитель мимансы, отказывается принимать эту теорию и разрабатывает собственную, известную под именем *а-кхьяти*.

Основной целью этих теорий иллюзии, как идеалистических, так и антиидеалистических, является определение точного статуса объекта иллюзорного восприятия. Для удобства дискуссии будем придерживаться здесь наиболее типичного примера иллюзии, взятого из индийской философской литературы, а именно примера, когда человек видит змею в веревке.

Каков точный статус реальности этой змеи? Среди индийских идеалистов приверженцы школы шунья-вады отвечают, что это просто ничто, чистое несуществование или просто фикция. В своей теории иллюзии они разбирают вопрос не о любой или каждой змее — не о змее вообще, а вопрос о конкретной змее, воспринятой в иллюзии. Этот вопрос не обобщенного образа змеи, а змеи-увиденной-в-веревке. Существует ли где-нибудь или в каком-то временном измерении — прошлом, настоящем, будущем — такая змея? Представители шунья-вады утверждают, что нет ничего более абсурдного, чем допустить такую возможность. Та змея, которую вы конкретно видите в веревке, не существует нигде и ни в каком временном измерении. Это чистая фикция, чистое ничто, или, по индийской терминологии, *атьянта-асат*, абсолютно несуществующее. Змея существует только в самой иллюзии. Отсюда и берет эта теория свое название — *асат-кхьяти*, слово *асат* означает несуществующее, а слово *кхьяти* в контексте теорий

иллюзии означает ложное знание. Иллюзия является ложным знанием абсолютно несуществующего.

Однако, если даже признать, что определенная змея, воспринимаемая в веревке, абсолютно не существует, остается вопрос о веревке, которая ложно воспринимается как змея. Должна ли сама веревка считаться реальной? Последователи шунья-вады отвечают, что не должна. Что заставляет человека верить в реальность этой веревки? На это в конечном счете есть один ответ. Человек непосредственно осознает ее наличие, фактически ощущает или воспринимает ее. Но, говорят шуньявадины, сам пример видения чисто несуществующей змеи уже показал, как рискованно доверять непосредственному осознанию, предполагая реальность объекта осознания. В конце концов змея, чье абсолютное несуществование было только что доказано, во время иллюзии воспринимается столь же непосредственно, как и все остальное. Так что так называемого доказательства существования веревки тоже нет. Таким образом, если полностью сформулировать теорию иллюзии шунья-вады, то она сводится к *восприятию несуществующего в несуществующем* — как и воспринятая змея, веревка, в которой она воспринимается, сама не существует. Дабы такая точка зрения не слишком шла наперекор здравому смыслу, шуньявадины добавляют, что, хотя и змея и веревка абсолютно нереальны, есть смысл рассматривать змею как более нереальную, ибо веревка в конце концов неиллюзорна с практической или эмпирической точки зрения. Веревка обладает той специфической реальностью, которая в высшем смысле нереальна (специфической истинной, которая в действительности является ложной), т. е. так называемой *самврити-сатъя*, или *вьявахарика-сатъя*, идеалистов.

Виджнянавадины расходятся, по крайней мере внешне, с шуньявадинами и стремятся даже, чтобы это расхождение выглядело значительным. Змея, видимая в веревке, говорят они, не может рассматриваться как чистая фикция, или чистый *асат*, ибо в этой иллюзии бесспорен факт наличия *идеи о змее*. Таким образом, эта идея должна быть признана реальностью, и с этой точки зрения это восприятие не есть восприятие голого ничто. Как вещь существующая в материальном мире, змея, конечно, плод воображения. Тем не менее она реальна в смысле идеи о змее, т. е. как нечто чисто мысленное, нечто относящееся к *атману*, или к знающему, в том смысле потока сознания,

как его понимают виджнянавадины. Что же тогда есть иллюзия? Это ложное знание (*кхьяти*) чистого «я» (*атман*), как чего-то объективного. Эта теория соответственно известна как *атма-кхьяти*, что буквально означает ложное познание самого себя. Это познание ложно потому, что, когда вы видите змею в веревке, вы не знаете, что это всего лишь идея; в своем заблуждении вы воображаете, что это змея, существующая как бы во внешнем, или материальном, мире.

Хотя виджнянавадин разрабатывает эту теорию иллюзии в целях подтверждения своей фундаментальной метафизической позиции, в ней все же очевидны слабые места. Не только змея, видимая в веревке, чисто субъективна и ложно воспринимается как объективность, но точно так же воспринимается и веревка, естественно видимая в веревке. Это, говорит виджнянавадин, и есть та причина, вследствие которой все восприятия следует рассматривать как иллюзорные. Но существуют заведомо слабые места в такой позиции. Если змея, видимая в веревке, такая же голая идея, как и веревка, видимая в веревке, что мешает виджнянавадину положиться на последнюю, чтобы доказать свою теорию? Его собственная методика показывает, что он должен предположить, хотя бы для себя, какую-то разницу между иллюзией змеи и восприятием веревки (или хотя какую-то разницу между иллюзорной змеей и фактической веревкой), хотя с точки зрения принципов его метафизической позиции такая разница вряд ли допустима.

Как же виджнянавадин собирается разрешить эту дилемму? У него есть всего один путь — прибегнуть к концепции чисто условной истины на эмпирическом уровне (*самврити-сатья*), которая, разумеется, в конечном счете также заблуждение. И виджнянавадин действительно прибегает к этому в той же степени, что и шуньявадин. Хотя с точки зрения высшего метафизического озарения, или *парамартхика-сатхи*, и змея, видимая в веревке, и веревка, видимая в веревке, ложны или иллюзорны, все же последнее положение верно — но лишь в том специфическом смысле, что с точки зрения высшей истины оно также ложно.

Теория иллюзии адвайта-веданты называется *анирвачанья-кхьяти*, буквально — ложным знанием (*кхьяти*) невыразимого (*анирвачанья*). Дело в том, что, видя змею в веревке, человек фактически воспринимает змею. Но каков точный статус змеи, воспринятой таким образом? Ее нель-

зя рассматривать как *асат*, или ничто, ибо то, что есть ничто (как сын бесплодной женщины), никак не может быть воспринято. Не имея возможности рассматривать змею как просто несуществующую, должны ли мы рассматривать ее как *сат*, или как действительно существующую? Это тоже абсурд, потому что в конечном итоге человек осознает, что увиденная змея не существует во временном измерении — ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Так что эта змея ни существует, ни не существует, ни *сат*, ни *асат* (ни сущее, ни несущее). Но только эти два определения могут описать основную природу чего-либо. Таким образом, поскольку объект иллюзорного восприятия не подпадает ни под одно из этих определений, его надо рассматривать как *анирвачанья*, или невыразимое. Итак, нечто невыразимое каким-то образом возникает в иллюзии и становится объектом восприятия. Что же определяет этот эффект? Очевидно, незнание (*авидья*, или *майя*), так как иллюзия сохраняется, пока палицо незнания, а с устранением незнания правильным знанием иллюзия тоже исчезает. Итак, коротко, таинственная змея (ни существующая, ни несуществующая) временно порождается незнанием и становится объектом иллюзорного восприятия.

Мы уже проследили, как это понимание обычной иллюзии дает адвайта-ведантистам возможность для объяснения того, что они считают основной иллюзией материального мира в чистом духе. Для ясности здесь было бы уместно задать один вопрос. Они предлагают называть объект иллюзии чем-то невыразимым и хотят, чтобы мы видели в этом основное различие с точки зрения шунья-вады, согласно которой объект иллюзии абсолютно нереален или абсолютно не существует. Но не означает ли это, что в позиции адвайты выражимая змея, увиденная в веревке, на йоту более реальна (или хотя бы обладает какими-то элементами истины), чем чисто воображаемая змея, о которой говорят шуньявадины? Конечно же, нет. Чем же можно оправдать то, что ее называют *анирвачанья* в отличие от просто *асат*? По толкованию последователей адвайта-веданты, просто несуществующий объект, как сын бесплодной женщины, более нереален (более вымышлен), чем невыразимый объект, фактически воспринятый при иллюзии, хотя это не означает, что последний чем-то более правдоподобен или более реален, чем первый. Это-то и претендует на статус теории степеней неистинности и нере-

альности, которую не надо путать с разными толкованиями степеней истины и реальности. Но это никоим образом не меняет основного убеждения адвайтаведантистов, что объект иллюзии не существует нигде и ни в каком времени. Он тоже фактически *асат*, но с учетом некоторой тонкости, отличающей его нереальность от более вымышленного объекта, который называется *алика*. Оба объекта суть не что иное, как призраки, но призрачность второго объекта имеет более выраженные черты.

Несмотря на всю кажущуюся новизну этой теории и несмотря на новую терминологию, выработанную для подтверждения этой новизны, все это в лучшем случае одно из направлений того, что изложено у шуньявадинов и без чего не могла бы существовать ни одна ветвь индийского идеализма. Шуньявадины первыми выдвинули теорию степеней неистинности и нереальности. Змея, видимая в веревке, более нереальна или более неистинна, нежели веревка, видимая в веревке. Но это вовсе не значит, что веревка, видимая в веревке, в какой-то степени более реальна, чем змея, видимая в ней. Последняя — всего лишь иллюзия в более широком аспекте более общей иллюзии. Этот столь важный аспект теории адвайта-веданты целиком заимствован у шунья-вады. Не удивительно, что Джаянта Бхатта в своем перечне теорий иллюзии обходит полным молчанием точку зрения адвайты⁷.

Таковы теории иллюзии, предлагаемые индийскими идеалистами. Суть всего изложенного состоит в том, что объект иллюзорного восприятия в материальном мире не существует нигде.

Отвергая идеализм, Прабхакара предлагает теорию *а-кхьяти*, что означает буквально «не-иллюзорность». Она называется так потому, что Прабхакара ставит под сомнение сам факт иллюзорного восприятия. Видение змеи в веревке или серебра в ракушке не является цельным восприятием, которое может быть названо иллюзорным. В подобных случаях налицо фактически два отдельных элемента познания. Один из них относится к характеру фактического восприятия, другой — к воспоминанию. Когда ракушка воспринимается как «это — серебро», налицо в первую очередь чувственное восприятие фактически имеющейся ракушки. Конечно, это неполное восприятие ракушки как ракушки. Это скорее чувственное знание некото-

⁷ См.: Таркавагиша V 172.

рых общих черт ракушки, и поэтому оно имеет только общие контуры восприятия — восприятия только «этого». Как восприятие оно, конечно же, неадекватно, но эта неадекватность еще не говорит о том, что оно ложно. Общие черты ракушки, хотя и воспринятые в виде всего лишь контура — как просто «это», — тем не менее являются реальными чертами реальной ракушки. Итак, до сего момента перцепция справедлива как перцепция, часть правильного знания. Далее, благодаря сходству общих черт ракушки, фактически ощущаемых во время данного восприятия, с общими чертами серебра, фактически ощущаемого в прошлом, настоящее ощущение ракушки как всего лишь «это» приводит к воспоминанию о серебре, ощущавшемся ранее. Это реальное воспоминание о реальном восприятии в прошлом, и поэтому в нем самом по себе нет ничего ошибочного.

Итак, и ощущение ракушки как всего лишь «это», и воспоминания о ранее воспринятом серебре как о собственно серебре являются частями истинного или правильного знания, так как в каждой из них объектами выступают реальные предметы реально объективного мира. Восприятие, о котором идет речь, сложное, состоящее из двух компонентов, и оба они истинны.

Дело здесь, утверждает Прабхакара, в негативном факторе, т. е. в неспособности различить их, отделить один компонент от другого или, более конкретно, в отсутствии третьего знания, указывающего на истинное различие между верным ощущением и верным воспоминанием. Но отсутствие этого третьего знания надо понимать просто как *отсутствие знания*, и не более. Таким образом, здесь нет того, что может считаться ложным знанием, даже проистекающим из слияния восприятия и воспоминания. Перцепция остается перцепцией, а воспоминание — воспоминанием; и даже не было бы ошибочным рассматривать это восприятие как целостное, но только при условии осознания различия между его двумя компонентами.

Это, доказывает Прабхакара, подтверждается тем, как в конце концов так пазываемое ложное знание сводится на нет или отвергается. Когда совокупность перцепция — воспоминание в форме «это — серебро» наконец скорректировано, появляется новое осознание разницы между перцепцией ракушки, выраженной в форме «это», и воспоминанием о серебре как серебре. И восприятие и воспоминание остаются неизменными. Здесь нет проблемы опро-

вержения ложного знания правильным знанием, а посему нет и проблемы доказательства нереальности объектов каждого из компонентов. Раковина, воспринятая как раковина благодаря схожести контура и соответствующая названному «это», предстает реальной, равно как и серебро, которое фактически было воспринято в прошлом, а позже появилось как воспоминание. Проблеск осознания различия между обеими этими частями знания не влияет на истинность любой из них, так же как на реальность соответствующих им объектов.

Так что фактически нет такого понятия, как иллюзорное восприятие, и зря идеалисты пытаются доказать иллюзорность мира на основании обычных иллюзий.

В то время как пня-вайшешики полностью соглашались с Прабхакарой в необходимости анализировать иллюзорное восприятие по составным частям, а также с тем, что объекты, навеянные иллюзией, ни в коем случае сами по себе не являются иллюзорными или нереальными, они резко расходятся с ним в отрицании самого факта иллюзорного восприятия. В противовес Прабхакаре они говорят, что иллюзорное восприятие (как целостное, хотя и составное явление) является фактом. Но признание этого ни в коем случае не отражается на реальности объекта.

Одним из главных доводов против Прабхакары служит свидетельство практического отношения к иллюзорному восприятию. Увидев змею в веревке, человек убегает от нее, увидев серебро в ракушке, человек бежит к нему. Такие реакции указывают на то, что человек действительно воспринимает змею или серебро. Так что одно лишь отсутствие знания (а именно отличие между восприятием чего-либо как «это» и воспоминанием о чем-то другом, ранее воспринятом в виде змеи или серебра) не может объяснить описанную выше практическую реакцию. Человек действует на основе опыта или знания. Отсутствие знания, отличающего два восприятия (что само по себе есть явление негативное — в смысле его несуществования), никак не может провоцировать позитивную реакцию, как это происходит при иллюзорном восприятии. Правда, последователи Прабхакары хотят доказать, что даже простое отсутствие знания может быть источником позитивной деятельности. Но это рискованная позиция для противника идеализма — здесь можно попасть в ловушку идеализма. Отсутствие знания означает всего лишь незнание, а любой тезис идеалиста состоит в том, что незнание — источник практиче-

ской деятельности или что практическую деятельность можно объяснить на основе одного незнания.

Отвергая теорию Прабхакары в основном на этой почве, ньяя-вайшешики говорят, что сам факт иллюзорного восприятия не подлежит сомнению. В рассматриваемых здесь обычных иллюзиях человек действительно видит змею или кусок серебра. Но это, казалось бы, тот же довод, выдвигаемый адвайта-ведантастами против шуньявадинов, — нельзя отмахнуться от змеи или серебра на том основании, что это чистая фикция, потому что их действительно воспринимают при иллюзии. Однако нет ничего более далекого, чем этот аргумент, от того, что ньяя-вайшешика хочет доказать, признавая реальность восприятия змеи или серебра в иллюзии. Ведантисты утверждают, что фактическое восприятие змеи или серебра в иллюзии можно объяснить, лишь допустив, что на данный момент была воспроизведена какая-то необъяснимая змея или серебро. Но это очевидный абсурд, говорят ньяя-вайшешики, потому что нельзя ничего воспроизвести без хорошо известных или эмпирически проверяемых материальных источников. При отсутствии таких материальных источников для воспроизведения при иллюзии любой змеи или серебра бессмысленно утверждать, что на данный момент была действительно воспроизведена некая таинственная змея или серебро. Философы адвайты приводят незнание, или *авидью*, как единственную причину возникновения образа «неведомой» змеи или серебра. Это также абсурдно. Во-первых, нет никаких доказательств этого незнания, или *авидьи*. Во-вторых, материальный источник чего-либо должен быть в основе своей тем же, что и объект: глиняные горшки могут быть воспроизведены только из глины, а не из золота. Но незнание не имеет абсолютно никакого основного сходства со змеей или серебром, а посему не может рассматриваться как их материальный источник. В-третьих, если даже допустить, что незнание служит материальным источником змеи или серебра, совершенно необъяснимо, почему в одних случаях оно воспроизводит только «неведомую» змею, а не серебро, а в других — только «неведомое» серебро, а не змею⁸. Короче говоря, адвайта-ведантисты исходят из верной посылки, т. е. позитивного восприятия змеи или серебра в иллюзии, только для того, чтобы увести нас дальше в дебри таинственности.

⁸ См. там же, VI 173.

Таким образом, пьяя-вайшешики, отвергая положения и Прабхакары, и адвайта-ведантистов, хотят показать, что отрицать факт иллюзорного восприятия столь же непозволительно, сколь и лишать его объект реальности. Существует факт, что вы воспринимаете змею в веревке, а серебро в ракушке. Но это ни в коем случае не подразумевает иллюзорность или нереальность змеи и серебра и уж тем более веревки и ракушки.

Начнем с того, что, как мы уже видели, пьяя-вайшешики доказывают, что в обычных случаях иллюзии существует объективная принудительность — вы можете видеть змею *только* при наличии веревки и никогда — при наличии ракушки; так же как вы можете видеть серебро *только* при наличии ракушки и никогда — при наличии веревки. Так что в объективном мире существует что-то, фактически находящееся перед вами, что диктует условия иллюзии или, более точно, ее специфической формы. Правда, это что-то не полностью или недостаточно известно. Известны только его очертания, нечто под именем «это».

Что же касается знания «этого», то это есть восприятие, хотя и неадекватное. Но, несмотря на его неадекватность, в нем нет ничего иллюзорного. Иллюзия заключается в том, что воспринимаешь это нечто как нечто иное, т. е. воспринимаешь нечто отсутствующее. Но пьяя-вайшешики особо подчеркивают, что, хотя этого нечто там нет (т. е. нет перед тем, кто испытывает иллюзию), ошибочно полагать, что оно не существует нигде и ни в каком времени. Змея, которую вы видите в веревке, очевидно, не находится перед вами в тот момент, но она безусловно существует в другом месте и в другом времени, хотя бы в джунглях и в прошлом, когда вы ее действительно видели. Человек, который в прошлом никогда не видел настоящую змею где-либо в реальном мире, не способен увидеть змею в веревке, лежащей перед ним. Как и сама веревка, змея тоже реальна, хотя она существует в другой пространственно-временной среде. Иными словами, иллюзия — это «ложное знание» (*кхьяти*) объекта, существующего в «ином месте и в ином времени» (*аньятха*). Эта теория называется *аньятха-кхьяти*, или *випарита-кхьяти*, буквально «ложное знание чего-то как чего-то иного».

Нельзя не учитывать решающую проблему, связанную с этой теорией иллюзии. В веревке вы действительно *видите* змею, в ракушке вы действительно *видите* серебро. Если, таким образом, змея существует в прошлом и в

джунглях и если серебро действительно существует в прошлом и на рынке, можете ли вы во время вашей иллюзии в настоящем действительно *видеть* их? Иными словами существует чувственное восприятие объекта иллюзии. Но такое восприятие предполагает прямой контакт типа объект — ощущение. При фактическом контакте зрительного рецептора с веревкой происходит непосредственное восприятие веревки. Но как может возникнуть такой контакт, если воспринимаемый объект принадлежит какому-то иному месту и времени? Как может существовать контакт вашего зрения со змеей, которая должна существовать в джунглях и в прошлом? Или как может существовать контакт вашего зрения с серебром, которое, как сказано, находится на рынке?

Ньяя-вайшешики, а точнее, поздние последователи этой философии, пытаются дать психологическое объяснение этому явлению. Когда вы находитесь перед веревкой, определенные общие черты этой веревки, ощущаемые фактически, вызывают в памяти определенные общие черты змеи, ранее воспринимавшейся. Это прошлое знание, заключенное в воспоминании, само по себе служит установлению необычной формы контакта между вашим зрением и змеей, принадлежащей другой пространственно-временной среде. В обычных случаях зрение находится в прямом контакте с объектом. Однако при чрезвычайных обстоятельствах предыдущее знание устанавливает особую промежуточную форму контакта между чувством и объектом. Оно называется *джняна-лакшана-санникарша*. То, что такой особый или необычный вид контакта возможен, видно и из других восприятий. Например, ваш опыт подсказывает вам: «сандаал кажется ароматным» или «лед кажется холодным». В этих случаях налицо прямой контакт только зрения с видимой формой сандалового дерева или льда. Но предыдущее знание ароматности первого предмета и холода второго служит для установления своего рода необычного контакта между зрением и ароматом или холодом, которые воспринимаются.

Кумарила, соглашаясь с основными положениями об *аньятта-кхьяти* (или *випарита-кхьяти*) ньая-вайшешиков, предлагает сравнительно более простое решение проблемы. По его словам, иллюзия вообще не является примером непосредственного восприятия, а примером неверного слияния восприятия и воспоминания: восприятия чего-то как «этого», слитого в памяти с восприятием чего-то в прош-

лом и в ином месте. Как воспринимаемые, так и вспоминаемые предметы являются реальными предметами, несомненно принадлежащими к внешнему, или реальному, миру. Так что здесь нет необходимости доказывать иллюзорность объектов иллюзорного восприятия. Просто иллюзия состоит в неверном слиянии или неверном соединении двух независимых предметов правильного знания, один из которых воспринимается, а другой — вспоминается.

Каким бы сравнительно простым ни казалось такое объяснение, ньяя-вайшешики его не приемлют, ибо они находят его неубедительным для объяснения всех фактов иллюзорного восприятия. Таков, например, факт последующего воспоминания иллюзорного восприятия, особенно после его коррекции. Воспоминание о восприятии обычной иллюзии, говорят ньяя-вайшешики, принимает форму «я видел змею» или «я видел серебро», но только не форму «я вспомнил змею» или «я вспомнил серебро». Иными словами, это воспоминание является явным воспоминанием чувственного опыта, а это доказывает, что само иллюзорное восприятие должно бы иметь чувственную природу, чего Кумарила не учитывает.

Таковы две основные теории иллюзии, разработанные с позиций антитезы идеализма — *а-кхьяти* Прабхакары и *аньятха-кхьяти* ньяя-вайшешиков. В более поздней индийской философии велась горячая полемика между самими противниками идеализма по поводу сравнительной ценности обеих теорий. Однако мы не должны из-за этого упускать ряд важных моментов, по которым Прабхакара и ньяя-вайшешики единомышленны. Например, в соответствии с обеими теориями обычные случаи иллюзии, как видение серебра в ракушке, представляют собой сложные формы восприятия, включающие в себя три фактора. С точки зрения Прабхакары, это: 1) фактическое восприятие чего-то реального, например ракушки, хотя бы в самых общих ее чертах, как простое «это»; 2) благодаря большому сходству между воспринимаемым объектом и другим, воспринимавшимся ранее в другом месте, воспоминание о последнем; 3) отсутствие осознания разницы между ними.

С точки зрения ньяя-вайшешиков, в обычных случаях иллюзии также действуют три фактора, и из них первые два практически те же, что признаются Прабхакарой. Но относительно характера третьего фактора они сильно расходятся с Прабхакарой. По мнению ньяя-вайшешиков, третьим фактором является фактическое восприятие пред-

мета, воспринятого в прошлом и в другом месте. Несмотря на эту разницу, важность которой, кстати, нельзя недооценивать, Прабхакара и ньяя-вайшешики соглашались с объективной реальностью ракушки, хотя и неадекватно, но фактически воспринимаемой, а также и серебра, воспринимавшегося ранее и в другом месте. Оба предмета являются реальными и материальными в реальном мире, и в них нет ничего иллюзорного. Это подчеркивается обеими теориями потому, что это должно продемонстрировать: у идеалиста фактически нет надежды показать, будто материальный мир, несмотря на его непосредственное восприятие, абсолютно нереален на том основании, что абсолютно нереальное тоже может быть воспринято непосредственно, как о том свидетельствуют обычные случаи иллюзии. Даже иллюзорное восприятие не является псеудореальным.

8. ПРАКТИКА КАК КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ

Таким образом, теория иллюзии ньяя-вайшешиков не свободна от своих собственных трудностей. Но в этой связи надо отметить еще один важный момент. Усердие, прилагаемое ими для опровержения идеализма и приводящее их к этой теории, позволяет им, кроме того, развить эпистемологическую концепцию, сохраняющую огромное значение в условиях философских разногласий, которые имеют место в наше время. Эта позиция заключает в себе утверждение, что критерием истины служит практика.

Прежде чем перейти к ее значению для эпистемологических вопросов, которые продолжают горячо обсуждаться, постараемся разобраться в типично индийском контексте, в котором эта позиция излагается ньяя-вайшешиками.

С помощью каких приемов индийские идеалисты надеются избежать преследующих их слабостей собственной позиции? С помощью различия, проводимого между чисто условной истиной практической жизни и высшей истиной философской мудрости. В этом различии они чувствуют себя защищенными против полной абсурдности своей теории иллюзии, а также против приговора логики.

Итак, для них, таким образом, как змея, видимая в веревке, так и змея, видимая в змее, являются иллюзией. И тем не менее идеалисты не пренебрегают доводами практики против последнего положения, поскольку эти доводы, как предполагается, чисто условная истина практической жизни, которая, естественно, является в конечном счете

формой иллюзии. Равным образом, хотя логика — или, в более широком смысле, такие источники правильного познания, как опыт и разум (*прамана*), — недостоверна сама по себе, идеалисты не считают для себя зазорным доказывать свою правоту при помощи этой самой логики, потому что на этот случай они принимают достоверность логики только из практических соображений. Как говорит Чандракирти, использование идеалистами канонов логики происходит не из их личных убеждений, а из убеждений простого народа, который надо лишить иллюзий. Так называемые *праманы*, которыми оперирует идеалист, с его точки зрения, не обладают достоверностью, но в них есть смысл для убеждения тех, кто в них верит. Иными словами, хотя они и недостоверны с точки зрения высшей истины, они обладают своего рода условной достоверностью исключительно в практических целях.

Ньяя-вайшешики же утверждают, что высшим критерием истины является практика, с позиции которой все эти рассуждения в лучшем случае пустая софистика.

Во-первых, каким образом идеалисты надеются доказать свою правоту, отстаивая иррационализм? Иными словами, каким образом они стараются доказать недостоверность *праман*? Мы уже сталкивались с одним из знаменитых доводов Нагарджуны в защиту этого. Для того чтобы *прамана* была достоверной, она должна зависеть от чего-то другого, что в свою очередь должно зависеть для своего обоснования от еще чего-то — и так до бесконечности.

Свои комментарии к «Ньяя-сутре» Ватсьяяна открывает опровержением такого довода — опровержением, имеющим далеко идущие последствия для индийской эпистемологии, поскольку он призывает отвергнуть идеалистическую теорию «двух истин». Но выражает он это весьма криптически. Прежде чем процитировать его, необходимо внести некоторую ясность.

Начнем с определения того, что точно означает достоверность *праманы*. Какие предпосылки должен соблюсти нормальный разум и опыт, с тем чтобы установить их состоятельность в качестве источников правильного знания? Предполагается, что источник знания должен давать нам какие-то знания или информацию. Но информация по существу своему есть информация о чем-то, и бессмысленно представлять себе информацию без информации о чем-то. Эту информацию можно рассматривать как правильную, а ее источник достоверным постольку, поскольку донесен-

ная информация содержит истину. Знание есть по существу знание какого-либо объекта (*артха*). В той степени, в какой знание является точным отображением объекта, или точно соответствует объекту, оно верное или точное. Таким образом, источник или орудие познания имеет достоверность только тогда, когда объект этого познания (а отсюда и источника этого познания) именно таков, и только таков. Достоверность *праманы* есть не что иное, как ее неизменная соотнесенность с объектом, указанным ею. Если объект и его природа, как на это указывает некое знание (а отсюда и его источник), отличаются от того, чем они действительно являются, надо считать источник знания *псевдопраманой*, а не *праманой*. *Псевдопрамана* указывает на змею там, где имеется только веревка. Однако, если ощущение или восприятие указывает только на веревку там, где имеется действительно веревка, и на змею там, где имеется действительно змея, это надо рассматривать как *праману*.

В индийской терминологии достоверное средство познания означает, что оно *артхават*, т. е. что оно однозначно соотнесено с указанным им объектом. Таким образом, вопрос *доказательства* достоверности средства познания сводится к более простому. Есть ли возможность доказать, что средство познания является *артхават*? Если такая возможность существует, мы вправе отвергнуть утверждение, что невозможно установить достоверность средства познания. Ватсьяна открывает свой философский труд утверждением, что, безусловно, можно доказать существование определенного критерия, определяющего неизменную связь источника знания с объектом, указанным им. А этим критерием служит не что иное, как практический успех самого знания. Когда знание подтверждено практической жизнью, надо считать, что его источник тоже достоверен, т. е. что он действительно и неизменно связан с указанным им объектом.

На санскрите довод Ватсьяны звучит так: *праманам артхават, правритти-самартхьят*, что означает: «источник правильного знания (*прамана*) неизменно связан с указанным им объектом (*артхават*) благодаря вытекающей из этого успешной деятельности» (*правритти-самартхьят*). Так доказывается достоверность источников правильного знания.

Здесь полезно добавить несколько слов для разъяснения, что Ватсьяна подразумевает под «успешной дея-

тельностью», или *самартха правритти*. Средство познания само по себе не ведет к успешной деятельности, оно лишь дает нам знание объекта. Этот объект рассматривается либо как желательный, либо как нежелательный, и соответственно возникает желание найти или избежать его. Это ведет к деятельности, направленной либо на достижение, либо избежание объекта, в результате чего объект либо фактически достигается, либо избегается. Таким путем *прамана* ведет к успешной деятельности. Но знание, не ведущее к успешной деятельности в форме достижения или избежания объекта, не может быть истинным, а посему орудие, давшее знание, недостоверно. По индийской терминологии это *псевдопрамана*, а не *прамана*. Покончив с этим введением, мы можем обратиться к философскому манифесту, которым открывается труд Ватсьяны:

«Успешная деятельность имеет место только тогда, когда объект познания известен благодаря средству достоверного познания. Поэтому средство достоверного познания неизменно связано с объектом.

Не может быть правильного знания объекта без средства достоверного познания. Без правильного знания объекта не существует успешной деятельности. Постигнув объект при помощи средства достоверного познания, познающий хочет либо получить его, либо избежать. Его особое усилие (*самиха*), движимое желанием либо получить, либо избежать объекта, носит название деятельности (*правритти*), успех (*самартхья*) которой опять-таки находится в неизменной связи с результатом. Тот, кто таким образом прилагает усилия, желая получить или избежать объекта, либо получает, либо избегает его. Под объектом подразумеваются удовольствие и его причина, а также страдание и его причина. Эти объекты средств достоверного познания бесчисленны, так как бесчисленны виды живых существ» (НСБ I 1.1).

Все это направлено на доказательство одного: существует надежный критерий установления истинности знания, а тем самым достоверности его источника. Это — практика. Если на практике знания ведут к какому-то успешному результату, то их надо принимать за истину, а их источник считать достоверным. Если же знание не ведет к такому практическому успеху, его надо отбросить как ложное, а его источник признать недостоверным, этот источник всего лишь *псевдопрамана*, а не *прамана*. Вос-

приятие воды в мираже оказывается ложным потому, что она не утолит жажду. Она порождает *праманабхасой*, или *псевдопраманой*. И, наоборот, восприятие воды в пруду оказывается истинным потому, что ведет к успешному утолению жажды. Таким образом, это знание порождено *праманой*, т. е. достоверным источником познания.

Такой довод индийцы выражают в форме умозаключения (*анумана*): исходя из практического успеха определенного знания, делается вывод о достоверности его средства. Следуя доводу Нагарджуны, можно легко возразить, что поскольку достоверность *праманы* устанавливается при помощи вывода, как можно установить обоснованность самого вывода? Надо ли прибегать к другому выводу? Но тогда, чтобы установить обоснованность этого другого вывода, требуется еще один вывод. И так относительно каждого последующего вывода до бесконечности.

Все это, с точки зрения ньяя-вайшешиков, пустая софистика. Нет никакой необходимости устанавливать достоверность любого и каждого вывода. Лишь когда возникает сомнение в достоверности вывода, требуется подтверждение его обоснованности. Однако есть масса хорошо известных примеров, когда не возникает никакого сомнения. Как говорит Пханибхушана, если вы натолкнулись на неподписанное письмо, вы, без сомнения, приходите к выводу, что его кто-то написал. Настаивать на сомнительности такого вывода не есть признак здравого смысла. То же относится к выводу о достоверности знания и его источника даже после того, как это знание приводит к успешной деятельности. Как можно говорить о здравомыслии, если даже после фактического утоления жажды водой, увиденной в пруду, воздвигаются сомнения в достоверности знания, что это вода, на том основании, что это доказательство (согласно терминологии логики) имеет выводной характер? Короче говоря, после того как знание подтверждается на практике, не остается никакого сомнения в доказательстве, а посему вопрос о доказывании доказательства не возникает.

На основе этих положений Джаянта Бхатта, поздний представитель ньяя-вайшешики, так разъясняет позицию Ватсьяны:

«В тот момент, когда знание заставляет вас переходить к действию, вы еще не уверены, что это знание достоверно. Так, например, само по себе осознание чего-то синего не является одновременно уверенностью в том, что это

бсознание истинно. Конечно, со временем вы сможете приобрести уверенность в том, что ваше сознание было истинным. Но такая уверенность не возникает сама по себе потому, что в свою очередь она зависит от *правритти-самартхья* (успешной деятельности)...

Но, могут спросить, что это за *правритти-самартхья*, от которой, по пайяикам, зависит уверенность в истинности знания? На это мы отвечаем: сам Ватсьяна говорит, что *правритти* означает определенное усилие, а *самартхья* — успешное применение этого усилия на практике, т. е. под *правритти-самартхьей* он подразумевает знание результата в форме успешной деятельности.

Однако, могут снова спросить, чем отличается это знание успешной деятельности от первоначального знания, истинность которого требовала подтверждения? И если первое, т. е. знание самой успешной деятельности, требует другого знания, чтобы убедить вас в его истинности, по-видимому, возникает порочный круг.

На это мы отвечаем, что такое возражение неубедительно, поскольку оно идет вразрез с высшим свидетельством опыта. Дело в том, что знание эффективной деятельности не нуждается в подтверждении. Знание, побуждающее вас к действию, может еще не содержать уверенности в своей истинности. Но знание эффективной деятельности уже не нуждается в подтверждении его истинности потому, что сама его реализация означает достижение поставленной цели. Так что в этом случае исключается возможность возникновения порочного круга.

Этот довод можно выразить иначе: последнее знание (т. е. знание эффективной деятельности) не нуждается в подтверждении потому, что в нем нет никакого сомнения. (Но сомнение существует, а таким образом, и необходимость проверки истинности) первоначального знания, побуждающего вас к деятельности потому, что его объектом часто бывает нечто несуществующее. Так, например, у вас может возникнуть восприятие воды при мираже из-за присутствия солнечных лучей. Вот почему у людей возникают сомнения относительно истинности знания, первоначально побуждающего человека к деятельности. Однако знание успешной деятельности в отношении воды не может иметь места без фактического наличия воды. По этой причине ни у кого не может быть сомнения относительно истинности этого типа знания. Следовательно, нет никакого повода для проверки истинности знания успешного

действия, ибо любая проверка заранее предполагает сомнение.

Это можно выразить следующим образом. Знание успешного действия обладает той характерной особенностью, что оно само по себе убеждает нас в своей собственной истинности. В чем же, нас спросят, заключается эта особенность? На это мы ответим так. Вода служит многим целям: ею можно совершать омовение, ею можно напиться, в ней можно выкупаться, в ней можно стирать одежду, ею можно снять усталость и т. п. Но ни одна из этих целей не может быть достигнута теми, кого ведет ложное восприятие (т. е. мираж воды). Поэтому поскольку эти цели осуществлены в реальной практической жизни, то и знание успешной деятельности заключает в самом себе свою собственную самодостаточную истинность.

Могут возразить, что подобные цели достигаются и в сновидениях. На это мы отвечаем, что бодрствующий человек имеет ясное сознание в форме: «Теперь я проснулся, и сновидение кончилось». Цели, сопровождаемые таким сознанием, никогда не достигаются, кроме как при фактическом наличии воды» (Джаянта Бхатта НМ I 158—159).

9. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Этот последний вопрос, который поднял и на который ответил Джаянта Бхатта, возвращает нас снова к тому, что мы уже неоднократно рассматривали. Это обращение индийских идеалистов в конечном счете к заведомо ложному опыту, вроде сновидений и иллюзии, как к достоверному. В противоположность ньяя-вайшешикам идеалисты утверждают, что практика не может быть критерием истинности знания и, следовательно, успех практики не может служить гарантией существования какой-либо объективной реальности — так как даже опыт сновидения, заведомо ложный, может привести к успеху в практической жизни. Разумеется, идеалисты и не утверждают, что все опыты сновидений выдерживают испытание практикой или что фантазии всех этих сновидений ведут к достижению результатов, ожидаемых от них в жизненной практике. Генерализация подобного утверждения была бы абсурдом. Выкупаться во сне равносильно тому, чтобы стать богатым только от мечты о золоте! С точки зрения идеалиста, однако, нет необходимости доказывать справедливость такого обобщенного утверждения для опроверже-

ния положения ньяя-вайшешиков, согласно которому практика есть критерий истины. Все, что нужно идеалисту для философского опровержения этого, заключается в наличии хотя бы лишь одного примера опыта-сновидения, ведущего к практическому успеху, чтобы помешать ньяя-вайшешикам сделать обобщение относительно практики как критерия истины.

Очевидно, что Васубандху фактически строит свои доказательства в этом направлении. Он хочет показать именно то, что по крайней мере в определенных случаях практический успех (в его полном физическом смысле) может быть и результатом заведомо ложного восприятия объектов-фантомов. Что же это за исключительные случаи? Таким типичным случаем Васубандху считает пример с поллюцией во сне. Некто видит во сне совокупление с женщиной, и у него происходит реальное извержение семени. Приснившаяся женщина, реально отсутствующая для спящего, в конце концов лишь призрак — заведомо иллюзорный объект. И, однако, он может привести к тому же практическому результату, к которому приводит реальная женщина из плоти и крови. Этот практический успех есть извержение семени в полном физическом смысле. Как утверждает Васубандху с академической вежливостью: «Что касается совершения физических актов, то это не обязательно предполагает наличие реальных объектов. Опыт сексуальных сношений и извержение семени при отсутствии реальных контактов между лицами противоположного пола могут быть приведены в качестве подтверждающего примера»⁹.

Получает ли подобное утверждение ответ в аргументе Джаянты Бхатты — т. е. отсутствует ли в случае с извержением семени во сне характерная особенность сознания, которая сопровождает происходящее наяву совокупление? Это тот вопрос, который было бы неуместно задавать монаху-философу, каков Васубандху. Тем не менее кажется, что еще до Джаянты Бхатты Субхагупта спорит по этому вопросу с Васубандху: «Что касается спора о сексуальном поведении во сне, мы отвечаем: достижение полного сексуального удовлетворения необязательно сосуществует со сном, вызывающим поллюцию, да и разве можно достигнуть желаемого, а именно полного сексуального удовлет-

⁹ Mukherjee (ed.) NNMRP I 371—372.

вождения в случае лишь одной поллюции?» (Субхагупта БС 131).

Все это напоминает слова Л. Фейербаха, сказанные об идеалисте, а именно что приравнивать субъективное ощущение к объективному миру «значит приравнивать поллюцию к деторождению».

В. И. Ленин приводит это замечание Фейербаха и отмечает: «Замечание не из очень вежливых, но оно попадает не в бровь, а в глаз тем философам, которые учат, что чувственное представление и есть вне нас существующая действительность».

Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания. И она приводит неизбежно к материализму, отбрасывая с порога бесконечные измышления профессорской схоластики. Конечно, при этом не надо забывать, что критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько «неопределенен», чтобы не позволять знаниям человека превращаться в «абсолют», и в то же время настолько определен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма. Если то, что подтверждает наша практика, есть единственная, последняя, объективная истина, — то отсюда вытекает признание единственным путем к этой истине пути науки, стоящей на материалистической точке зрения»¹⁰.

В этой связи необходимо полностью прочитать раздел «Критерий практики в теории познания ленинского труда «Материализм и эмпириокритицизм»»¹¹. Это даст нам более адекватное представление о том, как наши ньяя-вайшешики в их борьбе против идеализма блестяще предвидят эпистемологическую позицию, которая содержит потенциальные возможности опровержения идеализма, освобождая место для науки и материализма. Однако, чтобы не совершить ошибку, приписывая ньяя-вайшешикам философские убеждения, являющиеся более революционными, нежели те, которые им было под силу исторически разработать, мы должны также отметить здесь ограниченность их понимания практики с точки зрения ее современной теории, разработанной Марксом.

¹⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 145—146.

¹¹ См. там же, с. 129 и далее.

Для начала отметим простую вещь. Признание практики как критерия истины влечет за собой утверждение того, что работники физического труда — вовлеченные в практическое взаимодействие с природой более, чем кто-либо другой в обществе, — находятся в наиболее благоприятном положении для познания природы, чем чистые теоретики со всеми их казуистическими спорами. Разумеется, этим важность умственного труда или теоретической деятельности ни в коем случае не ставится под сомнение. Требуется лишь опровергнуть претенциозное утверждение чистого разума, самоутверждающего свое презрение по отношению к труду физическому и отвергающего его значимость для философских целей. Внутри *варнашрамы*, или кастового общества, основанного на третировании физического труда, такое утверждение будет, без сомнения, встречено с осуждением. Во всяком случае, ньяя-вайшешики не делают такого вывода из своих собственных взглядов на практику, хотя из всех индийских философов лишь они создают впечатление постоянного обращения к опыту разнообразных ремесел с целью обогащения их собственного понимания природы.

Интересно отметить, что утверждение о том, что работники физического труда занимают более выгодное положение для познания природы, чем чистые теоретики, стоит, как говорилось ранее, гораздо ближе к духу ведийских поэтов. Они *инстинктивно* убеждены в исконном единстве знания и деятельности и поэтому далеки от культивирования какого-либо презрения к физическому труду, более того — они превозносят его, хотя, разумеется, делают это на довольно примитивном уровне (см. выше гл. IV, § 9). Что же приводит их к такому взгляду, как бы наивен он ни был? Характер общества, в котором они живут, — общества, еще не разделенного на праздное меньшинство и трудящееся большинство. Из-за крайне слабого контроля над природой в то время их община могла выжить только при условии коллективного труда всех ее членов. Поэтому для них мудрость ничего не значила, пока не становилась руководством к действию.

С развитием техники, с помощью которой человеческий труд приобрел способность производить больше, чем нужно, для простого поддержания жизни производителя, племенные организации раннего величественного периода исторически обрекаются на распад. Вместе с ними обрекается на распад и первоначальное единство знания и дея-

тельности. Мы уже видели, как Упанишады описывают этот сдвиг в отношении к физическому труду среди ведущих мыслителей новой эпохи. Мысль, теперь отделенная от действия, становится частной собственностью немногих счастливых, а это приводит к идеалистическому мировоззрению, которое, как мы видели, стремится постоянно проникнуть в сознание индийских философов — в той мере, в какой они фактически отходили от активного взаимодействия с природой.

В таком контексте мы видим важность и одновременно ограниченность взглядов пъяя-вайшешиков на практику. В борьбе индийских философов против философского идеализма утверждение, что практика сама по себе есть критерий истины, крайне важно с эпистемологической точки зрения. Но утверждение это революционно не более того, чем это ему позволяет исторический контекст. Если основу идеалистического мировоззрения составляет паразитическое сознание привилегированного меньшинства разделенного на классы общества, то его полное и окончательное опровержение предполагает ликвидацию самого классового общества. Вот как Маркс и Энгельс в одном из первых своих фундаментальных трудов формулируют новое понимание истории, характеризующее также историческую судьбу идеализма: оно «объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой... 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»¹². В соответствии с этим, как хорошо известно, Маркс заключает свои «Тезисы о Фейербахе» следующими словами: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

Все это подчеркивает важность критерия практики, но практики в том смысле, какой для любого философа древности или средневековья было исторически немислимо предвидеть. Поэтому нашим пъяя-вайшешикам, естественно, неведомы действительные социальные корни философского идеализма. Но и мы в силу очевидных истори-

¹² Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 3, с. 37.

ческих причин не можем ожидать от них такого понимания.

Но это не означает, что мы можем в какой бы то ни было мере недооценивать эпистемологическую важность позиции, которую они занимают. Настоятельная необходимость признания практики как критерия истины предполагает упразднение, насколько это эпистемологически возможно, теории «двух истин» — прибежища всех идеалистов.

10. ТЕОРИЯ «ДВУХ ИСТИН»

Теория «двух истин» не является изобретением только индийских идеалистов. Философы-идеалисты в Европе, сталкиваясь лицом к лицу с вопиющей абсурдностью идеалистического мировоззрения даже с собственных позиций, находят прибежище именно в таком же самом различии между тем, что кажется истинным с точки зрения лишь практической жизни, и тем, что утверждается как истина на основе их собственного метафизического анализа.

Наиболее красноречивым опровержением всего этого служит признание практики в качестве критерия истины, как это сделано В. И. Лениным в европейской философии и, по-своему, ньяя-вайшешиками в традиционной индийской философии. Но ограничимся лишь индийским контекстом опровержения идеализма.

Ньяя-вайшешики утверждают, что практика есть критерий истины и предназначена прежде всего для защиты нормальных источников познания — а именно опыта и разума — против постоянных усилий идеалистов осудить их. Но последствия этого для опровержения идеализма идут еще дальше, и особенно это касается идеалистических «вывертов» о «двух истинах», а именно высшей истины, или *парамартхика-сатъя*, и чисто условной истины, порождаемой вульгарными потребностями практической жизни, — *самврйти-сатъя*, или *вьявахарика-сатъя*.

Если с точки зрения антитезы идеализма ньяя-вайшешики удаляют таким образом само основание идеалистической теории «двух истин», то Кумарила хочет определить точную логическую ценность этой теории. Замечателен вывод, к которому он приходит. С точки зрения логической последовательности ценность этой теории, безусловно, равна нулю. Но это не означает, что она не имеет никакой ценности с точки зрения индийского идеализма.

В чем же тогда эта цепность? Она служит, говорит Кумарила, важной цели одурачивания людей с помощью педантичной претенциозности, не позволяющей им видеть явную абсурдность взглядов, отрицающих материальный мир. Невозможно перевести на иностранный язык язвительную иронию строк Кумарила. Вот, однако, некоторые из его основных высказываний:

«Идеалист говорит о некоей «кажущейся истине», или «временной, условной истине практической жизни», т. е. в его терминологии: *«самврити-сатъя»*.

Однако, так как, с его собственной точки зрения, в этой «поверхностной истине» нет никакой истины, какой смысл просить нас видеть в ней как бы особую разновидность истины? Если в ней есть истина, то почему ее вообще нужно называть ложью? А если это действительно ложь, почему надо называть ее неким видом истины?

Истина и ложь — понятия взаимоисключающие; поэтому не существует того, что, называясь «истиной», принадлежало бы обоим этим понятиям, — так же как не может существовать такой общности, как, например, «деревянность», которое бы принадлежало как дереву, так и льву, поскольку одно исключает другое.

По собственному признанию идеалиста, эта «поверхностная истина» есть не что иное, как синоним «лжи». Тогда почему он пользуется этим выражением? Потому что оно служит ему для очень важной цели. Цель эта — словесный обман. Оно означает ложь, но окутано таким псевдоглубокомысленным туманом, как будто заключает в себе и еще какой-то иной смысл. В сущности, это хорошо известный прием. Так, чтобы напустить ученый туман, можно использовать слово *вактрасава* (буквально: вино — рот) вместо более простого слова *лала*, означающего «слюна» (*ванчанартха упаньясо лала-вактрасавадиват*).

Но для чего вся эта заумь? Почему, вместо того чтобы говорить о лживости, дается словесный обман об «условной истине», или *самврити*? Цель разговоров об этой *самврити* заключается лишь в желании скрыть абсурдность теории несуществования объективного мира, так чтобы каким-то образом объяснить, почему существуют воображаемые предметы, когда на самом деле их нет.

Вместо того чтобы заниматься этой словесной эквилибристикой, следовало бы говорить честно. Это означает, что необходимо признать: то, что не существует, не существует, а то, что существует, существует в полном смысле.

Лишь последнее истинно, а предыдущее ложно. Но идеалист не может позволить себе допустить это. Он обязан вместо этого говорить о *двух истинах*, как бы бессмысленно это ни было» (Кумарила ШВ нираламба-вада 6—10).

Кумарила начинает свое опровержение идеализма с данного отрицания теории «двух истин», в то время как Готама, как мы видели, делает это наряду с защитой нормальных источников познания. Оба эти пути взаимосвязаны, и Кумарила сам обращает на это наше внимание. Теперь мы можем подвести итог данной дискуссии.

Защищая разум и опыт, Готама говорит, что даже идеалист ради доказательства своей собственной философской позиции вынужден на них полагаться, хотя одновременно он отвергает их истинность в теории. Поэтому последним прибежищем идеалиста является его теория «двух истин»: разум и опыт, хотя в конечном счете и ложны, тем не менее истинны с практической точки зрения. Разработана ли защита этой позиции исторически после Готамы, вопрос трудный, к нему нет нужды обращаться на этих страницах. В «Ньяя-сутре» Готамы мы не встречаем ясно выраженного опровержения теории «двух истин». Однако с точки зрения антитезы идеализма в высшей степени важно, что Кумарила на основе своего опровержения теории «двух истин» продолжает аргументацию Готамы, даже упоминая его имя. В отличие от Готамы он показывает, что идеалист может пользоваться различными приемами; но его конечным прибежищем может быть лишь теория «двух истин», которая в свою очередь обладает не более чем лишь словесной цепностью.

Ниже мы приводим некоторые из наиболее важных аргументов Кумарилы:

«При самозащите идеалист утверждает, что он пользуется доказательствами (или *праманами*) в пользу своей позиции не потому, что он лично убежден в их достоверности, но просто потому, что другие — те, кого он хочет убедить, — в этом убеждены. Это, может быть, и имело бы смысл, если бы результаты, которых хотят достигнуть, заключались бы только в разубеждении оппонента уже под влиянием контрдоказательств. В таком случае идеалист мог бы показать беспочвенность позиции своего оппонента в выражениях самого оппонента, никоим образом не разделяя вместе с тем убеждения в действительности этих доказательств. Но вопрос не так прост, как кажется. Когда

Идеалист заявляет, что только идеи реальны, какой-нибудь непредвзятый наблюдатель может спросить: «А как вы об этом узнали или каковы ваши доказательства?» При таких обстоятельствах дозволено ли идеалисту упомянуть какие-нибудь доказательства, о бесполезности которых он заведомо знает?

Конечно, идеалист сам себя не сможет убедить в истинности своей позиции на основе доказательств, известных ему как бесполезные, да и просто потому, что его оппоненты введены в заблуждение их достоверностью. Что же касается непредвзятого наблюдателя, то можно ли перед ним приводить какое-либо доказательство, не будучи самому в нем убежденным? Другими словами, не говоря уже об опровержении своих оппонентов, идеалисту еще надо отстаивать свою позицию перед непредвзятым наблюдателем, а это он не может сделать на основании доказательств, несостоятельных даже по его собственным меркам. Напротив, для этого наблюдателя он обязан привести только такие доказательства, в достоверности которых он сам полностью убежден. Но если для приведенных им доказательств допускается способность убедить других, тогда и равнозначные доказательства, выдвинутые его оппонентом в качестве контрдоказательств, обладают равной убедительностью. А это значит, что необходимо допустить надежность тех и других доказательств, чего идеалист не может себе позволить. В результате он оказывается в чрезвычайно странном положении. Он ни себя не может убедить в правильности своих положений, ни других.

Придя к определенному заключению, но не признавая соответствующих ему доказательств, он не может претендовать на свою собственную убежденность в нем. Равно и непредвзятый наблюдатель, желая понять этот вывод и почувствовав несоответствие между доказательствами и их надежностью, вынужден остаться неубежденным в отношении самого вывода. Кроме того, если доказательства приняты как надежные, тогда реальность доказательств становится твердо установленной, что делает вывод идеалиста просто невозможным. Таким образом, у непредвзятого наблюдателя не остается никакой возможности убедиться в выводе идеалиста.

Короче говоря, для идеалиста между его тезисом и доказательствами этого тезиса существует неустранимое противоречие, на которое Готама уже обратил наше внимание.

На это идеалист, возможно, ответит следующим образом: «Я был ранее убежден в данном выводе на основании доказательств, принятых простыми людьми, но позже я в конечном счете убедился, что такие доказательства в действительности не существуют».

Бесплодность такой защиты очевидна. То, что в итоге осознается как несуществующее в действительности, и раньше было нереально. И если доказательства и раньше были недействительны, то как они потом могут быть признаны убедительными? С другой стороны, если они раньше были верными доказательствами, то они и теперь существуют как реальные. Нечто само по себе нереальное или ложное никогда не сможет привести к верному выводу — например, такое понятие, как «рога у зайца», не может привести к правильному знанию. Или подобно ложному выводу о том, что туман (а не дым) свидетельствует о наличии огня.

Короче говоря, лишь на основании признания реальности своих доказательств идеалист может заявлять о законности своего вывода. Но именно реальность доказательств он и хочет отрицать.

Что же тогда он может сделать? Под конец у него остается лишь одно спасительное средство, а именно придать хотя бы некую реалистичность доказательствам, или *праманам*. И именно это он делает. Он заявляет, что, хотя в итоге и нереальные, эти доказательства, однако, обладают некоторого рода условной реальностью, понимаемой в обычном житейском смысле. Другими словами, только с точки зрения *самврити-сатья* эти доказательства могут считаться надежными. Но эта *самврити* существует лишь на словах, следовательно, нечто, предполагаемое реальным только с точки зрения так называемой обычной житейской истины, не может служить обоснованием высшей истины философии» (К у м а р и л а Ш В нираламба-вада 142—168).

11. ТОЖДЕСТВО ЗНАНИЯ И ОБЪЕКТА ЗНАНИЯ?

Но, спрашивает Дхармакирти, можно ли вообще выйти за пределы наших представлений и фактически достигнуть предмета, находящегося в объективно существующем мире, якобы являющемся их «поддержкой» или соответствием (этим представлениям)? Ибо только такое допущение может считаться прямым свидетельством существо-

вания внешних объектов и, следовательно, их реальности. Однако для идеалиста это в принципе кажется невозможным. Ибо единственным допустимым свидетельством существования чего-либо служит осознание или знание, или само сознание, т. е. факт ощущения или восприятия, или представления. Ничто, в сущности, не познаваемо вне этого, и, следовательно, только это может быть признано реальным. Принято считать, конечно, что это сознание есть сознание *чего-то*, что полагается существующим вне сознания в объективном мире. Ощущая голубое или желтое, обычно думают, что что-то действительно голубое или желтое существует во внешнем мире, что и дает это ощущение. Философски, однако, это лишь предрассудок, то есть допущение без какого-либо определенного доказательства. При вопросе, что служит доказательством существования таких объективно существующих предметов, единственным предполагаемым ответом будет наличие ощущения голубого или желтого. Неоспоримо лишь ощущение само по себе. Но ощущение, как известно, есть явление субъективное. Другими словами, поскольку предполагаемый объект познания неизменно выступает в форме самого знания, то только это знание и реально. То, что известно, есть не что иное, как само это знание, или, иными словами, знание тождественно объекту познания. Формы так называемых объектов — голубое, желтое и т. д. — есть не что иное, как формы познания. Постоянное представление объекта лишь как осознания доказывает исключительную реальность лишь последнего. Дхармакирти называет это *сахопаламба-нияма*, законом постоянного осознания объекта лишь в форме осознания.

В более зрелый период философской деятельности Индии этот аргумент вызывает буквально бурю возражений. Мы имеем здесь возможность упомянуть лишь несколько главных возражений, выдвинутых противниками идеализма.

Выражение *сахопаламба* буквально означает «одновременное (*саха*) осознание (*упаламба*)». В буквальном значении, следовательно, это ведет к утверждению, что так как *представление* и объект обязательно мыслятся вместе — ибо не существует независимого знания объекта как объекта, — то не существует и свидетельства существования объекта как такового. А при отсутствии такого свидетельства нужно признать, что упомянутый объект не обладает реальностью, отдельной от представления,

что означает тождественность его с представлением.

Субхагупта, а также непосредственно следующий за ним Акаланка хотят показать, что в соответствии с принятой нормой индийской логики такой аргумент чреват целым рядом очевидных ошибок. Мы постараемся рассмотреть некоторые из их основных точек зрения, стараясь как можно меньше использовать специальную терминологию индийской логики.

Суть состоит в том, говорит Субхагупта, что осознание, так же как и его объект, появляется в осознании одновременно (*сах*), и в этом нет никакого сомнения. Но это не доказывает их тождественности. Напротив, эта одновременность сама вытекает из специфической природы обоих. Осознание по самой своей природе есть осознание чего-то, так же как сама природа чего-то осознаваемого состоит в том, чтобы быть объектом осознания. Что может быть более естественным, чем осознание этих двух явлений как одновременных или всегда происходящих вместе? Одновременность сознания «осознания» и «объекта осознания» вытекает просто из соответственной природы обоих: *джняна—джня—свабхавашча ниямат саха ведьяте* (Субхагупта БС 65).

Не существует ничего называемого «восприятием», что бы не было восприятием чего-нибудь; визуальное восприятие невозможно без существования видимого объекта. Это делает неизбежным их соприкосновение, или совместность. Но это также означает, что невозможно отождествлять объект, воспринимаемый как голубой, с самим восприятием (там же, 70—71).

В сущности, говорит Субхагупта, сама суть этого аргумента идеалиста противоречит его выводу: свидетельство, на которое он опирается, решительно противоречит делаемому из него заключению. Какова истинная основа аргумента? Это одновременность или совместность осознания и его объекта. Но самый принцип одновременности означает, что что-то одновременно с чем-то еще; принцип «вместе» не имеет смысла без предположения соприкосновения двух разных явлений. Принимая наличие лишь одного явления, очевидно, нет смысла говорить о совместности. Таким образом, предмет дискуссии, а именно одновременность осознания с объектом осознания, имеет смысл лишь при предположении, что «осознание» есть нечто отличное от «объекта осознания». Но это именно то, что данный аргумент стремится отрицать, так как цель его состоит в

доказательстве исключительной реальности лишь «осознания», или «идеи» (там же, 66).

Акаланка находит этот вывод особенно важным, потому что он целиком заимствует его у Субхагупты. В противоположность этому критицизму, однако, идеалист может утверждать, что слово *сах*, или «одновременный», в доказательстве фактически используется в смысле слова «тождественный», или *экартха*, т. е. идея и ее объект воспринимаются как тождественные и, следовательно, должны приниматься как тождественные. Но посылка доказательства, таким образом, заново сформулированная, возражает Субхагупта, совершенно непозволительна, так как она не может объяснить одновременность восприятия одного и того же предмета различными лицами. Например, на соревнованиях по борьбе ряд лиц наблюдает одних и тех же борцов в одно и то же время. Если то, что видит один, тождественно его видению этого — если борцы суть не что иное, как чье-то представление о борцах, — как могут другие зрители одновременно участвовать в этом же знании, то есть видеть тех же борцов и в одном и том же месте? Чьи-то собственные восприятия принадлежат чьему-то личному сознанию и не могут быть общим достоянием. Таким же образом, если допустить тождественность восприятия и его объекта, то два лица не могут воспринимать одно и то же голубое в одно и то же время. Так, предположение, что объект как восприятие тождествен самому восприятию, совершенно недопустимо, ибо, как излагает это Субхагупта, если голубое тождественно восприятию голубого, как может другое лицо одновременно воспринимать то же самое голубое (там же, 72)?

Акаланка выступает с тех же позиций: «Многие люди воспринимают голубое в одно и то же время. Однако, хотя человек воспринимает голубое, он не воспринимает восприятия голубого, происходящего в уме другого человека. Если голубое и восприятие голубого были бы тождественны, то это лицо воспринимало бы даже восприятие голубого, происходящее в уме другого человека»¹³.

Между прочим, доводы, подобные этим, удивительным образом уместны для критики позиции Дхармакирти, которому индийский идеализм обязан понятием *сахопаламбханияма*. Хотя и защищая позицию, известную как субъективный идеализм, он любой ценой хочет избежать со-

¹³ Sh a h 175.

пейсического взгляда, отрицающего существование мышления других. Напротив, Дхармакирти пишет книгу под названием «Сапташаптар-сиддхи», главная цель которой, доказать существование мышления других. Причина, которая вынуждает его доказывать это, заключается в преимущественной разработке им проблем логики. Одна из важных тем индийской логики — *парартха-анумана*, буквально «вывод для других». Все это становится бессмысленным без допущения реальности «других», то есть, в изложении виджнянавадинов, других потоков сознания. Во всяком случае, поскольку Дхармакирти сам очень заинтересован в признании реальности мышления других, то и рассмотренные только что доводы Субхагупты и Акаланки, направленные против *сахопаламбха-ниямы*, полностью уместны для критики Дхармакирти.

Кроме того, как хочет показать Акаланка, существует другая опасность — с точки зрения самого идеалиста — в использовании слова *саха* (или одновременность) в смысле «тождественность», или *экартха*. Опасность заключается в сведении довода к тавтологическому трюизму (*petitio principii?*), поскольку это не оставляет практически никакого различия между выводом, к которому стремятся идеалисты, и принятым для его доказательства основанием. Так, принимая такую интерпретацию, основанием для вывода служит следующее: «осознание тождественности идеи и объекта». И отсюда вывод: «тождественность идеи и объекта». Однако, если тождественность идеи и объекта уже известна, какой смысл в стремлении доказывать далее, что такая тождественность существует?¹⁴ Напротив, именно потому, что нормальное восприятие объекта происходит как восприятие скорее предмета, нежели чистой идеи, ничто не мешает идеалисту доказать, что это неверно или что, наоборот, суть состоит в том, что так называемый объект есть не что иное, как чистая идея. Но все это становится излишним, если предположить, что объект уже известен как тождественный восприятию или, что мы уже осознаем, что то, что мы знаем, есть не что иное, как наши идеи или ощущения.

Следовательно, когда Дхармакирти хочет *доказать* тождественность объекта и его идеи, его собственное доказательство не может быть знанием этой самой тождественности как уже существующей. Таким образом, бесполез-

¹⁴ Ibidem.

но заявлять, что в его доказательстве слово «саха», или «вместе», в действительности означает «тождественный». А если так, доказательство это подпадает под критику Субхагупты: сама концепция «совместности» бессмысленна, если только не признать, что нечто существует вместе с чем-то еще или два предмета, полагаемые как существующие вместе, имеют различные сущности. В обсуждаемом контексте это означает различие между идеей и ее объектом, т. е. прямо противоположное тому, что хочет установить Дхармакирти.

Субхагупта в действительности располагает гораздо большим числом подобных доказательств, опровергающих позицию Дхармакирти. Прежде чем перейти к ним, несколько слов о том, как Кумарила и ньяя-вайшешики устанавливают теоретическую ценность данного вывода.

Знание, утверждает Кумарила, никогда не может быть тождественно своему объекту из-за принципиального различия между ними. В чем заключается это различие? По индийской терминологии это разница между *грахака* и *грахья*, означающими «то, что воспринимает» (буквально: что схватывает, получает) и «то, что способно быть воспринятым» (буквально: быть схваченным, полученным). Отличительной особенностью первого, то есть познания, а более точно — восприятия, является, таким образом, восприимчивость. Она позволяет кому-либо воспринимать информацию. Чье-либо познание, или восприятие, голубого получает право называться познанием только потому, что оно позволяет кому-либо воспринимать информацию о голубом. Что, с другой стороны, является отличительной особенностью объекта познания — *грахья*? Способность быть источником информации. Голубое — объект познания голубого, потому что оно — или информация о нем — может быть получено кем-то. Если никто даже не знает, что такое голубое, — если информация о нем не может быть полученной — голубое никогда не может служить *грахья*, или объектом познания.

Отождествление познания с познаваемым объектом имело бы смысл только в том случае, если было бы возможно для одного и того же предмета иметь двойственную природу — *грахака* и *грахья*, то есть быть тем, что пазывают «восприятие», а также тем, что «может быть воспринятым». Но это, говорит Кумарила, невозможно. Он объясняет это так: «Вы допускаете, что один и тот же предмет может быть воспринимающим (*грахака*) и вос-

принимаемым (*грахья*), в то время как у вас нет ни единого примера, подтверждающего, что такой двойственный характер принадлежит одному и тому же явлению» (ШВ шунья-вада 64).

Кумарила приводит большое число технических подробностей этого довода, показывая, как идеалист мог бы на него ответить и каков, с его точки зрения, ответ. И он подводит итог дискуссии следующим образом:

«Вы утверждаете: «Истинная причина сопостижения есть тождественность восприятия и постигаемого объекта». Но это всегда неверно. И, разумеется, я не собираюсь вас спрашивать, чтобы не дать возможности сделать какое-либо странное предположение и доставить вам удовольствие.

Ничто не посит двойственного характера воспринимающего и воспринимаемого, которые принадлежали бы одному явлению. Нельзя также установить этот двойственный характер с помощью умозаключения, особенно если таковое строится на утверждении, что все есть лишь ощущение (ибо умозаключение означает познание чего-то из чего-то еще)» (там же, 119—120).

В этом состоит основное возражение Кумарилы на предлагаемое отождествление познания с познаваемым. Согласно Кумариле, существует также много других вопиющих нелепостей, которые следуют из подобного отождествления. Допуская отождествление идеи с ее объектом, идеалист обязан далее допустить, что форма познаваемого объекта тождественна форме самой идеи. Это означает, что идея или восприятие голубого есть само голубое, что восприятие желтого есть само желтое. Но согласуется ли это со свидетельством нашего реального опыта? Конечно, нет. Никто не говорит ни об обладании голубым или желтым восприятием, ни о представлении, которое само по себе сладкое или кислое. Вместо этого люди говорят о восприятии или представлении голубого, а не о голубом восприятии или представлении. И это не просто из-за неграмотности выражения; напротив, это происходит благодаря действительной природе опыта, о котором идет речь. Итак, неоспоримый приговор практики состоит в том, что форма познаваемого объекта не может быть формой самого познания, и, следовательно, бесполезно стараться их оба уравнивать (там же, 74—75).

Против этого идеалист возражает, что нет ничего невероятного для самого восприятия иметь собственную форму, как хочет заставить нас думать Кумарила. Так, напри-

мер, имеют же свою специфическую форму восприятия в сновидениях. Но чью форму они принимают? При отсутствии перед спящим сныщегося ему объекта бесполезно воображать, что формы снов-представлений заимствованы у объективно существующих предметов. Эти формы, следовательно, принадлежат самим сновидениям (снам-представлениям), и в таком случае нельзя утверждать, что представления сами по себе не имеют своей собственной формы.

Кумарила в процессе опровержения *сахопаламба-ния-мы* Дхармакирти не считает необходимым отвечать на такую самозащиту идеалиста, ибо вместе с пня-вайшешиками он уже установил, что сновидения на самом деле не безобъектны, хотя то, что видят во сне, принадлежит другому просгранственно-временному контексту. Формы снов-представлений, таким образом, могут быть легко объяснимы как заимствованные из форм реальных объектов реального мира.

Кроме того, возражает Кумарила, посылка, из которой предположительно следует вывод идеалиста, сама по себе неприемлема. Эта посылка, а именно что осознание объекта познания обязательно возникает одновременно с самим познанием, не является фактом. Одно из направлений дискуссии, которое хочет развить Кумарила для доказательства этого, основано на свидетельстве памяти. Так, память о представлении голубого далеко не то же, что память о самом голубом, а это доказывает, что в предшествующем восприятии оба воспринимались по-разному. Как говорит об этом Кумарила, «воспоминания о том и о другом не возникают в одной и той же форме» (там же, 85).

Позиция идеалиста, продолжает Кумарила, в самом деле имеет особый характер. Для идеалиста все есть лишь представление, т. е. знание; нет ничего, что не было бы таковым. Что же тогда такое познающий и объект познания? С точки зрения идеалиста, знание само по себе иногда познающее, а иногда познаваемое. Но, рассуждает далее Кумарила, если не существует реального различия между субъектом познания, познающим, и его объектом, познаваемым, тогда мало смысла в утверждении, что знание иногда выступает как субъект познания, а иногда как его объект. Даже с точки зрения идеалиста следует допустить, что существует по крайней мере какая-то разница между знанием, субъектом знания и объектом познания — разница достаточно существенная, чтобы оправдать различитель-

ные ссылки на них или оправдать утверждение, что знание иногда выступает как познающее, а иногда как познаваемое. Без допущения этого минимального различия использование слов «выступает как» становится бессмысленным. Но это допущение само противоречит основному утверждению идеалиста, что одно знание реально, что, кроме этого знания, не существует ничего, познаваемого познающим и познаваемым (там же, 166—175).

Это лишь немногое из действительно большого числа соображений, упомянутых Кумарилой в опровержение доводов, направленных на отождествление субъекта познания и объекта познания. Теперь мы можем перейти к рассмотрению реакции ньяя-вайшешиков на эти же доводы. С этой целью мы в основном последуем за Пханибхушаной Таркавагйшей.

Во-первых, фактически не существует доказательства тождественности знания познаваемому. Идеалист утверждает, что не существует осознание объекта знания, отличного от самого знания, или что осознание познаваемого по сути своей и неизменно есть осознание лишь самого знания. Но все это лишь допущение, а не действительность. Напротив, свидетельство опыта заключается в том, что познаваемое отлично от самого знания. Это свидетельство полностью подтверждается анализом действительной природы познания. Познание является исключительно формой деятельности, а познаваемый предмет есть объект этой деятельности. Объект деятельности не может быть приравнен к самой деятельности — так же как резание само не может резать, так и познание не может само знать. Можно отрезать кусок дерева только потому, что дерево отличается от самого процесса резания. Точно так же можно познать объект только потому, что познаваемый объект отличается от процесса познания.

Во-вторых, без допущения независимой реальности познаваемого объекта нельзя даже рассчитывать на реальность и самого знания. Чисто безобъектное знание — знание, которое ничего не знает, — не является фактом. На это идеалист отвечает, что он и не утверждает абсолютную безобъектность знания. Знание имеет свой объект; только этот объект есть не что иное, как форма самого знания. Таким образом, объект знания не отрицается; только добавляется, что объект сделан из того же материала, что и само знание. Это означает, что такие объекты, которые обычно представляются как существующие во внешнем мире, на

самом деле не таковы. Как предметы объективно существующего мира они совершенно нереальны или вовсе не существуют, они — просто фикция. Допуская это, как объяснить ощущаемую объективность познаваемых объектов? По мнению идеалиста, существует лишь один ответ. Их объективность — это лишь видимость. Но, будучи фактически превращенными в материал знания, а значит, став чисто внутренними (субъективными), объекты знания каким-то образом представляются как внешние. Но такое заявление едва ли имеет какой-то смысл. Если сама объективность объектов полностью не существует, как она вообще может служить условием ссылки для логического утверждения? Можно с таким же успехом допустить, что кто-то похож на «сына бесплодной женщины»! Если предметы никогда и нигде не существуют, как можно вообще предполагать, что субъективные представления подобны внешним предметам?

В-третьих, полное отрицание внешних предметов делает невозможным объяснение бесконечного разнообразия объектов восприятия. Иногда мы имеем знание голубого, иногда желтого. Иногда вы видите дерево, иногда дом. Принимая, что вне сознания нет ничего подобного голубому, желтому, дереву, дому, что все это находится в реальности только внутренних представлений или только знания, как можно объяснить разницу в восприятии объектов? Виджнянавадины стараются выработать уточненную теорию, чтобы объяснить разнообразие в восприятии объектов. Ее основная мысль состоит в том, что своего рода извечная «жажда чего-то», или «привязанность к чему-то», называемая *васана*, — истоки которой в конечном счете берут свое начало в незнании — придает разнообразные формы мгновенным толчкам потока сознания, который, с их точки зрения, и есть единственная реальность. Здесь налицо заумные метафизические допущения. Однако вопрос заключается в том, могут ли даже такие допущения логически последовательно объяснить проблему многообразия воспринимаемых объектов. Нет, не могут; ибо даже «жажда чего-то», или «привязанность к чему-то», — вышеупомянутая *васана* — может породить различные формы предметов лишь на основе дальнейшего допущения, что такие формы и, следовательно, предметы, имеющие формы, фактически воспринимались в прошлом. Кто-либо при полном отсутствии у него предварительного представления о доме никогда не будет жаждать его, или иметь привязан-

ность к нему; кто-либо при отсутствии у него предварительного представления о голубом не может испытывать вышеупомянутую «жажду», или «привязанность». Короче говоря, каким бы ни был метафизический маневр идеалиста, разнообразие или многообразие объектов познания существует лишь на основе конечного допущения многообразия фактически познаваемых предметов, то есть при допущении их объективной реальности.

В-четвертых, свидетельство памяти или воспоминания также направлено против идеалиста. Если что-либо познаваемое есть лишь знание, то чье-либо прошлое знание следует считать не чем иным, как знанием знания. Принимая это, может существовать лишь один способ это помнить, и он заключается в следующем: «В прошлом я знал такое знание», но это никогда не бывает той формой, в которой вспоминается прошлое знание. Напротив, форма эта неизменно будет следующей: «В прошлом я знал такой объект или такой предмет»¹⁵.

Перечень других аргументов против *сахопаламбханий* Дхармакирти, представленных с точки зрения ньяявайшешиков, может быть на самом деле гораздо более обширным. Но для нашей настоящей цели приводить его весь нет необходимости. Главная мысль данного спора, как мы уже говорили, в основе своей та же, в силу которой Беркли хочет обосновать субъективный идеализм. Может ли существовать окончательное опровержение этого аргумента на чисто теоретическом уровне — вопрос в европейской философии открытый. Дидро, глава французских энциклопедистов, говорил: «Идеалистами называют философов, которые, признавая известным только свое существование и существование ощущений, сменяющихся внутри нас, не допускают ничего другого. Экстравагантная система, которую, на мой взгляд, могли бы создать только слепые! И эту систему, к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть, хотя она абсурднее всех». В. И. Ленин приводит эти слова и отмечает, что Дидро вплотную подошел «к взгляду современного материализма (что недостаточно одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, что не в теоретических аргументах тут дело)»¹⁶. Что же на самом деле пужно, чтобы

¹⁵ Таркавагиша V 166 и далее.

¹⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 28.

опровергнуть идеализм? Мы уже видели, как вслед за Марксом и Энгельсом Ленин показывает, что это в конечном счете практика.

С этой точки зрения то, что на самом деле бесспорно в отношении опровержения идеализма, уже было сказано ньяя-вайшешиками, когда они настаивали на признании практики как действительного критерия истины. Примечательно, что такие философы, как Субхагупта и Акаланка, также с точки зрения лишь практики выступают с решительным опровержением утверждения, будто объект познания есть не что иное, как чистое представление.

Акаланка комментирует: *на хи джату вишаджнянам маранам пратидхавати* — смерть не является результатом лишь знания или представления об отраве. «Если яд не есть чувственная реальность, а только форма сознания или представления, как может тогда иметь место феномен смерти от воображаемого принятия его? Мы не умираем просто на основании представления о яде»¹⁷.

Основным аргументом идеалиста, говорит Субхагупта, служит следующее. Кто-либо испытывает во сне чувство, что его тело разрезали на куски. Это очевидно субъективное представление, лишенное какой-либо объективной реальности, связанной с ним. Поскольку это ощутимо лишь во сне, что может служить гарантией для какой-либо чувственной реальности, соответствующей представлениям, испытанным при пробуждении? На это Субхагупта отвечает: «Если идеалист серьезно убежден, что обезглавливание и восстановление тела при сновидении и наяву имеют один и тот же субъективный статус, то почему наяву он так боится потерять свою голову, чтобы затем восстановиться в целостности и сохранности?» (БС 5—6). Будучи буддистом по убеждению, Субхагупта, естественно, считает уместным указать виджнянавадинам, что, допуская их собственную метафизическую концепцию, они делают бессмысленной практику буддистской морали: «Когда кто-то довольствуется убеждением, что реально лишь мышление, как он может выполнять такой элементарный долг, как благотворительность и т. п.? ...Когда кто-либо практикует неоднократно благотворительность мысленно (т. е. благотворительность в форме только мысли или, более просто, как голое представление о благотворительности), то он никогда и никого не избавит от бедности» (БС 163—165).

¹⁷ Sh a h 176—177.

Итак, одни только представления не могут рассматриваться реальными. Практическая жизнь на каждом шагу доказывает ложность этого положения.

12. В ЗАЩИТУ ПОНЯТИЯ МАТЕРИИ

Отрицание внешнего объекта, говорит Кумарила, основано на двух направлениях аргументации. Одно из них эпистемологическое, или, на языке Кумарилы, основано на исследовании источников познания. Другое — онтологическое, или, по терминологии Кумарилы, основанное на исследовании природы самого объекта (ШВ нираламба-вада 17—18). Мы до сих пор исследовали первое из этих двух направлений. Теперь мы можем коротко остановиться на втором направлении и посмотреть, как на него отвечают оппоненты идеализма.

В доказательство идеализма Дигнага пишет «Аламбана-парикшу». Основная тема книги — опровержение атомизма. Его аргумент состоит в том, что внешние предметы, если вообще таковые можно допустить, следует воспринимать либо как атомы, либо как комбинации атомов. Но ни одна из этих альтернатив логически не обоснована. Существование атома нельзя доказать. Он не более чем фикция — как цветок, представляющийся цветущим в пустом пространстве. Совокупность атомов — или, более точно, «целое», которое, хотя и составлено из атомов, предположительно имеет другую сущность — над и вне атомов, или «частиц», — также фикция. Дигнага саркастически называет это «двойной (т. е. отраженной в воде) луной» вайшешиков — типично иллюзорным объектом, часто упоминаемым в индийской философии. Так, внешние объекты не могут быть реальны ни в одном из двух возможных смыслов. Каковы же они? С точки зрения Дигнаги, они есть не что иное, как лишь представления. Короче, только представления реальны, а внешние предметы, обычно предполагаемые как соответствующие им, не обладают никакой реальностью.

Этот трактат Дигнаги, хотя и краткий, представляет особый интерес для индийской философской традиции. Он показывает другой важный метод, с помощью которого индийские идеалисты, особенно зрелого периода индийской философской деятельности, хотят доказать правильность своей собственной позиции. В сущности, это метод устранения понятия материи путем ее непосредственного иссле-

дования. В истории индийской философии мы сталкиваемся в основном с тремя теориями о природе материи — *бхута-вада*, *прадхана-вада* и *параману-вада*. Однако приблизительно после V века н. э. не известно ни одного выдающегося философа, который бы защищал первую из двух теорий, в то время как многие защищают *параману-ваду*, или атомизм. Соответственно, в течение сравнительно зрелого периода истории индийской философии опровержение принципа материи индийскими идеалистами принимает преимущественно форму опровержения теории атома.

Так, хотя жажда опровержения атомизма прослеживается вплоть до Нагарджуны, до него она не была столь отчетливой, как в последующее время. Дигнага, как мы только что сказали, считает важным написать книгу исключительно для этой цели. В ней он выдвигает некоторые основные аргументы против атомизма, похожие на те, которые еще раньше выдвинул Васубандху. Но он также старается углубить и усилить эти аргументы. После Дигнаги полемика против теории атомизма находит свое дальнейшее отражение у Шантаракшиты, Камалашилы и многих других мыслителей, которые при трактовке этого вопроса прибегают к изощренной схоластике. В этом духе в индийской философии создается довольно обширная литература для опровержения атомизма.

Однако поскольку основной целью опровержения атомизма является укрепление философии идеализма, то в свою очередь опровержение идеализма должно было в значительной мере принять форму защиты атомизма. Многие философы (Субхагупта, Акаланка, Кумарила и др.) стремятся его защитить; среди них особенно в этом заинтересованы ньяя-вайшешики, в философии которых атомизм играет главную роль.

Полный обзор индийской философии атомизма, включая полемику в защиту и против этой философии, требует отдельного изучения. Мы располагаем возможностью лишь вкратце коснуться вопроса о том, почему защита атомизма играет важную роль в проблеме опровержения философского идеализма в Индии. Для этой цели мы будем главным образом ссылаться на доводы ньяя-вайшешиков.

Обсуждение этого вопроса можно начать с одного из типичных аргументов индийских философов-идеалистов, при помощи которого они старались доказать нереальность материального мира и который уже упоминался во втором

разделе настоящей главы. Предметы, которые, как предполагают, существуют в материальном мире, нереальны, поскольку их нельзя проверить знанием. Так, например, люди охотно верят, что в материальном мире реально существует ткань. Однако при более тщательном рассмотрении мы обнаруживаем, что это всего лишь отдельные нити, а совсем не ткань. Ни одна из этих нитей также не может считаться реальной, так как при ближайшем рассмотрении оказывается, что это только волокна нити, а не сама нить. При дальнейшем рассмотрении эти волокна снова, оказывается, не существуют в реальной действительности, потому что более тщательный анализ показывает, что они состоят из частей. Идеалисты утверждают, что этот процесс разложения частей на более мелкие части приводит к тому, что в конце концов не остается вообще ничего. Таким образом, первоначально существующий предмет превращается в ничто.

При таком аргументировании возникают две проблемы. Во-первых, проблема частей (*аваява*) и целого (*аваяви*). Другими словами, вопрос заключается в том, имеет ли ткань (*аваяви*), хотя и сделанная из нитей (*аваява*), определенную целостность сама по себе (*дравьянтара*), хотя она и состоит из отдельных нитей. Во-вторых, возникает проблема делимости физического тела. Действительно ли процесс деления предметов на все более мелкие части приводит к их исчезновению, т. е. к пустоте?

Хотя, с точки зрения ньяя-вайшешиков, обе эти проблемы тесно связаны, мы обсудим только последнюю, так как это непосредственно позволит нам понять основной аргумент атомизма¹⁸.

Неопровержимым эмпирическим фактом для ньяя-вайшешиков служит то, что все физические тела делимы на части, которые в свою очередь делятся на более мелкие части. Но здесь логически возникает вопрос о пределах этой делимости и как долго можно делить предмет на части. На этот вопрос возможны три ответа.

Во-первых, можно сказать, что процесс деления логически не имеет предела, т. е. можно думать, что делить предмет допустимо до бесконечности, не останавливаясь ни на какой определенной логически мыслимой точке.

Во-вторых, можно сказать, что есть логический предел этого деления и это — ничто, т. е. можно до тех пор делить

¹⁸ См.: Таркавагиша V 77 и далее.

предмет на все более мелкие части, пока уже от него ничего не останется и нельзя будет делить дальше. Таким образом, пределом деления является пустота. Именно такова позиция некоторых идеалистов, которые утверждают, что, поскольку процесс деления предмета на части в конечном счете приводит к пустоте или к отсутствию предмета, приходится признать, что эта пустота уже сама по себе указывает на конечную реальность всякой вещи, а это, другими словами, означает, что предмет сам по себе не имеет никакой объективной реальности.

В-третьих, процесс деления имеет определенный предел, но совсем в ином смысле. Деление достигает предела, когда мы добираемся до мельчайших, но реально существующих частиц. Эти частицы предположительно уже не имеют частей и поэтому не могут быть далее делимы или разложимы на части.

Такие конечные частицы являются атомами, или *параману*, как их называют ньяя-вайшешики. Чтобы доказать, что эти атомы реально существуют, они должны доказать, что две первые возможности деления физических тел логически недопустимы.

Прежде всего, гипотеза о бесконечной делимости. Она, с точки зрения ньяя-вайшешиков, явно абсурдна, так как противоречит определенным непосредственно наблюдаемым фактам. Нельзя же в самом деле спорить о том, что больше по величине — высокая гора или маленькое зернышко, горшок или отбитый от него черепок. Однако с точки зрения гипотезы о бесконечной делимости физических тел, подобные факты никак не могут быть убедительными. Согласно этой гипотезе, гору можно разделить на бесконечное число частей, т. е. это означает, что гора состоит из бесконечного числа частей. Но то же самое можно сказать и о зерне. Отсюда и гора и зерно состоят из бесконечного числа частей и, следовательно, их можно считать равными по величине. Более того, эта величина считается неизмеримой (*амея*), так как тело, состоящее из бесконечного количества частей, не может иметь ограниченную или конечную величину. Кроме того, согласно гипотезе о бесконечной делимости вещей, подобные соображения ведут к уравниванию размеров всего предмета с его частями, например, глиняного горшка и его части — черепка, поскольку и тот и другой имеют бесконечное количество частей. А если последнее верно, то как можно объяснить тот очевидный факт, что предмет больше, чем его часть? По

сути дела, «гипотеза о бесконечной делимости материи подразумевает, что существуют только части и нет целого. Так называемые части, даже самые мельчайшие, будут относительными величинами, и, будучи подвержены дальнейшему делению, они в свою очередь являются целыми для каких-то более мелких частей и т. д. до бесконечности. Конечно, это абсурдная точка зрения. Абсурдность ее ясно видна, если мы зададим такой простой вопрос. Имеют ли части свою вещественную величину, и если так, то равна эта величина или не равна целому? Если части лишены вещественной величины, то они являются атомами, а если вещественные величины частей и целого равны, то тогда, по-видимому, просто не может быть соотношения между целым и его частями. Если же они имеют неодинаковую величину, то объяснить это неравенство можно, только прибегнув к теории атомов, так как неравное количество атомов объясняет в этом случае неравные величины»¹⁹.

Таковы основные положения, с помощью которых ньяя-вайшешики отвергают первую возможность, а именно то, что делимость физического тела бесконечна или беспредельна. Чтобы избежать абсурда с точки зрения реальных фактов, делимость предмета должна иметь мыслимый предел (*виширама*, по терминологии ньяя-вайшешиков).

Но какой именно предел? Будет ли это пустота, или ничто? Может ли быть, чтобы процесс деления предмета на части и затем на еще более мелкие части происходил до тех пор, пока мы не обнаружим, что уже, по сути дела, ничего не осталось и дальше делить не имеет смысла? Как мы уже видели, эта возможность допускалась некоторыми индийскими философами-идеалистами, на основании чего они утверждают, что физические тела первоначально возникли из ничего, или пустоты. Но, с точки зрения ньяя-вайшешиков, это и обнаруживает абсурдность их позиции. Принимая точку зрения, что процесс деления предмета в конечном счете приводит к пустоте, нужно также признать, что первоначально предметы возникли тоже из ничего, так как это то, к чему мы приходим, пытаясь постигнуть суть, внутреннее строение вещей. Если мы разбиваем глиняный горшок до тех пор, пока от него ничего не остается, то и сам горшок должен рассматриваться как несуществующий или нереальный, как чистая фикция. Однако :

¹⁹ Bhādurī 56—57.

если это так, то какой смысл говорить о делении этого фиктивного предмета на части? Если что-либо не существует, то бессмысленно его делить; только безумцы могут говорить о том, чтобы делить на части несуществующую вещь; это все равно что сверлить отверстие в вакууме. Короче говоря, деление на части подразумевает действительное существование делимого предмета, и отсюда если физическое тело не существует вообще, то сам процесс деления его на части становится бессмысленным. Поэтому теория деления предмета на части до тех пор, пока части не станут такими мелкими, что превратятся в ничто, должна быть отброшена, поскольку она лишает смысла сам процесс деления.

Отметая, таким образом, возможность бесконечной делимости материального мира, как и теорию о конечной пустоте материи, ньяя-вайшешики утверждают, что логически остается лишь одна возможность, а именно, что процесс деления предмета оканчивается, когда получается какое-то конечное число действительно существующих мельчайших частиц. Такие частицы в силу своей дальнейшей неделимости должны считаться неразрушимыми, так как разрушение означает не что иное, как деление на части: глиняный кувшин разрушается, когда его разбивают на черепки. Эти неделимые мельчайшие частицы являются, по утверждению ньяя-вайшешиков, конечными составными частями материи, т. е. атомами (*параману*).

Разумеется, атомы слишком малы, чтобы непосредственно воздействовать на наши органы чувств. Но это не означает, что их существование нельзя доказать. Напротив, ньяя-вайшешики утверждают, что есть определенные логические доказательства существования атомов.

Разбивая ком глины, можно получить мелкие частицы. Самые мелкие видимые частицы похожи на пылинки в солнечных лучах. Такую пылинку, поскольку она имеет достаточную величину, чтобы быть видимой, следует считать состоящей из частей, как и любое видимое тело, как, например, глиняный кувшин. Точно так же следует считать, что составные части пылинки также состоят из частей, поскольку часть тела с видимой величиной сама состоит из частей, как, например, глиняный черепок (*жапала*). Тем не менее части пылинки, поскольку их не видно, предположительно уже не имеют составных частей. Они и есть атомы.

Таким образом, в этом доводе две ступени:

1) Все, что имеет видимую величину, состоит из частей, например кувшин. Частица, получаемая, например, от разбитого комка глины, имеет видимую величину. Поэтому она состоит из частей. Однако нет оснований говорить то же самое о частице, которая едва заметна, например о пылинке, на которую ссылаются ньяя-вайшепики, поскольку части такой пылинки уже нельзя увидеть. Поэтому, чтобы доказать, что части таких частиц тоже состоят из частей, нужно сделать другой вывод.

2) Части, которые входят в состав тела с видимой величиной, сами состоят из частей, например части глиняного кувшина. Части пылинки входят в состав тела, имеющего видимую величину, т. е. в состав пылинки. Поэтому эти части сами состоят из еще более мелких частиц. Однако ни одна из частиц пылинки сама невидима и не обладает видимой величиной. Отсюда нет смысла идти дальше и утверждать, что части пылинки сами состоят из частей. Именно в этом пункте анализ физического тела, деление его на части и должен найти свою кульминацию, отдых или завершение (*виширама*), поскольку ранее было указано, что такой процесс обязательно должен иметь свой предельный момент.

Пылинка в луче солнца, т. е. самая мелкая частица, обладающая видимой величиной, называется *трасарену*, или *тръянука*, буквально триада. Она имеет такое название потому, что полагают, что она состоит из трех частей, каждая из которых называется *дьянука*, или диада. Если триада — мельчайшая видимая частица, то ее части — диады — невидимы. Однако поскольку каждая диада — это часть видимого вещества, то надо полагать, что она тоже состоит из частей. Частей у диады только две, каждая из которых есть *параману*, или атом. Он представляет собой, согласно этой концепции, предел уменьшения величины.

Согласно своей теории атомизма, ньяя-вайшепики понимают создание целого только в смысле соединения его частей. И поэтому распад какого-нибудь целого мыслится ими исключительно как распад его частей. Поскольку атомы не имеют, по их мнению, частей, то не возникает вопроса ни об их создании, ни об их распаде. Другими словами, атомы не имеют ни начала, ни конца — иначе говоря, они вечны.

В нашу задачу не входит более подробно останавливаться на атомизме школы ньяя-вайшепиков. Вместо этого мы вкратце обсудим те теоретические положения, руковод-

ствуясь которыми индийские философы-идеалисты хотят опровергнуть этот атомизм, и каким образом сами ньяя-вайшешики реагируют на эти возражения.

Как, спрашивает Васубандху, вообще можно понять соединение атомов при условии их неделимости? В конечном счете, согласно теории ньяя-вайшешиков, обычные предметы получаются из соединения (или сочетания) многих атомов. Если поместить атом в трехмерное пространство, то его можно ориентировать в шести направлениях: север, юг, восток, запад, верх, низ. Поэтому следует допустить, что его можно соединить с шестью другими атомами по этим шести направлениям. Но означает ли это, что указанные шесть атомов соединятся с шестью разными частями центрального атома? В этом случае сам центральный атом будет иметь шесть разных частей, а следовательно, его уже нельзя будет назвать атомом. В качестве альтернативы представим, что соединяющиеся атомы не отделены в пространстве друг от друга, что все они соединились в одной точке и, таким образом, центральному атому не нужно иметь отдельные грани для требуемого сочетания. Такая возможность приводит к теоретическому абсурду. Если все соединяющиеся атомы полностью сливаются в одной точке пространства, то их общая величина не может быть больше, чем величина одного атома. Таким образом, каким бы большим ни было число атомов, соединенных в одно целое, это целое будет по величине равно одному атому, и поэтому его нельзя будет увидеть. Чтобы избежать этого абсурда, атомистам приходится признать, что те несколько атомов, которые присоединяются к центральному, сливаются с ним с разных сторон, что, другими словами, означает отказ от всей теории атомизма.

Короче говоря, с точки зрения атомистов, не может быть удовлетворительного решения проблемы соединения атомов. Это, по сути дела, и есть самое существенное возражение, выдвигаемое в индийской философии против атомистической теории.

Очевидно, в столь отдаленную историческую эпоху сами атомисты не могли дать удовлетворительного ответа на вопрос о соединении и связи атомов. Потребуется много научных исследований о природе материи, основанных на огромном количестве данных наблюдений и опытов, чтобы дать правильное объяснение соединению атомов, которые имеет современная наука и которые требуют коренного пересмотра старой теории неделимой частицы.

Но это не значит, что пня-вайшешики не имеют веского аргумента в противовес вышеприведенному возражению или что их неспособность достоверно объяснить вопрос о соединении атомов означает, что они отказались от своей концепции материи. Совсем напротив. Они дают удивительный ответ на это возражение идеалистов, который приводит нас ко временам Готамы и Ватсьяны.

Сначала мы выделим основной момент этого ответа, а потом объясним, почему мы его считаем заслуживающим внимания. Когда гипотеза атомистов уже считается единственно удовлетворительным решением вопроса о делимости физических тел неравной величины, когда уже доказана абсурдность предположения, что есть частицы меньше атома, тогда не может быть никакого логического основания говорить о частях атомов (меньших, чем атомы) для объяснения проблемы их соединения, какой бы трудной эта проблема ни была (ПСБ IV 22—25). Короче говоря, однажды возникнув, теория атомов не могла исчезнуть из-за того, что трудно было понять проблему соединения атомов. Этот момент требует разъяснения.

Во-первых, как пня-вайшешики приходят к гипотезе существования атомов? Конечно, не потому, что эта теория была нужна им априори. Напротив, они понимают, что без нее они не могут объяснить два бесспорных факта, которые они наблюдают в природе.

Прежде всего, все в природе, или все материальное, можно разбить на части, которые затем делятся на более мелкие части. Во-вторых, объекты материального мира неодинаковы по величине. Оба эти факта настолько очевидны, что не вызывают сомнения, поскольку они получены в результате непосредственного наблюдения. Проблема заключается в том, чтобы объяснить эти факты, взятые вместе. И единственно возможное объяснение, к которому приходят пня-вайшешики, — это теория атомов. Как мы уже видели, есть три, и только три, возможных способа рассмотрения вопроса о делении тела на части и далее на более мелкие части. Во-первых, деление — процесс бесконечный. Во-вторых, деление продолжается до тех пор, пока не образуется пустота. В-третьих, деление доходит до бесконечно малых величин, которые уже не имеют частей. Последняя гипотеза приводит нас к теории атомов, и ее надо принять, так как первые две абсурдны.

В этих условиях можно отказаться от гипотезы атомистов и представить, что сами атомы состоят из частей

только путем возвращения к одной из первых двух возможностей, приняв тем самым их абсурдность. Такова в действительности позиция тех, которые утверждают: чтобы объяснить, как атомы соединяются друг с другом, необходимо считать, что атомы состоят из частей. Однако, с точки зрения пью-вайшешиков, это не опровержение теории атомизма, а только принятие абсурда. Если теоретически необходимо придерживаться гипотезы об атомах и, следовательно, точки зрения, согласно которой материальность мира есть следствие соединения атомов друг с другом, то незнание природы соединения атомов не может быть основанием для отказа от этой гипотезы. Иными словами, им не известно, как происходит соединение атомов. Но отсутствие этих знаний, как считают пью-вайшешики, не является доказательством слабости теории атомов. Напротив, поскольку необходимо признать существование атомов, также необходимо с точки зрения теории признать, что так или иначе атомы соединяются между собой для образования обычных тел, хотя еще не выяснен вопрос, как именно они соединяются.

В чем же заключается трудность проблемы соединения атомов, по мнению философской школы пью-вайшешиков? Если мы будем судить об этом с нашей ретроспективной точки зрения, то увидим, что в развитии индийской науки удовлетворительное решение одной проблемы, касающейся природы материи, влечет за собой ряд новых нерешенных проблем. Но это как раз и есть путь развития науки как в прошлом, так и настоящем. Наличие еще нерешенной, относящейся к природе материи проблемы, которая возникла и развивается на базе успешно решенной проблемы, не может быть доказательством ее несостоятельности. Напротив, это лишь свидетельствует о прогрессе наших знаний о природе вещей: чем больше мы знаем в этой области, тем яснее чувствуем, что нам остается узнать гораздо больше; отсюда возникает желание совершенствовать наши знания. По крайней мере такова точка зрения материалистов — в противоположность идеалистам, которые не удовлетворяются ничем, кроме абсолютной и окончательной истины, и тем самым не стимулируют научный поиск. Как говорил В. И. Ленин: «Материализм ясно ставит нерешенный еще вопрос и тем толкает к его разрешению»²⁰.

²⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 40,

13. МАТЕРИЯ И ДВИЖЕНИЕ: МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Если нам представляется важным и интересным с научной точки зрения проследить, как школа ньяя-вайшешиков защищает свое понимание материи в противовес идеалистам, то сегодня нам также важно понять и ограниченность их концепции материи. Самый серьезный недостаток этой школы в том, как они трактуют вопрос о соотношении материи и движения.

Нельзя сказать, что ньяя-вайшешики не пытаются теоретически осмыслить сам феномен движения. Такие попытки имели место, и то, чего они достигли, не лишено важности, особенно для того времени. Они пытаются дать систематическую классификацию движения тел, исходя из непосредственных наблюдений, что приводит их к описанию главным образом двух видов движения — *пратина*, т. е. движения, являющегося следствием волевого усилия, и *гамана*, что, вероятно, означает все другие формы движения, не вызванные усилием воли. Первый вид включает такие формы движения, как бросание предмета вверх и вниз, его сжатие и растяжение и т. п. Другой вид движения включает такие его разновидности, как движение пламени вверх, движение жидкостей вниз, падение тел под действием собственной тяжести и т. д.

Ньяя-вайшешики также пытаются объяснить особую причину каждого вида движения предметов, как они ее непосредственно наблюдают, что имеет определенное значение для истории индийской науки.

И все же их понимание движения имеет существенный недостаток, заключающийся в том, что они считают движение чем-то внешним по отношению к материи. Материи, с их точки зрения, имманентно присуща статичность. Эта статичность присуща не только физическим телам, состоящим из частей, которые не могут двигаться и изменяться без приложения какой-то внешней силы, но и свободным частицам материи — атомам. Эти простые мельчайшие частицы, будучи вечными, конечно, не изменяются. Их только можно передвигать от одной точки пространства к другой, отрывая их от одного соединения атомов и присоединяя к другим. Понятие изменения не имеет другого значения в философии ньяя-вайшешиков, кроме чисто механического перемещения атомов. Более того, чтобы привести в движение атомы механическим путем, требуется

нечто чуждое материи, так как в теории этой школы нет места ни для какого спонтанного движения атомов.

В то же время этот внешний фактор, сообщающий движение, очень пужен этим философам, ибо без него свободные атомы не имеют ни возможности соединиться друг с другом и образовать физическое составное тело, ни возможности разъединиться и, таким образом, произвести изменение физического тела. Итак, они полагают, что атомы находятся постоянно в движении, но только под влиянием чуждых им внешних факторов или сил, находящихся вне материи.

Что же это за сила? По индийской терминологии это *адришта*, что означает «невидимое». Если бы это было просто признанием их невежества, честным признанием отсутствия знаний по вопросу о том, что заставляет свободные атомы соединяться друг с другом для производства тех или иных физических тел, это не было бы так опасно для научного духа ньяя-вайшешиков. Но дело в том, что, начиная с очень древних времен, понятие *адришта* получает в индийской философии теолого-этическое значение, не имеющее ничего общего с наукой; оно проникает в философию этой школы из-за того, что они понимали движение как нечто отдельное от материи и чуждое ей. Позицию ньяя-вайшешиков, по крайней мере в том виде, в каком она до нас дошла, можно охарактеризовать следующим образом: «Надо полагать, что причиной конструктивного движения служит *адришта*, т. е. невидимая моральная сила, которая ведет за собой судьбу душ согласно их *кармам* и требует от них облачения в соответствующую телесную оболочку, чтобы жить в реальном мире и испытывать радость и боль. Благодаря воздействию этой таинственной (сверхэмпирической) силы, атомы начинают движение и соединяются, чтобы они могли образовать бесчисленное разнообразие предметов»²¹.

Этот аспект философии ньяя-вайшешиков для нас представляет лишь негативный интерес — в том смысле, что помогает нам понять, насколько материализм древних и средневековых философов-атомистов, подобный механистическо-материалистическим учениям Европы, легко может перейти в свою противоположность и позволить предрассудкам заслонить науку.

²¹ Bhaduri 147.

Глава 8

МАТЕРИЯ И СОЗНАНИЕ

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

До сих пор мы занимались главным образом рассмотрением двух положений антитезы индийского идеализма, сердцевину которой составляют локаята, санкхья и ньяя-вайшешика. В противоположность другим оппонентам идеализма эти три философские школы в их первоначальной форме характеризуются, во-первых, секуляризмом, рационализмом и научной ориентацией. Во-вторых, их философия не только защищает реальность материального мира или природы, но, кроме того, пытается дать в основе своей материалистическое объяснение устройства этого материального мира на основе своих теорий о природе вещества, а именно: *бхуты* (физические элементы), *прадхана* (первоматерия) и *параману* (атомы).

Переходим к обсуждению другой важной черты этих философских направлений. Во всех них онтологический статус сознания по сравнению с материей явно занимает второстепенное положение. У локайаты это вполне очевидно. В случае санкхьи это просматривается менее четко. Согласно теории ньяя-вайшешиков, хотя материя в форме атомов вечна и неизменна, сознание — это в основном переходящий феномен, каким-то образом временно получаемый в результате особого сочетания нескольких имманентно бессознательных элементов (*джада*), большая часть которых материальна.

Конечно, сами ньяя-вайшешики не имеют ясного ответа на вопрос, как это может происходить, как по существу бессознательные элементы могут творить сознание. Но их философская позиция требует, чтобы это было так. В философии санкхьи мы видим слабую попытку теоретически обосновать происхождение сознания из материи. Но наиболее смелое объяснение такой возможности мы находим

в теории локаяты, которая, хоть и из всех индийских философских направлений и меньше изучена, представляет с этой точки зрения наибольший интерес.

2. УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ У НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКОВ

Видные современные индологи уже обращали внимание на то, что самые разнообразные мысли и идеи постепенно привносятся в философские учения ньяя-вайшешиков, причем свидетельства этому можно найти даже в самых древних дошедших до нас текстах!¹

Этот вопрос, хотя и очень важный для истории индийской науки и философии, сопряжен с большими трудностями. Он требует анализа огромного количества текстов и сравнительной оценки теоретического материала, содержащегося как в философских, так и в нефилософских источниках, включая эпос, обширную мифологическую литературу (Пураны) и древние медицинские трактаты типа, например, «Чарака-самхита».

По очевидным причинам мы не можем обсуждать этот вопрос на страницах этой книги. Тем не менее важно отметить, что крупные ученые считают необходимым поднять и обсудить этот вопрос, поскольку имеются достоверные указания на более поздние наслоения в философии ньяя-вайшешиков.

Особенно важно обратить внимание на то, что учение о «душе» и сознании в том виде, как мы его находим в самых ранних текстах этих философов, приводит в смущение даже ортодоксально мыслящих современных ученых. Безусловно, это понятие души с типично материалистическим оттенком, хотя и сильно окрашенное рядом прямых заимствований философов-идеалистов. Иными словами, понятие души у ньяя-вайшешиков и связанное с ним понятие сознания имеют все-таки материалистическую основу, хотя там наличествуют и явно идеалистические элементы, вносящие определенную непоследовательность в эту теорию.

Чтобы понять существо дела, удобно начать со сравнения и противопоставления точек зрения о душе и сознании ньяя-вайшешиков и адвайта-веданты.

В чем именно состоит различие между ними?

По мнению адвайты, сознание составляет суть души.

¹ Sastri—in: JASB 1905. 177 ff; Vidyabhusana 40 ff; Frauwallner II 230 & 238 nn.

Душа — не что иное, как чистое сознание. Поэтому неверно говорить, что душа имеет сознание; это означает, что сознание — качество или атрибут некой субстанции, называемой душой. Далее, душа, которая идентична сознанию, — единственная реальность. Это значит, что материальный мир нереален и что нет множественности душ.

Вместо такого явно недвойственного сознания пня-вайшешики говорят о многих душах, которые, по их мнению, относятся к категории *дравья*, или субстанции. К этой же категории относятся также семь других субстанций с одинаковым онтологическим статусом: земля, вода, огонь, воздух, *акаша* (эфир), время, пространство и *манас*, т. е. ум, или внутренний орган восприятия. «Эта доктрина трактует все *дравьи* одинаково; и даже собственно душа считается одним из многих объектов, имеющих свои свойства, вступающих в отношения между собой, и она, подобно им, доступна познанию»².

Каково отношение души к сознанию? Во-первых, согласно философии пня-вайшешиков, сознание есть не что иное, как знание (*джняна*) в его существенно эмпирическом смысле, т. е. без идеалистической мистики. Во-вторых, сознание далеко не составляет суть души, это — одно из свойств, или атрибутов, души. В-третьих, даже как свойство сознание считается неглавным. Это не вечное качество (*нитья-гуна*), а чисто временное (*джанья-гуна*). Это означает, что душа приобретает сознание, как предполагается, только при определенных условиях; если эти условия не выполняются, то она не может иметь сознание. По своей внутренней природе душа не имеет сознания. Сознание — это случайное свойство, или атрибут, души, которое она получает только после соединения с некоторыми другими элементами. Для такого ортодоксального ученого, как М. Хириянна, такой взгляд на проблему «души» и на ее отношение к сознанию кажется странным:

«Отличительной чертой этой системы является то, что она делает знание (*джняна*) атрибутом души, причем не главным, а случайным. Этот случайный характер сознания для души демонстрируется на примере сна без сновидений, когда собственно душа существует сама по себе, без знания. Таким образом, душа отличается от материи только тем, что она может иметь сознание, а не тем, что по природе своей оно ей присуще. Два других атрибута души,

² Hiriyanna 229.

а именно желание (*ичха*) и воля (*ятна*), трактуются более или менее аналогично. Они, как и знание, относятся к объекту (*сависайяка*) и не имеют смысла сами по себе. Соответственно с этим действительно разумный или духовный элемент в этой теории — это не сама душа, а эти ее три преходящих атрибута»³.

Случайный характер этих реально духовных элементов в философии ньяя-вайшешиков вместе с вечной реальностью атомов, которую они особо подчеркивают, может, согласно современной терминологии, означать не что иное, как то, что дух вторичен, а материя первична. Поэтому, с точки зрения Ф. Энгельса, который в зависимости от критерия первичности материи или духа предлагает в основном разделить все философские теории на материализм и идеализм, вторичная роль «духовного» в философии ньяя-вайшешиков должна считаться почти материализмом, хотя и не во всем последовательным материализмом в его современном понимании. И не случайно даже такой традиционалист, как Хириянна, вынужден признать, что точка зрения ньяя-вайшешиков на сознание становится объяснимой, только если согласиться, что она в основном сходится с позицией явных материалистов, или чарваков. И именно давление очевидных фактов заставляет его увидеть материализм в такой считающейся ортодоксальной философии, как ньяя-вайшешика, а давление этих фактов становится еще более очевидным при рассмотрении трактовок ньяя-вайшешиками вопроса о происхождении сознания.

Как душа, которая сама по себе не имеет сознания, получает этот случайный атрибут — сознание? Чтобы понять ответ, который дают на этот вопрос ньяя-вайшешики, сначала выясним, как они понимают «сознание». Они разумеют под ним знание, или *джняна*, что прежде всего означает наличную осведомленность, осознание (*анубхава*), в отличие от памяти, или воспроизведенного знания (*с്മрити*). Наличное знание имеет две основные формы — непосредственную и опосредствованную, т. е. чувственную и выводимую путем умозаключения. Второй вид знания необходимо предполагает наличие первого, поэтому знание, которое нам дают наши органы чувств, есть основная форма знания у ньяя-вайшешиков. Следовательно, теорию происхождения сознания лучше всего можно понять, исхо-

³ Ibid., 230.

для из теории происхождения чувственного знания, т. е. непосредственного восприятия.

Как возникает подобное знание? Какие условия надо выполнить, чтобы душа получила сознание? Во-первых, это, конечно, соединение души с телом, так как тело имеет органы чувств и ни одна душа не может обрести сознание, не получив связи с «объектами»⁴ материального мира посредством органов чувств. Чистое, или безобъектное, сознание непонятно ньяя-вайшешикам.

Во-вторых, из-за того, что душа соединяется с телом, она соединяется и с внутренним органом восприятия, или *манасом*. Через него она соединяется с одним из пяти внешних органов чувств. Они в свою очередь связаны с различными объектами внешнего мира, что помогает душе иметь связь с ними. Как конечный результат этой цепи связей, которая дополнительно активизируется некоторыми физическими условиями, например, наличием достаточного света и т. д., в душе возникает сознание, или знание. В схематическом изображении это выглядит так:

душа + тело + внутреннее чувство + внешние чувства +
+ внешний объект → сознание

Особо нужно отметить следующее. Во-первых, будучи атомистами, ньяя-вайшешики понимают термин «сочетание» только в смысле соединения (связь, или присоединение). Во-вторых, если вышеупомянутая цепь связей разрывается в каком-нибудь звене, то душа не получает сознания, т. е. остается без сознания, если нет хотя бы одного из этих звеньев: тела, *манаса*, внешних чувств, внешних объектов. В-третьих, ни одно из звеньев этой цепи связей не является изначально «духовным» или наделенным сознанием. Тело, как и предметы внешнего мира, безусловно, материально. Таковы же пять внешних органов чувств, которые считаются возникшими от материальных элементов (*бхут*) (НС I 1.12). А что говорится по поводу *манаса* — внутреннего органа чувств, который часто понимается как «ум»? Он не *бхаутика*, т. е. не материален. Однако нет оснований считать его по своей природе и чисто духовным. Напротив, он инертен, неактивен, как и другие внешние органы чувств, но мы не будем здесь вдаваться в вопрос,

⁴ Термин «объект» теоретически означает «удовольствие и страдание, а также их причины», но для практических целей он относится и к предметам материального мира. См.: НС I 1.14, а также: Т а р к а в а г и ш а I 189 и далее.

почему ньяя-вайшешики чувствуют необходимость это признать⁵.

Исходя из вышесказанного, прежде всего посмотрим, как С. Н. Дасгупта суммирует воззрения ньяя-вайшешиков на душу и сознание:

«Знание (*джняна*), которое освещает все предметы, считается только свойством души, подобно тому как другие материальные предметы обладают им свойственными качествами. Причинность представляется им не более чем сочетанием условий. Генезис знания также считается аналогичным по своей природе возникновению любого физического явления. Таким образом, точно так же как мы производим глиняный кувшин со всеми его материальными свойствами, т. е. путем сочетания определенных материальных условий, так же возникает и знание (*джняна*) путем сочетания души, ума (*манаса*), чувств и материальных объектов, а также соответствующих контактов между ними. Душа в ньяе — это нейтральная, инертная, лишённая сознания сущность, которой присуще знание и т. д.»⁶

Если Дасгупта замечает здесь чисто механическую природу происхождения сознания, то Хириянна приходит в недоумение от явно материалистической направленности этих воззрений.

«Мы знаем, — замечает он, — как возникает знание, по мнению ньяя-вайшешиков, хотя трудно понять, как это вообще может быть, если душа, *манас*, чувства и объект, помогающие его возникновению, полностью инертны (*джада*)»⁷.

Нетрудно понять, почему это кажется таким странным Хириянне. Полностью разделяя идеалистические взгляды школы веданты, ему трудно допустить чисто материалистическое предположение, что сознание в конечном счете вторично — т. е. всего лишь продукт особого соединения некоторых элементов, которым самим по себе не присуще сознание, или *джада*; и все-таки он прав, когда говорит, что именно такова позиция ньяя-вайшешиков.

В то же время примечательно, что такой консервативный ученый, как Хириянна, объективно трактует философ-

⁵ Главным образом это делается для того, чтобы объяснить различие между вниманием и невниманием.

⁶ Dasgupta I 367.

⁷ Hīriyanna 259—260.

скую позицию ньяя-вайшешиков. Среди современных учёных практически только он привлекает наше внимание к тому обстоятельству, что точка зрения ньяя-вайшешиков на происхождение сознания от объектов, по существу сознания не имеющих, совпадает с точкой зрения чистых материалистов. Он так и говорит: «Эта точка зрения едва ли отличается от позиции чарваков»⁸.

Это безусловно верное замечание к тому же содержит в себе опровержение. Оно не только опровергает точку зрения тех современных философов, которые стремятся так или иначе причислить ньяя-вайшешиков к идеалистам, но и сводит на нет попытки поздних ньяя-вайшешиков создать идеалистическую надстройку, опираясь на собственные же (ньяя-вайшешиков) рассуждения о душе, особенно в связи с их пониманием свободы или освобождения.

Такое понимание сознания имеет явно материалистическую основу, отвергая и отбрасывая идеализм даже из самого естественного его прибежища — души, каковы бы ни были причины у ньяя-вайшешиков признать само существование души.

В то же время нельзя обойти молчанием серьёзную слабость теории ньяя-вайшешиков в этом вопросе. Хотя их общая позиция требует утверждения, что сознание возникает из сущностей, не имеющих сознания, но они не предлагают никакого теоретического объяснения, как именно это происходит. Ни один философ этой школы не ставит вопрос: как может возникнуть сознание из бессознательного. Одна из причин этого — их стремление отмежеваться от откровенного материализма локаятиков — единственных из всех индийских философов, которые смело отвечают на этот вопрос, несмотря на их сравнительно наивное понимание природы материи. Это их стремление частично объясняется тем, что, обосновывая свою теорию происхождения сознания, они также отрицают нормы *варнашрама*, т. е. кастового общества, и, таким образом, становятся главным объектом нападок заинтересованных в таком обществе лиц и их представителей — индийских законодателей. Поэтому быть связанными с локаятиками опасно, куда спокойнее от них отмежеваться. Именно поэтому ньяя-вайшешики поступают с точки зрения теории очень странно.

⁸ Ibid., 260 n.

Вместо того чтобы искать поддержки в теории локаятиков о происхождении сознания, они упрямо ее отвергают.

Кроме непоследовательности, здесь также налицо теоретическая слабость их философии, которая мешает им выработать более полное понимание происхождения сознания из бессознательного. В соответствии с механистической точкой зрения соединение не имеющих сознания существ, благодаря которым возникает сознание, понимается школой ньяя-вайшешиков в основном как соединение атомов. Но что производит эти соединения? Что соединяет душу с телом и через него с органами чувств и предметами материального мира? Ньяя-вайшешики не дают ответа на эти вопросы, или, пожалуй, единственный ответ, который они могут предложить, совершенно не соответствует их собственной научной ориентации. Он заключается в том, что причиной этих соединений является *адришта* — «невидимое». Каково бы ни было первоначальное значение этого термина, оно, конечно, уводит нас в теологию.

Неспособность философии ньяя-вайшешиков понять связь между материей и движением частично преодолевает школа санкхья.

3. УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ В САНКХЬЕ

В настоящее время у нас весьма неясное и отдаленное представление о ранней философии санкхья, поскольку из ее наследия многое утрачено. Кроме того, постоянно предпринимаются попытки исказить воззрения ее представителей, чтобы втиснуть их в рамки идеализма. Но кое-какие выводы относительно концепции сознания в санкхье все же можно сделать.

Прежде всего отметим некоторые отличительные черты этой философии, насколько об этом можно судить по тому, что нам известно. «Эта система, — заметил в свое время Б. Н. Сил, — представляет уникальный интерес в истории мышления, поскольку она раньше других дает четкое и понятное объяснение процесса космической эволюции»⁹. Исходное вещество, с которого начинается эволюция, есть первоначальная материя — *прадхана*, или *пракрити*. «Эта материя, — говорит Ф. И. Щербатской, — возникает, как предполагают, из недифференцированного состояния (*авь-акта*) равновесия или покоя. Затем начинается процесс

⁹ Seal 3.

эволюции. После этого материя уже теряет состояние покоя, она постоянно и ежеминутно изменяется (*пратикша-на-паринама*), но в конечном счете она снова возвращается к состоянию покоя и равновесия. Эта материя охватывает не только человеческое тело, но и все психические состояния, давая им материалистическое объяснение...»¹⁰. Ф. И. Щербатской описывает некоторые другие особенности этой философии, которые мы намерены рассмотреть, в результате чего станет очевидно, что в действительности они являются слабыми сторонами учения санкхьи в той форме, в какой оно до нас дошло. Но тем не менее, как подытоживает Ф. И. Щербатской, «идея вечной материи, которая никогда не находится в покое, а всегда переходит из одной формы в другую, является очень сильной стороной этой теории, и надо отдать должное философам этой школы, которые так ясно сформулировали понятие вечности и изменчивости материи на таком раннем этапе истории человеческой мысли»¹¹.

Прежде чем идти дальше, подытожим, как философы санкхьи представляли себе процесс эволюции. Первичная материя, по их мнению, содержит в потенциале все, что имеется во вселенной. Поскольку все предметы вселенной можно отнести, как они считают, к трем категориям, т. е. к духовному, активному и инертному, то сама первичная материя состоит из потенций этих трех элементов, которые по терминологии санкхьи называются *саттва*, *раджас* и *тамас*. Пока существует равновесие вышеуказанных элементов, не может быть эволюции. Дозволюционное состояние *прадханы* называется *авьякта*, или «непроявленное». Когда равновесие нарушается, начинается процесс эволюции. Сначала из *авьякты* развивается *махат*, или *буддхи*, что буквально означает «великое», или «разум». От *буддхи* получается *ахамкара* — самосознание, от нее — 1) *манас*, или ум, 2) пять органов чувств, или *джьянендрий*, 3) пять органов действия, или *кармендрий*, 4) пять тонких элементов, или *танматры*, и 5) из последних — пять вещественных элементов (*махабхут*), а именно: земля, вода, огонь, воздух и *акаша*.

При современном образе мышления, может быть, нелегко уяснить себе все последовательные стадии эволюции, которые мыслили себе эти философы. Поскольку система

¹⁰ Stcherbatsky BL I 48.

¹¹ Ibidem.

индийской мысли — древнейшая из мировоззренческих систем, многое в ней необходимо воспринимается как нечто давно устаревшее, как архаизм. Если бы философия санкхьи в основе своей содержала только вышеуказанные положения, то ее можно было бы считать почти материалистической системой мышления. Но она также содержит многое другое, что не является материализмом. Адепты санкхьи предполагают, что вне *прадханы* и над ней существует множество *пуруш*, которые буквально и означают «мужчин», обычно понимаемых как вечные души, наделенные сознанием.

Поэтому философию санкхьи обычно считают одной из форм дуализма — т. е. философией материи и духа, а не чистым материализмом.

Ф. И. Щербатской считает, что, действительно, «связь между вечно изменяющейся материей и совершенно неподвижным духом — наиболее слабое звено данной системы. Буддисты опровергали и высмеивали эту искусственно связанную структуру»¹². В «Ньяя-бинду» Дхармакирти приводит типичную форму аргумента, содержащего в себе противоречие, или, иными словами, такого довода, который находится в явном противоречии с принятым принципом, в данном случае с наличием духа в санкхье¹³. Таким образом, место *пуруши* в философии санкхьи аномально, оно не удовлетворяет ни одному серьезному теоретическому положению этой философии, которая была бы гораздо более последовательной без этих абсолютно бездействующих *пуруш*¹⁴.

В противоположность всему этому Р. Гарбе, опираясь на более позднюю трактовку философии санкхьи с идеалистических позиций, пытается найти определенное теоретическое оправдание наличию *пуруш*. «Однако какое место в подобной философии должна занимать душа? Как это ни странно, предшествующие ученые, которые подробно изучали систему санкхьи, не нашли ответа на этот вопрос. Они считают душу в санкхье совершенно излишней, ненужной и говорят, что, если бы основатель этой философии совсем исключил это понятие, он бы поступил более логично»¹⁵. Гарбе утверждает, что самая важная функция души заключается в «освещении процессов, происходящих

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., II 159 ff & 203 ff.

¹⁴ Ч а т т о п а д х њ я я ЛД 419—461.

¹⁵ G a r b e—in ERE XI 191.

во внутреннем органе. Все эти процессы оставались бы чисто механическими и неосознанными, если бы душа самой своей близостью не освещала бы их, т. е. не наделяла бы их сознанием»¹⁶. Основой такого понимания служит то, что сознание рассматривается как абсолютно чуждое материи или что сознание никогда не может возникнуть из чисто материального. Это, в сущности, является признанием невозможности материалистической концепции. Однако именно это признание философы санкхьи и предлагают нам отвергнуть, поскольку они считают *саттву*, или потенцию духовности, одной из составных частей *прадханы* и делают *буддхи*, или разум, первым продуктом исходного вещества — материи.

Верно, что более поздних толкователей философии санкхьи из-за их близости к веданте приводит в смущение основной постулат этой философии, который беспокоит и Гарбе. Столкнувшись с идеей о том, что разум (*буддхи*), самосознание (*ахамкара*), ум и т. д. (т. е. все, что обычно считается психическим, или духовным) есть не что иное, как продукты первоначальной материи, они, не желая соглашаться с этим, находят некоторое утешение в учении о *пуруше*, который — отделенный субстанциально от материи — якобы сохраняет исключительное право на сознание. Фактор сознания во всем психическом, таким образом, предстает как отражение сознания *пуруши*, т. е. как нечто, заимствованное у духа. Так тем или иным способом удастся избежать опасного взгляда, при котором материя первична, а сознание — вторично, иными словами, избежать возможности материалистической трактовки философии санкхьи.

Итак, стремление поздних комментаторов санкхьи подчеркнуть роль *пуруши*, равно как и стремление понять термин *пуруша* как «чистый дух» и как источник духовности, вполне ясно. Но это не дает ответа на вопрос, насколько все это соответствует истинной позиции теоретиков оригинальной санкхьи.

Вопрос о сущности санкхьи во время ее возникновения непрост. Сукхлалджи Сангхави и С. Н. Дасгупта предполагают, что лучшим источником информации о ранней санкхье служит древний медицинский трактат «Чарака-самхита». Из него явствует, однако, что уже при составлении этого труда имелись противоречивые мнения о зна-

¹⁶ Ibidem.

чении слова *пуруша* в санкхье. Выяснению этого вопроса посвящена в нем целая глава. Мы не будем вдаваться в подробности, нас интересует лишь точка зрения, представленная в «Чарака-самхите» на значение термина *пуруша*.

Сукхлалджи Сангхави полагает, что, согласно «Чарака-самхите», душа есть всего лишь продукт самой *пракрити*, а не что-то совечное с ней. По современной терминологии это означает, что дух — это продукт материи, так как *пракрити* — не что иное, как первичная материя. Состояние этой первичной материи до того, как она в процессе своей эволюции примет форму вселенной, называется, как мы знаем, *авьякта*, или «непроявленное»¹⁷. С. Н. Дасгупта также утверждает, что «Чарака-самхита» не признает никакого независимого от материи *пуруши*, отождествляя его с ее непроявленным состоянием¹⁸.

Отвергая эту склонность к материализму в ранней санкхье, более поздние толкователи этой философии стремятся повернуть ее в сторону идеализма, трактуя *пурушу* как чистый дух или чистое сознание (*чит.*). Однако поскольку концепция первичной материи проявляется слишком явно и ею нельзя пренебрегать, то самое большее, чего они могут добиться, — превратить эту философию в строгий дуализм материи и духа. Объясняя возможное соотношение этих двух категорий, они никак не могут сделать материю вторичной по отношению к духу. Напротив, какое бы влияние дух ни оказывал на материю, он пассивен, и даже такое пассивное воздействие осуществляется, как они считают, посредством одного из трех составных элементов (*гун*) первичной материи, который называется *саттва*. Таким образом, перед поздними толкователями философии санкхьи встает вопрос: «Если *пуруша* — это чистый разум, а *гуны* — не имеющие разума тонкие сущности, то как последние вступают в контакт с первыми?»¹⁹. На этот вопрос они дают следующий ответ:

«Одна из *гун* — *саттва* — настолько похожа на *пурушу* в смысле чистоты и разума, что может отражать разум последнего таким образом, что его воплощения в лишённые сознания продукты материи кажутся сознательными. Таким образом, все наши мысли и другие эмоциональные и волевые действия — это по существу бессознательные

¹⁷ Сангхави АВ 15—16.

¹⁸ Dasgupta I 213—214.

¹⁹ Ibid., 259.

трансформации *буддхи*, или *читта* с большим преобладанием *саттвы*; но благодаря отражению *пуруши* в *буддхи* нам кажется, что они имеют разум»²⁰.

Такие теоретические построения, по-видимому, помогают поздним толкователям санкхьи избежать трактовки вопроса в духе явного материализма, хотя, несомненно, нарушают тем самым внутреннюю логику и последовательность этой философии.

Это особенно становится очевидным, если учесть следующие обстоятельства. Как относится *пуруша* к космической эволюции, этой основной теме философии санкхьи? Будучи совершенно не связанным с материей, вечное сознание, *пуруша* практически не имеет отношения к этому процессу эволюции, и тем не менее он не может быть к нему и абсолютно непричастным. Поэтому «Санкхья-карика», которая представляет сравнительно поздний вариант философии санкхьи, стремится доказать, что *пуруша* так или иначе направляет эволюцию первичной материи. Однако прямое влияние несовместимо с самим принципом этой философии. Поэтому «Санкхья-карика» говорит, что это влияние абсолютно пассивно. В качестве аналогии они приводят случай, когда хромой сидит на плечах у слепого — он сам не движется, но может направлять движение слепого. Конечно, такая аналогия ложна, и противники санкхьи, такие, например, как Шанкара, высмеивают подобное объяснение, поскольку хромой, направляя действия слепого, отнюдь не играет пассивную роль. Кроме того, утверждает Шанкара, «эта ваша новая позиция предполагает отказ от старой позиции, согласно которой *прадхана* движется сама по себе, а индифферентная, или неактивная, душа двигаться не может» (Шанкара ВСБ II 2.7).

Эта новая разновидность философии испытывает аналогичные трудности, пытаясь придумать, какую цель выполняет эволюция материи перед существующей отдельно от нее душой. «Санкхья-карика» утверждает, что эта эволюция имеет своей целью дать радость *пуруше*, а также принести ему освобождение. Эти две цели, однако, противоречат друг другу. Если первичная материя реальна и ее модификация — реальный процесс (*паринама* в противоположность *виварте*, или иллюзорной модификации в адвайта-веданте), то предполагаемая вовлеченность в него души тоже должна считаться реальной: она не может ис-

²⁰ Ibid., 259—260.

чезнуть в пустоте с восходом философской мудрости. Подобное заявление полностью соответствует духу крайнего идеализма шунья-вады и майя-вады. Втиснуть философию санкхьи в эти рамки — значит совершенно отказаться от принципа *прадханы*. А на это не могут пойти даже поздние толкователи этой философии, так как она не может существовать без понятия *прадханы*. И все же «Санкхья-карика» стремится тем или иным путем пересадить эту по существу идеалистическую концепцию освобождения на философскую почву в сущности материалистического понимания первичной материи, находящейся в вечном движении.

Не по этой ли причине ни один видный индийский философ в период зрелости не хочет защищать эту философию, которая утратила последовательность из-за нового понимания *пуруши*? Это вполне возможно, так как реформированная философия санкхьи в том виде, в каком мы ее находим со времен «Санкхья-карики», — это философия, почти потерявшая свою прежнюю жизненную силу. Признание *пуруши* в духе веданты и близких ее мироощущению философов означает серьезный шаг назад. От старой теории эволюции остались лишь следы, и она используется теперь уже главным образом адвайта-ведантой для объяснения иллюзорной трансформации (*виварты*) чистого духа в материальный мир.

С философской точки зрения все это стало возможно потому, что ни один из поздних последователей санкхьи не имел достаточной смелости заявить, что сознание может возникнуть из бессознательной материи, так что теоретически не обязательно изобретать дух, от которого продукты эволюции материи якобы получают некоторое отраженное сознание. Подобной смелости теоретических формулировок аптитеза идеализма обязана философии локаяты.

4. ТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ В ЛОКАЯТЕ

В своем комментарии к «Брахма-сутре» Шапкара трижды ссылается на локаяту, чтобы описать, а затем отвергнуть ее теорию души и сознания. Нам удобно будет начать обсуждение теории сознания локаяты с одной из таких ссылок в особенности потому, что это представляет интерес в связи с только что обсуждавшейся проблемой. Он показывает, что позиция локаяты так близка взглядам санкхьи, что последняя может для подкрепления своих ар-

гументов прямо воспользоваться теорией локайты. Так, отвергая теорию санкхьи и утверждая, что мировой порядок нельзя объяснить на основе допущения, будто мир — это продукт, не имеющий сознания материи (*прадханы*), Шанкара приводит доводы санкхьи (свободный перевод):

«Логично приписывать активность тому, в чем она действительно видна, ибо как активность, так и ее субстрат можно непосредственно воспринимать. Напротив, одно только чистое сознание никогда не наблюдается в качестве причины активности, как об этом свидетельствует, например, аналогия с движущейся колесницей. Таким образом, доказано, что сознание существует только в связи с телом, которое в свою очередь и является реальным субстратом деятельности, поскольку мы наблюдаем, что живое тело в основе своей отлично от вещей, не имеющих сознания (например, от колесницы и пр.). Именно потому, что сознание наблюдается в теле и никогда не наблюдается вне его, локаята также утверждает, что сознание принадлежит только телу. Следовательно, активность принадлежит только материи» (Шанкара ВСБ II 2.2).

Вся направленность этой аргументации санкхьи удивительно материалистична. И как бы не желая оставить что-либо неясным в своем понимании учения санкхьи, Шанкара говорит, что, стараясь защитить свою позицию, санкхья полагается на хорошо известный аргумент локайты, доказывающий, что сознание — это только атрибут тела, отлично зная, что с точки зрения индийской ортодоксии нет ничего более предосудительного, чем цитировать локайту. Для чего Шанкара все это говорит? Просто чтобы опорочить санкхью? Или, будучи крайним идеалистом, он чувствует, что, несмотря на более поздние изменения в трактовке термина *пуруша*, философия санкхьи не потеряла своего материалистического направления? Мы уже обсуждали этот вопрос в других работах, где говорили, что в своем комментарии к «Брахма-сутре» Шанкара оценивал философию санкхьи в основном как материалистическую и пытался, исходя из своего мировоззрения, опровергнуть ее доводы. Он считал, что санкхьяики в своей аргументации с полным правом могут опираться на откровенных материалистов — локаятиков²¹.

²¹ См.: Чаттопадхьяя ЛД VI. Ср. Dasgupta III 527. Джайнистский философ Шиланка также указывает, что между воззрениями санкхьи и локайты почти нет различий, так как последние только номинально признают *пурушу*.

Но вернемся к теории локаяты и посмотрим, как ее защищают сами ее последователи. Для этой цели нам придется полагаться главным образом на труды их противников.

Шапкара замечает: «Простой народ (*пракрита-джана*), так же как и локаятики, считает душу не чем иным, как телом, которому присуще сознание» (ВСБ I 1.1). Он излагает их аргументы следующим образом:

«Локаятики, которые считают душой само тело, утверждают, что нет души без тела. По их теории, сознание, хотя и не наблюдается в таких материальных элементах, как земля и пр. (как взятых отдельно, так и собранных вместе), возникает в них, когда они принимают форму единого тела, поэтому и сознание возникает только из них. Таким образом, сознание возникает из элементов подобно опьяняющей силе в алкоголе, хотя он также является производным таких ингредиентов, которые не имеют этой силы. Человек есть не что иное, как тело, наделенное сознанием. В соответствии с этим не существует души отдельно от тела, душа не может улететь в небо или получить освобождение. Мы же полагаем, что тело получает сознание из-за того, что в нем находится душа. Для них же само тело является сознанием, оно и есть душа. В «Брахма-сутре» аргумент в защиту этой точки зрения локаятиков формулируется так: «вследствие ее существования в теле». Если что-то существует только вместе с чем-то другим и не существует, если не существует этого другого, то мы определяем первое всего лишь как свойство второго. Так, например, тепло и свет определяются как свойства огня. Поскольку жизнь, воля, сознание, память и т. д. (которые рассматриваются сторонниками независимости души как ее свойства) наблюдаются только в теле и не могут быть вне его и поскольку нельзя доказать наличие никакого субстрата этих свойств вне тела, следовательно, они являются исключительно свойствами тела. Поэтому душа не есть нечто отличное от тела» (ВСБ III 3.53 — свободный перев.).

Сначала попытаемся объяснить основные пункты такой аргументации. Отрицание души у локаятиков сталкивается с проблемой сознания, сам факт наличия которого нельзя ставить под сомнение и по поводу которого обычно делают допущение, что оно является отличительным свойством духа, или души. Такие чисто материальные предметы, как ком глины, по своей сути не имеют сознания — его

имеют только живые существа, поскольку они наделены душой, или духом. Соответственно, основной пункт аргументации локаятиков состоит в отрицании этого допущения, т. е. того, что сознание — это характерная особенность лишь духа. Аргументация этого отрицания имеет две ступени. Во-первых, надо доказать, что сознание совсем не характерная особенность души, оно всего лишь свойство, или атрибут, тела в физическом смысле этого слова. Во-вторых, нужно дать теоретическое объяснение тому факту, что, хотя тело состоит только из материальных элементов, в действительности нет никакой загадки относительно возникновения в нем сознания. Второй довод является решающим с точки зрения материализма, и мы увидим, насколько он важен для индийской науки. Однако первый довод тоже имеет значение.

Каков основной пункт первого аргумента, имеющего целью доказать, что сознание — только свойство, или атрибут, тела? Хотя Шанкара говорит здесь о соотношении тела и души как о субстанции и свойстве, в этом контексте данное соотношение есть только форма причинной связи, поскольку точка зрения локаятиков заключается в том, что, когда материальные элементы принимают форму живого тела, в нем возникает сознание. Следовательно, по их мнению, тело — это причина, а сознание — ее следствие. Поэтому мы сможем лучше понять действительную силу этого аргумента локаяты, если проследим, как индийские ученые вообще трактовали причинную связь между двумя явлениями и в какой степени это применимо к соотношению тела и души.

По индийской терминологии это значит, что *анвая* дополняется *вьятирекой*, что приблизительно означает «универсальное соприсутствие», дополненное «универсальным совместным отсутствием» двух предметов. *Анваря* означает: поскольку присутствует причина, присутствует следствие; если нет причины, то нет и следствия. Таким образом, чтобы доказать, что огонь + сырые дрова есть причина дыма, нужно прежде всего доказать, что там, где есть огонь и сырые дрова, есть и дым. Аналогичным образом, чтобы доказать, что тело есть причина сознания, нужно прежде всего показать, что там, где есть тело, есть и сознание.

Однако, как говорит Вачаспати Мишра, простое неизменное соприсутствие двух предметов не обязательно доказывает наличие причинной связи между ними. Так, пу-

стое пространство, или *акаша*, всегда соприсутствует со всеми предметами в мире. Несмотря на это, никто не может утверждать, что пустое пространство есть причина всего существующего в мире. Отсюда, чтобы установить причинную связь между двумя предметами, наличие их *анвая* должно быть дополнено еще свидетельством их *вьятирека* (Бхамати III 3,53).

Вьятирека означает, что, когда отсутствует причина, обязательно отсутствует и следствие. Так, например, в отсутствии огня + сырые дрова обязательно отсутствует дым. Если есть дым без огня + сырые дрова, тогда последние не могут считаться причиной дыма. Поэтому, чтобы установить причинную связь между телом и сознанием, нужно показать, что там, где тело отсутствует, отсутствует и сознание, иными словами, не бывает сознания, если нет тела.

Шанкара говорит, что позиция локаятиков предположительно должна основываться на обоих этих доказательствах. Итак: 1) там, где есть тело, есть и сознание (*анвая*); 2) если тело отсутствует, отсутствует также и сознание (*вьятирека*).

Однако даже призыв, что наличие *анвая*, дополненное *вьятирекой*, ведет к признанию того, что тело — это причина сознания или что сознание — это только атрибут тела, все это может показаться очень таинственным. Локаята утверждает, что тело целиком и полностью материально, оно состоит из таких чисто материальных элементов, как земля и т. д. Если с этим согласиться, то нельзя объяснить тот факт, что тело наделяется сознанием. Главное, что отличает материальные предметы, — это отсутствие в них сознания. Такие предметы, как земля и пр., если их рассматривать в отдельности и в их смеси, явно не имеют сознания, и, следовательно, не могут иметь сознания и предметы, сделанные из них. Если же только они образуют тело, то как можно объяснить появление в нем сознания?

С точки зрения локаяты действительно основная проблема здесь заключается в другом. Могут ли материальные элементы — и только они, — несмотря на то что они, по существу, не имеют сознания, создавать живые, одушевленные тела, обладающие сознанием? Может ли, иначе говоря, сознание возникать из бессознательной материи?

Это как раз то, что утверждают локаятики. Безусловно, сознание может быть продуктом материи. Когда мы оглядываемся на этих древних материалистов, их понимание

природы вещества не может не казаться нам крайне наивным. Мы также не ожидаем от них достоверного знания центральной нервной системы, особенно строения мозга, на основе которого современные материалисты могут аргументировать это положение. Научные данные, которыми располагали локаятики, по современным стандартам весьма незначительны. Поэтому тем более удивительно, что, несмотря на все те жесткие ограничивающие условия, в которых они жили и создавали свои теории, они все-таки предпринимали смелые попытки объяснить происхождение сознания из материи; среди противников индийского идеализма они были единственными, кто пытался сделать это. Основные моменты их аргументации, как они описаны у Шанкары, следующие.

Происхождение сознания из материальных элементов, каждый из которых лишен сознания, представляется невозможным из-за одного предположения. Это предположение заключается в том, что совершенно новое свойство не может возникнуть из какого-либо особого сочетания или превращения таких предметов, а также веществ, которые сами по себе явно не имеют этих свойств, т. е. если о них достоверно известно, что они ими не обладают. Но такое предположение, отвечают локаятики, само по себе неправильно. Ибо наблюдаются определенные случаи возникновения совершенно новых свойств при особых превращениях предметов, не имеющих этих свойств. Как самый типичный случай такого наблюдения локаята упоминает следующее. Ни одна из составных частей при приготовлении алкогольного напитка не имеет опьяняющей силы (*мада-шакти*). Тем не менее, когда эти же составные части соединяются и особым образом изменяются, получается алкогольный напиток, *имеющий опьяняющую силу*. Очевидно, что локаятики не могут до конца объяснить этот факт, тем не менее, как мы увидим, путь познания этого явления представляет уникальный интерес для истории науки. Не менее интересно для истории познания и то, что в ту далекую эпоху эти материалисты распространяют вывод из своих непосредственных наблюдений о происхождении «опьяняющей силы» на теорию происхождения сознания из материи. Если возникновение этой опьяняющей силы в результате особых изменений составных частей, которые сами по себе не обладают такой силой, не представляет загадки, то нет основания отвергать возможность происхождения сознания из материальных элементов. На-

против, происхождение сознания в результате особых превращений не имеющих сознания материальных элементов можно легко понять на основе непосредственно наблюдаемого возникновения опьяняющей силы из особого соединения неалкогольных ингредиентов.

Это самое важное положение, на котором строится теория локайты. Но прежде чем перейти к обсуждению его важности для истории науки и философии, необходимо выяснить еще один вопрос.

Труды локайтиков в оригинале до нас не дошли. При таких обстоятельствах мы бы могли поставить под сомнение объективность освещения их позиций Шанкарой, если бы он был их единственным противником, давшим описание их теории. Но многие заслуживающие доверия представители других философских направлений освещали теорию сознания локайты в таком же духе, хотя они также это делали с целью ее опровержения. По крайней мере наблюдение локайтиков, касающееся того, как появляется *мада-шакти*, или опьяняющая сила, на чем в конечном счете основывается их теория сознания, упоминается во всех описаниях учения локайты индийскими учеными более позднего периода. Итак, мы должны признать, что приведенное выше резюме, данное Шанкарой, представляет собой довольно обычную трактовку воззрений локайты в индийской философской литературе. Поэтому нам представляется небезынтересным подробнее остановиться на том, как другие философы описывают взгляды локайтиков на сознание, несмотря на то что здесь неизбежны повторения.

Джанистский философ Харибхадра в своем комментарии индийской философии следующим образом описывает теорию локайтиков:

«Сочетание материальных элементов (земли и др.) создает тело; точно так же как из ингредиентов, составляющих алкогольный напиток, возникает опьяняющая сила, так возникает и душа (т. е. сознание) из материальных элементов, образующих тело» (ШДС 82—84).

Гунаратна, последователь Харибхадры, комментируя это место, дает более тщательное описание того, как локайта отрицает душу.

«Согласно их точке зрения, сознание возникает из материальных элементов таким же образом, как в вине возникает опьяняющая сила. Живое существо подобно пузырьку в воде. Человеческое существо есть не что иное,

как тело, которому присущ разум... Души, для которой было бы характерно сознание и которая могла бы улететь в мир иной, не существует. Сознание — это продукт пяти материальных элементов, в силу чего оно разрушается вместе с разрушением сочетания этих элементов. Поэтому переселение в другой мир невозможно. Тело, составленное из таких элементов, как земля, вода, огонь и т. д., наделено сознанием. Точно так же как опьяняющая сила появляется только из барды и других подобных вещей, так и сознание появляется в теле. С их точки зрения, слово *атман* («я») означает «тело», а не «душа» (ТРД 80—84).

Буддийский философ Шантаракшита в своей «Татва-самграхе» и его комментатор Камалашила дают очень тщательное и весьма педантичное описание воззрений локаяти в качестве своей *пурвапакши*. Большая часть их схоластического изложения является, очевидно, их собственными домыслами, а не объективной компиляцией высказываний локайитиков, поскольку нет оснований думать, что последних интересовала схоластика. Тем не менее даже такие соображения, которые, согласно вышеуказанным философам, могли бы считаться аргументами локайитиков, основываются главным образом на примере с *мада-шакти*, или опьяняющей силой. Аналогичную картину рисует и Джаянта Бхатта — один из наиболее выдающихся представителей школы пьян-вайшешики:

«Локайитики, которые отрицают наличие потустороннего мира, утверждают, что душа не существует отдельно от тела, обладающего сознанием... Благодаря некоторым специфическим трансформациям сами материальные элементы получают большой запас энергии и таким образом производят сознание, т. е. знание, которое возникает только в них. Точно так же как меласса, рисовая пудра и другие подобные вещества получают опьяняющую силу (ранее им несвойственную), когда вступают в соединение с другими компонентами для образования алкогольного напитка, так же и элементы материи, которым было не свойственно сознание, когда они находились в своем состоянии (земли и др.), получают сознание при образовании тела» (НМ II 3).

Вачаспати Мишра, разносторонний ученый и истолкователь многих философских воззрений, так объясняет позицию локайитиков: «Хотя, как в своем изолированном виде, так и в простом их смешивании, земля, вода, огонь и воздух, очевидно, не имеют сознания, тем не менее, ког-

да они трансформируются и образуют тело, они производят сознание; точно таким же образом ферменты и другие ингредиенты алкогольного напитка не имеют опьяняющей силы, взятые отдельно или при простом их смешении, но когда они образуют алкогольный напиток, тогда те же ингредиенты получают опьяняющую силу» (Бхамати III 3.53).

В соответствии с таким почти одинаковым пониманием учения локайтиков представителями разных философий Мадхава в своей работе «Сарва-даршана-санграха» дает нам почти аналогичное представление о нем. В подтверждение своих слов он приводит некие «аутентичные популярны стихи», объясняющие в иной форме основное положение локайтиков. Вот одно из его высказываний: «Земля, воздух, огонь и вода — только эти элементы материи реальны. Из этих материальных элементов возникает сознание, точно так же как из ферментов и пр. возникает опьяняющая сила» (СДС 3).

5. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ ЛОКАЙТИКОВ

Мы привели высказывания представителей различных философских школ, повторяющих фактически одно и то же, так как хотели твердо установить один факт. На сегодняшний день наши знания об учении локайты недостаточны и имеются неясности по ряду вопросов их теории. Тем не менее, не отвергая ряда установившихся воззрений индийской философии, нельзя подвергать сомнению один факт. Резкие нападки локайты на пороки кастового (*варнашрама*) общества основаны на отрицании души или на отождествлении тела и собственного духа (*дехатма-вада*). Это в свою очередь доказывается утверждением, что сознание — это не что иное, как продукт материи. Но каким образом может по существу бессознательная материя продуцировать сознание? Локайтики не видят в этом загадки, они сравнивают этот процесс с производством алкогольного напитка из безалкогольных ингредиентов, в результате чего возникает опьяняющая сила. И в конечном счете именно на этом примере *мада-шакти* локайтики строят свою теорию.

Поэтому для теоретической оценки философских позиций локайты необходимо уяснить себе важность самого этого примера. Прежде всего следует отметить, что для

общей истории науки то, как локаята трактует этот пример, т. е. как она рассматривает явление ферментации и дистилляции (по современной терминологии), имеет большое значение.

Но что же именно это означает? Обладали ли локаятики достаточными знаниями научных законов, лежащих в основе процессов ферментации и дистилляции? Очевидно, нет. Широко известно, что процесс ферментации (брожения) был изучен только во второй половине XIX в., главным образом благодаря знаменитым наблюдениям и экспериментам Пастера²³. Хотя техника дистилляции была известна с древних времен, впервые этот процесс стал более или менее понятен с точки зрения науки не раньше XVIII в. Поэтому, конечно, локаята не могла этого знать, но это не главное в научной оценке ее теории. Это удивительно и в силу еще одного соображения. Учитывая все то, что нам известно об истории развития естествознания, они были первыми, кто отбросил древнее анимистическое представление о ферментации и дистилляции — представление, которое до сих пор сохранилось в английском языке, где крепкий алкогольный напиток называется «спирит» (т. е. дух). Уэстермарк объясняет природу такой трактовки: «Вино или спиртной напиток вызывает мистический страх. Патологическое душевное состояние, вызываемое им, наводит на мысль, что в нем есть нечто сверхъестественное, что в нем содержится какой-то дух или что сам он является некоей духовной силой»²⁴. Даже в европейском естествознании XVI века под дистилляцией понимали пленение духа. Бернал описывает, что подобной точки зрения придерживался Парацельс (1493—1541): «Основной из химических процессов — дистилляция — служил главным средством пленения невидимых духов, которые поднимаются из кипящей жидкости. Духи эти представлялись воистину могущественными, что с очевидностью явствует из того, какое воздействие они оказывали на пьющего»²⁵. Даже с точки зрения ван Хельмонта (1577—1644) содержимое бочек пивовара — это «дикие, неукротимые духи»²⁶. Аналог таким древним анимистическим представлениям об алкогольных напитках можно легко проследить и в

²³ Бернал 647.

²⁴ Цит. по: ERE V 79.

²⁵ Бернал 399.

²⁶ Там же, 620.

древней Индии (в форме ведического поклонения священному напитку *сома*), хотя Каутилья и свободен от них (АШ II 25.16—39). Таким образом, как это ни удивительно, но уже в довольно древний период²⁷ наши представители локайаты обнаруживали вполне трезвый взгляд на ферментацию и дистилляцию и отвергали «спиритуалистическую» точку зрения на нее, которую европейцам пришлось изживать даже в XVII веке. Во взглядах локайаты на происхождение опьяняющей силы не содержится ничего мистического. Для них эта сила — лишь продукт специфической трансформации определенных, вовсе не пьянящих ингредиентов в бочке винодела, только и всего.

Вот почему ни в коем случае нельзя игнорировать теоретическое значение такой точки зрения для всей истории индийского естествознания. И потому так странно читать в «Краткой истории развития естественных наук в Индии» следующее своеобразное замечание в адрес локайаты: «При современном состоянии наших знаний невозможно сказать, имели ли эти неортодоксальные направления мышления какое-либо влияние на развитие естественных наук и на светское образование»²⁸. Чисто естественнонаучный взгляд на ферментацию и дистилляцию, безусловно принятый локайатиками, сам по себе является доводом, требующим исправить вышесказанное.

Но это далеко не все, что сделали представители локайаты. Естественнонаучное понимание происхождения опьяняющей силы упоминается ими в связи с защитой подобного же естественнонаучного взгляда на происхождение сознания. И это делает их место в истории индийской науки тем более почетным. Это не значит, что они были в состоянии во всех деталях разработать объяснение происхождения сознания, проблема которого связана с вопросом о происхождении жизни вообще. Но тем не менее идеи, высказанные по этому поводу представителями локайаты, чрезвычайно важны, поскольку они дают *обоснование такой теоретической позиции, на базе которой наука единственно и может двигаться вперед в поисках дальнейших ответов.*

²⁷ Хотя взгляды локайатиков являются предбуддистскими, точная дата указанного замечания о *мада-шакти* неизвестна. Народные стихи, в которых это упоминается, вероятно, относятся к числу древних.

²⁸ Bose, Sen, Subba Ray а pp 32.

Если современной науке удалось сорвать мистическое покрывало с проблемы жизни и сознания — что она, безусловно, сделала, — то этот прогресс был возможен только благодаря основному допущению, что жизнь — а следовательно, и сознание — имеет своим источником неорганическую материю. Далее, самым большим идеологическим препятствием, которое нужно было преодолеть для осуществления прогресса в области науки, являлось мистико-религиозное признание существования души, стоящей к тому же намного выше тела, — доктрина, которая в ее идеологическо-философской форме носит название витализма и признает в качестве творца всех живых организмов некую «жизненную силу». Эволюционная теория Дарвина нанесла этой доктрине тяжелый удар, и не только потому, что, по Дарвину, «сотворить требовалось лишь простейший организм, все остальные могли развиваться из него», но и потому, что Дарвин предполагал возможность возникновения простейших организмов из неживой материи. «Часто говорят, — замечал Дарвин, — что все условия, когда-либо требовавшиеся для первоначального создания живого организма, существуют и теперь. Но (и, увы, очень большое «но») если мы и можем предположить, что в наше время при наличии всех видов аммониевых и фосфорных солей, света, тепла, электричества и т. д. в какой-то теплой луже может химически образоваться белковое соединение, способное к дальнейшим сложным превращениям, такое вещество будет мгновенно поглощено или растворено, чего не могло быть во времена, предшествовавшие возникновению живых существ»²⁹. Однако после Дарвина вопрос о происхождении жизни на долгое время был снят с обсуждения в области биологии; главной причиной этого был откровенный конфликт теории эволюции с самой основой религиозного вероучения, а именно с верой в существование души. Только в 20-х годах нашего столетия Опарин и Холдейн снова подняли этот вопрос и выдвинули гипотезу о биохимическом происхождении жизни; за последние годы развитие знания о происхождении жизни из неорганической материи было стремительным.

Знания современной науки о развитии жизни ушли далеко вперед по сравнению с локаятой, которая считала, что и жизнь, и сознание возникли из особого сочетания и трансформации четырех физических элементов — земли,

²⁹ Цит. по предисловию Моргулиса.— В: Опарин ВЖЗ 10.

воды, огня и воздуха. Но с философской точки зрения гораздо важнее понять, в чем же именно взгляды локаяты отличаются от представлений современной науки. Точный анализ показывает, что эта разница сводится к одному пункту, одной проблеме — к разнице в понимании природы материи. Современные знания в области изучения материи настолько гигантски расширились по сравнению с довольно наивной теорией четырех элементов, что сопоставлять их — все равно что сравнивать современный автомобиль с ведическими колесницами. Тем не менее здесь налицо была попытка объяснить происхождение жизни и сознания из самой материи. И с этой точки зрения современное понимание происхождения жизни и сознания теоретически имеет очень большое сходство с позицией локаяты. Жизнь и сознание — суть продукты материи, как бы ни обогащалась эта идея с помощью современных достижений в изучении материи.

6. ОПРОВЕРГНУТЫ ЛИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЗГЛЯДЫ ЛОКАЯТЫ?

Вернемся к обсуждению вопроса о значении взглядов локаяты в специфическом контексте индийских философских учений. В этой связи главным вопросом становится следующий: действительно ли индийская философия опровергла взгляды локаяты на происхождение сознания? Совершенно бесспорно, что взгляды эти подвергаются нападкам со стороны многих индийских философов. Некоторые из них вступают с ними в острую полемику, пуская в ход самые эффектные ухищрения схоластики. Этого никто не может отрицать. И тем не менее вопрос остается правомерным: насколько успешным оказались их теоретические опровержения взглядов локаяты?

Поскольку научный потенциал учения локаяты о происхождении сознания очень велик, в нем имеется большое и глубокое содержание. Отвергнуть его — на теоретически адекватном уровне — не так-то легко и не так просто. Несмотря на употребление порой оскорбительных кличек³⁰ и на щеголянье схолистической ученостью, основополагающая идея локаяты, что сознание есть продукт материи,

³⁰ Джаянта Бхатта и Гупаратна называют их наивными глупцами (*варак*), а Вачаспати Мишра — «большими скотами, чем скоты» (*пашунам апи пашавах*).

остаётся непровергнутой, даже по критериям самой индийской логики. В этом можно убедиться, если рассмотреть наиболее типичные теоретические доводы, с помощью которых осуществляется попытка опровергнуть взгляды локайаты.

Имеет смысл начать с Шанкары, в чьих полемических выступлениях против локайатиков легко найти большую часть возражений, обычно выдвигаемых против материалистов и другими философами.

Вот основные пункты этих возражений.

Отсутствие различия между телом и душой (т. е. их идентичность) логически не обосновано. Вместо этого логичным следует считать утверждение, что душа есть нечто отдельное от тела. Основанием для этого служит отсутствие якобы присущего телу свойства, несмотря на наличие самого тела. Это якобы присущее телу свойство, т. е. сознание, иногда не наблюдается, хотя тело налицо (как в трупe. — *Ред.*). Так, на основании наблюдений за очевидным присутствием сознания в присутствии тела объясняется, что это — свойство, присущее телу. Но если это так, что мешает нам допустить, что это свойство присуще чему-то иному, а не телу, раз вы воочию наблюдали, что оно иногда отсутствует, несмотря на наличие тела? Такое допущение будет вполне резонным по причине явных различий между свойствами сознания и свойствами, присущими исключительно телу. Так, пока тело имеется в наличии, будут также присутствовать и характерные для него свойства, такие, например, как цвет лица. Однако такие свойства, как жизнь, воля и т. д., после смерти уже не присутствуют, несмотря на наличие тела. Кроме того, такие свойства тела, как цвет лица, видны другим людям. Но не таковы свойства души, такие, как сознание и память (см. ВСБ III 3.54).

Разъясняя последнее положение, Вачаспати Мишра говорит, что, поскольку психические свойства доступны только для внутреннего наблюдения, интроспекции, они не могут быть свойствами тела, такими, как цвет лица, которые непосредственно воспринимаются другими.

Держа в памяти это разъяснение, попытаемся сначала полностью понять главные пункты аргументации Шанкары в его споре с локайатиками.

Во-первых, где бы ни существовало тело, одновременно существуют и такие чисто физические свойства, как цвет лица и пр. Не может быть такого случая, когда тело

существует, а цвет лица отсутствует. Но это неправильно по отношению к таким свойствам, как сознание. Бывают случаи, когда тело существует, а сознание отсутствует. Наиболее очевидным примером этого служит труп, у которого, несмотря на наличие тела, сознание отсутствует полностью.

Во-вторых, простые физические свойства, подобные цвету лица, доступны непосредственному наблюдению других людей, в то время как сознание можно понять только при помощи интроспекции.

Займемся вопросом о том, какова внутренняя ценность этих возражений для опровержения материализма вообще.

Начнем с того, что есть некоторые трудности уже в примирении двух доводов, призванных доказать, что сознание — свойство чего-то иного, а вовсе не тела. Если акцент делается на втором из этих доводов, т. е. если заявляют, что сознание познается только при помощи интроспекции в противоположность физическим свойствам, которые познаются методом прямого наблюдения, то очень трудно отстаивать первый из этих доводов, а именно что если физические свойства существуют, пока существует тело, то в случае с трупом наличие отсутствия сознания, несмотря на наличие тела. Хорошо известно, как трудно доказать с помощью одной лишь интроспекции присутствие сознания у других людей, пока они живы, и отсутствие у них сознания, когда они мертвы. Доказательство может быть только либо косвенным, либо логически выведенным. Но тогда снова возникнут споры по поводу природы этого логического доказательства, потому что, по индийским воззрениям, стандартные формы логических построений предполагают наличие непосредственного, или перцептивного, познания. Исходя из исключительного значения интроспекции для получения знаний о сознании, можно лишь утверждать, что сознание существует только до тех пор, пока человек жив. Но на этом же основании трудно утверждать, что сознание отсутствует, когда человек мертв, поскольку интроспективное исследование своего состояния для трупа невозможно.

Не следует думать, что все эти проблемы неразрешимы. Но не будем углубляться в дебри схоластики. Для опровержения взглядов локаяты второе из двух высказанных выше утверждений не столь существенно, как первое. Почему?

Как мы уже заметили, по индийской традиции для до-

казательства того, что сознание — свойство тела, существенно важно установить два положения.

Во-первых, там, где имеется тело, имеется и сознание. Тело и сознание всегда сосуществуют. Не может быть такого случая, когда тело присутствует, в то время как сознание отсутствует.

Во-вторых, там, где отсутствует тело, отсутствует и сознание. Тело и сознание всегда отсутствуют одновременно. Не может быть такого случая, когда сознание присутствует, в то время как тело отсутствует.

Следовательно, чтобы полностью и окончательно отвергнуть позицию локайты, необходимо логически доказать несостоятельность обоих вышеизложенных положений. А это можно сделать, лишь выдвинув два контрположения, а именно:

во-первых, тело может существовать при отсутствии сознания;

во-вторых, сознание может существовать при отсутствии тела.

Совершенно очевидно, что доказать эти контрположения трудно, особенно второе: говорить о чистом сознании, лишенном своего носителя — тела, — настолько странно, что выходит за пределы допустимого в философских спорах. Таким образом, хотя индийские идеалисты свободно толкуют о мистическом восприятии, когда предполагается, что святой достиг высшего духовного совершенства и стал носителем чистого сознания, полностью освобожденного от оков материи, однако важно заметить, что даже Шанкара, опровергая взгляды локайты на языке обычной логики, не смеет категорически утверждать, что сознание действительно существует вне всякой связи с телом. Что же касается второго положения, в котором поддерживается точка зрения локайты, что там, где отсутствует тело, отсутствует и сознание, то Шанкара просто называет это сомнительным, «ибо вполне возможно, что даже после смерти тела свойства души продолжают существовать — только они переходят в другое тело» (ВСБ III 3.54). В этом утверждении совершенно определенно чувствуется неуверенность. Почему? Неужели потому, что Шанкара не хочет для целей философии откровенно использовать широко распространенное поверье относительно переселения душ? Зная вышеуказанную его твердую приверженность к идеям иррационализма, следует предположить, что причина неуверенности совсем иная. Даже если допу-

стить, что душа переселяется из одного тела в другое, трудно утверждать, что в процессе перехода ее по-прежнему можно характеризовать как то же самое сознание, каким она была в предшествующем состоянии: тем более что, согласно этой позиции, человек — в зависимости от его поступков — может возродиться и в виде низшего насекомого и в таком случае явно не может быть охарактеризован как носитель своего прежнего сознания. Эти соображения могли удерживать Шанкару от категорического утверждения, что имеются прямые доказательства существования сознания уже после прекращения существования тела, во время перехода души от одного тела к другому.

Во всяком случае, для опровержения взглядов локаяты никто специально не сосредоточивал внимания на втором из двух вышеупомянутых контрположений. В условиях Индии это чрезвычайно важное обстоятельство, поскольку, согласно принятым нормам философской полемики, если связь между двумя явлениями основана на доказательстве их повсеместного соприсутствия (*анвая*) и подкреплена доказательством их повсеместного одновременного отсутствия (*вьятирека*), то такое соотношение можно полностью и адекватно опровергнуть, только доказав, что и то и другое — и одновременное соприсутствие и одновременное отсутствие — является ложным.

Насколько успешно удалось противникам локаяты доказать хотя бы то, что повсеместное соприсутствие тела и сознания вовсе не является фактом и что присутствие тела может иметь место наряду с отсутствием сознания? Наиболее убедительным доказательством считается пример с трупом. Об этом говорит Шанкара, а также Джаянта Бхатта и Гунаратна.

У Джаянты Бхатты есть такая загадочная фраза: «Тело не обладает сознанием, потому что это — тело, как показывает пример с трупом» (НМ II 12). Гунаратна вторит ему:

«Локаятики утверждают, что сознание возникло из материальных элементов, трансформированных в форме тела. Они указывают следующую причину этого. Происхождение сознания из материи выводится из того факта, что сознание присутствует только при наличии тела...

Но все это неубедительно, так как общее основание для вывода, что сознание присутствует только при наличии тела, само по себе нелогично. Это опровергается яв-

ными случаями обратного. Так, после смерти тело остается, хотя в нем больше нет каких бы то ни было признаков сознания» (ТРД 144).

Но можно ли считать это доказательство таким уж неопровержимым? Иными словами, насколько оно эффективно действенно против позиции локаятиков?

Основой его служит допущение, что *труп* — это тело в полном смысле слова. Но это та самая исходная позиция, против которой направлена вся аргументация локайты. *Тело, говорят они, есть результат некоей особой трансформации элементов материи. Отсюда следует, что оно существует в полном смысле слова лишь до тех пор, пока не нарушено это трансформированное состояние материальных элементов. Что же представляет собой смерть с этой точки зрения? Она просто означает начало процесса распада той особой трансформации элементов материи, в результате которой образовалось тело. Этот распад — дезинтеграция, или разложение, — в конечном счете имеет своим результатом возвращение элементов материи к тому первоначальному состоянию, в котором они находились перед трансформацией. А если это так, то труп совсем не то же самое, что тело; он — полная противоположность телу, или, точнее, начало возникновения этой противоположности.*

А отсюда следует, что нет ничего более естественного, чем отсутствие сознания у трупа. Очевидность отсутствия сознания у трупа действительно служит доказательством того, что хотят доказать локайтики, а именно что сознание есть продукт специфической трансформации материи, которая уничтожается с наступлением того, что мы называем смертью.

Таким образом, суть проблемы совсем в другом. Она касается возможности появления такой удивительной формы трансформации материи, в результате которой образовался живой организм. Это не означает неприменимости логических категорий универсальной одновременности присутствия и отсутствия тела и сознания, которыми оперируют противники локайты в своей оценке ее теорий. Но эти категории смогут быть применены только после того, как будет правильно сформулирована позиция локайты.

А среди противников локайты нет ни одного, кто способен сделать это. Все попытки в лучшем случае выглядят как пародия или карикатура на взгляды локайты. Так обстоит дело и у Шанкары, и у Джаянты Бхатты, и у Гуна-

ратны, когда они заявляют, что пример с трупом категорически опровергает точку зрения локаятиков. При этом они тенденциозно опускают тот факт, что локаятики вообще не говорят ни о каком трупе, а говорят о живом организме. И труп, и живой организм — как и все в природе — без сомнения, состоят из материи. Но, по мнению локаят, отличительной чертой организма является особая, специфическая трансформация материи. Детали этого процесса трансформации, конечно, неизвестны нашим древним локаятикам. Но это не означает, что они непознаваемы. Они становятся все более и более известными по мере прогресса современной науки:

«Экспериментальные работы в области фармакологии и нейрофизиологии выявляют физико-химическую основу духовной деятельности — восприятия, воображения, памяти, мыслительных способностей, эрудиции, душевных болезней и т. п. Установлена связь между напряжением памяти и выделением протеина в мозгу; известно также, что молекула ретинала в глазу (моллюска, членистоногого, позвоночного) под влиянием кванта света меняет форму и приводит в действие механизм зрения. Мышление человека есть активность, энергия материи организма... Мы используем здесь слово «мышление» для определения материальной силы, возникшей в определенной среде, обусловленной этой средой и в свою очередь влияющей на окружающую среду. Это активность или энергия человеческого организма, способность воспринимать и реагировать, оценивать и действовать целенаправленно, стремиться к обновлению и связывать явления между собой. Мышление не прикреплено и не ограничено механизмом мозга, глаз, мускулов, сердца, внутренних органов или голоса. Человеческий организм действует как единое целое, пользуясь всеми органами; все одинаково важно, всякое повреждение отдельного органа вредит мышлению. Мышление — это общее телесное восприятие других тел и опосредованная реакция на них, способность общения и кооперации с другими человеческими телами, особями, способность защищать и хранить личные и социальные духовные ценности»³¹.

Автор вышесказанного не представитель локаят, а современный философ, проф. Гарвард Л. Парсонс. Он суммирует данные современной науки в основном из области тех

³¹ Parsons—in: СССР. 92—93.

же проблем, которыми занимались локайтики. Приведенная цитата имеет прямое отношение к предмету нашего обсуждения, поскольку глубокие знания, достигнутые современной наукой в области духовной жизни и сознания, предполагают возникновение теоретической позиции, блестящими представителями которой были наши локайтики. Вот какова эта позиция по определению Парсонса: «Мышление — это деятельность (активность, энергия) живой материи, т. е. *материи, особым образом организованной*»³². Локайтики стоят на точно такой же теоретической позиции, хотя их знания в области материи и «материи, особым образом организованной» весьма ограничены. В современных им исторических условиях и нельзя было ожидать другого уровня знаний. И тем не менее самое удивительное, что они не позволили своему незнанию превращаться в фетиш. Они не называли мышление душой, временно пребывающей в теле и наделяющей это тело сознанием. Им наиболее важной представлялась проблема возникновения живого тела из неживой материи, т. е. возникновение тела, наделенного сознанием, из элементов материи, сознанием не обладающих.

Создается впечатление, что среди противников локаиты только один Гунаратна это понимал. Вследствие этого он пытался опровергнуть самую концепцию существования особой формы трансформации элементов материи в живой организм, наделенный сознанием. Однако, поскольку всякая защита суеверия против науки обречена на провал, большая часть его аргументации на эту тему наивна и неубедительна, несмотря на всю его очевидную педантичность и изощренность.

Мы не станем пытаться делать точный перевод его яркого сочинения, а дадим в вольном пересказе только основную аргументацию (см. ТРД 144—146).

Главным положением философии локаиты, говорит Гунаратна, является мысль, что тело всего лишь специальная форма трансформации таких материальных элементов, как земля и пр., точно так же как алкогольный напиток — всего лишь особая форма трансформации его ингредиентов. Согласно этой точке зрения, данная специальная трансформация не сохраняется после смерти, а это означает, что мертвое тело уже нечто иное по сравнению с тем, что мы называем телом. А отсюда локайтики не без основания

³² Ibid., 96.

заявляют, что очевидное отсутствие сознания у трупа вряд ли может иметь значение для опровержения их теории.

Против этого Гунаратна выдвигает два главных аргумента.

Во-первых, локаятики не в состоянии доказать, что труп в принципе отличается от нашего тела, на том основании, что некоторые ингредиенты, необходимые для создания живого тела, — такие, как воздух или огонь, — у трупа отсутствуют.

Во-вторых, с позиций самих локаятиков нельзя дать разумного объяснения особой форме трансформации элементов материи, которая, как предполагается, определяет появление сознания в теле.

По учению локаятиков, ингредиентами живого тела служат четыре элемента материи. И потому одним из способов доказательства кардинального различия между живым телом и трупом является утверждение, что в трупе ряд этих ингредиентов отсутствует. Гунаратна предполагает, что с точки зрения локаятых таким отсутствующим элементом будет либо огонь, либо воздух, а может быть, то и другое вместе. Предположение это основано на наблюдениях, что живое тело отличается от трупа тем, что для первого характерно дыхание (воздух) и определенная температура тела (огонь), в то время как у трупа то и другое явно отсутствует. Кроме того, в древнеиндийской философии вообще есть тенденция отождествлять жизненное начало с дыханием, или воздухом³³. В соответствии с этим Гунаратна предполагает, что локаятики рассуждали следующим образом:

1) отсутствие сознания у трупа в конечном счете объясняется отсутствием воздуха (дыхания = *праны*),

2) это можно объяснить и отсутствием огня (тепла = температуры) в теле.

Но коль скоро локаятики в конечном итоге оказались в плену таких глупых утверждений, то Гунаратне ничего не стоит их опровергнуть. И потому он, как и в первом случае, выдвигает ряд тщательно продуманных аргументов.

Во-первых, отсутствие воздуха у трупа доказать невозможно, ибо наблюдения показывают, что все предметы, имеющие отверстия, содержат внутри воздух, а совершен-

³³ Frauwallner I 41.

но очевидно, что и у трупа имеется много отверстий, таких, как ухо, нос, рот и т. п.

Во-вторых, даже если допустить, что отсутствие воздуха у трупа в конечном счете объясняет отсутствие у него сознания, то самый простой путь возвратить сознание — это добавить немного воздуха, хотя бы при помощи веера.

В-третьих, говорит Гунаратна, под отсутствием воздуха у трупа локаятики имеют в виду отсутствие респирации, или дыхания в его древнем значении жизненного начала (*прана* = жизнь). Но утверждать это можно, только исходя из допущения, что настоящей причиной появления сознания в живом теле является это самое дыхание. Однако какую бы то ни было причинную связь между дыханием и сознанием установить невозможно. Наоборот, можно часто видеть, как умирающий хватается воздухом ртом или глубоко дышит, но, несмотря на такое бурное дыхание, сознание его гаснет. Еще пример. В практике йогов можно достичь такой ступени, когда осуществляется полный контроль над дыханием, так что можно существовать вообще без дыхания. И тем не менее сознание не только не испытывает отрицательного воздействия такого подавления дыхания, а именно благодаря ему достигает высшего совершенства. Это доказывает, что дыхание не является первопричиной сознания. Разделавшись, таким образом, с возможным утверждением, что исчезновение сознания у трупа надо объяснять отсутствием воздуха, Гунаратна одновременно разделяется и с другим возможным объяснением, а именно с тем, что все дело в отсутствии у трупа огня. Если это действительно так, говорит Гунаратна, то самый простой способ возвратить трупу сознание — это поджечь его.

Но вот вопрос: в состоянии ли эти аргументы действительно опровергнуть позицию локайты? Ответ на него очень прост. Все эти аргументы в лучшем случае опровергают только грубую карикатуру на позицию локайты. Это важный вопрос, ибо он показывает, что как только перед противником материализма встает задача опровержения материалистической точки зрения, то сразу же обнаруживается склонность к передергиванию фактов.

Из всего, что мы знаем о локайте, явствует, что ее представители защищают свои взгляды вовсе не с той очевидной наивностью, которую им приписывает Гунаратна. Они просто не могут заявлять, что живое тело, наделенное сознанием, есть продукт какой-то неопишуемой смеси из

земли, воды, огня и воздуха и что отсутствие у трупа одного из этих элементов — например, воздуха или огня — можно компенсировать произвольным механическим добавлением недостающего элемента: добавить воздух, обмахивая труп веером, или огонь, сжигая его.

Как бы туманны ни были наши знания о философии локаятиков, бесспорно одно. У них нет речи о какой-то свободной комбинации элементов материи, результатом которой явился живой организм, обладающий сознанием. У них идет речь о *необычной форме организации материи*, в результате которой возникает совершенно особое, никогда раньше не существовавшее ни в виде изолированных элементов материи, ни в виде беспорядочного смешения их; это нечто особое и есть сознание. Решающим доказательством является пример с *мада-шакти*, или опьяняющей силой, — пример, неизменно приводимый для иллюстрации их теории как в выступлениях их подпаторевших противников, так и в достоверно народных стихах, которые, однако, им приписываются. Им и их противникам, очевидно, хорошо известно, что произвольно смешанные ингредиенты алкогольных напитков не способствуют выделению опьяняющей силы. Необычная форма их трансформации, техника которой известна пивоварам и винокурам, — вот о чем всегда говорят локаятики и в свете чего следует понимать их теорию происхождения сознания.

Приведенная нами аргументация Гупаратны против локаятиков все это полностью игнорирует, и потому ее следует оценивать всего лишь как наивное опровержение воображаемой наивной позиции, которая вовсе не является позицией локаятиков. Гупаратна, будучи тонким логиком, вероятно, сам понимает это, ибо в конце этой своей очевидно наивной аргументации он явно хочет произвести впечатление и пускается в схоластические рассуждения, цель которых доказать, что сама концепция удивительной формы трансформации элементов материи не согласуется с основной позицией локаятиков.

Он утверждает, что простые элементы материи не могут быть первопричиной сознания. Подобный взгляд основывается на двух допущениях: 1) истинная природа сознания в том, что оно продукт элементов материи, и 2) истинная природа элементов материи в том, что они приводят к возникновению сознания. Если принять эти два положения, то придется вообразить себе, что сознание присутствует во всем, т. е. настолько же в человеческом теле, насколько и

в глиняном горшке, потому что в качестве причины элементы материи одинаковы повсюду.

Каков точный смысл этого рассуждения?

С точки зрения локайаты реальны только материальные элементы, и они — первопричина всего в мире. Однако, будучи первопричиной самых различных вещей в мире, материальные элементы *в качестве собственно таковых* повсюду одни и те же. Допущение, что горшок состоит из тех же элементов материи, которые составляют человеческое тело, не дает разумного объяснения отсутствия сознания в горшке и присутствия его в человеческом теле, поскольку предполагается, что сознание по самой природе своей является продуктом исключительно материальных элементов, а суть материальных элементов в том, чтобы продуцировать сознание.

Гунаратна говорит, что в свою защиту, против его аргументации, локайатики могут сказать только одно: по их теории, вовсе не любая и каждая трансформация элементов материи приводит к возникновению сознания. Эта теория несостоятельна, говорит Гунаратна, поскольку тут нет разумного объяснения с позиции локайаты, что это за необычная форма трансформации материальных элементов. Локайатики, возможно, могут предложить три, и только три, мыслимых объяснения:

1. Первопричиной такой необычной формы трансформации выступают исключительно материальные элементы, такие, как земля и т. п.

2. Трансформация объясняется неким добавочным фактором, т. е. ее вызывает нечто дополнительное к элементам материи.

3. У нее вообще нет причины.

Однако, утверждает Гунаратна, ни одна из этих трех возможностей не согласуется с позицией локайаты.

Первая из них вообще абсурдна, ибо если сами материальные элементы адекватны их необычной форме трансформации в живой организм, то такую трансформацию следует ожидать повсюду, где только имеются эти элементы. Например, в глиняном горшке присутствуют все элементы — земля, вода, воздух и огонь. Что же мешает тогда горшку быть живым организмом, наделенным сознанием?

Против этого локайатики могут возразить, что хотя материальные элементы сами по себе являются причиной необычной формы обсуждаемой трансформации, однако

совсем нетрудно логически допустить наряду с этим некую вспомогательную причину (*сахакари-карана*) — скажем, их особое соотношение, определяющее эту трансформацию. Допустить такую причину логически возможно. Так, хотя огонь служит фактической причиной дыма, дым не присутствует в раскаленном железном шаре, несмотря на присутствие в нем огня. Чтобы вызвать дым, огню также нужна вспомогательная причина, например контакт с сырыми дровами.

Однако, возражает Гунаратна, у локаятиков нет оснований для защиты себя этим способом. Что, по их мнению, может оправдать эту вспомогательную причину? Предполагается ли она существующей вне материи и над ней или же является самой материей? Согласно позиции локаяты, обе стороны этой альтернативы невозможны. Если допустить, что вспомогательная причина вызвана чем-то еще помимо материи, то это будет равносильно отказу от позиции локаяты, признающей реальной лишь материю. Другая возможность утверждает, что эта вспомогательная причина вызвана природой, присущей самой материи. Но, приняв это, чем можно объяснить якобы необычный переход материи в живой организм, обнаруживаемый *лишь* в определенных случаях?

Гунаратна, таким образом, надеется опровергнуть первое из трех возможных объяснений необычного перехода материи в живой организм. Затем он показывает, что остальные два возможных объяснения этого на самом деле еще хуже с точки зрения локаяты.

Так, второе из этих объяснений заключается в том, что необычная форма трансформации материи обязана своим существованием какому-то дополнительному фактору, то есть чему-то, существующему вне материи. Но это лишь простой отказ от основного положения локаяты, что только материя реальна. Третий и последний способ защиты локаяты, возражает Гунаратна, заключается в допущении, что особая трансформация материи вообще не следствие какой-нибудь причины, а всего лишь чисто случайный феномен. Но это не что иное, как абсурд. При отсутствии некой особой причины превращения материи в сознательный организм такая трансформация может происходить в равной мере как всегда, так и никогда. Она может происходить всегда, поскольку не требует какого-либо специального условия для своей реализации, а раз так, то никогда не может возникнуть потребность в каком-либо факторе,

объясняющем отсутствие трансформации. И опять-таки она может никогда не происходить, потому что какое-либо особое условие, вызывающее необходимость такой трансформации, нигде нельзя найти.

Это считается наиболее решительным опровержением позиции локайты Гунаратной. Он позволяет материалистам воспользоваться тремя возможными способами защиты их собственного взгляда на необычную трансформацию материи в живой организм и показывает, что все они противоречат самому же материализму.

И все же в силе остается вопрос, насколько в действительности его изощренные аргументы пригодны для опровержения позиции локайты? Из трех возможных способов самозащиты, приписываемых им локайте, два последних, безусловно, бьют мимо цели, ибо абсурдно воображать, чтобы, согласно материалистам, специфическая трансформация материи обязана чему-то вообще *вне самой материи*, равно как абсурдно предположить, что эта трансформация *ничем* не обусловлена. Следовательно, до тех пор пока Гунаратна ограничивается доказательством бесплодности этих двух объяснений, его полемика против локайтиков недействительна. Что действительно уместно, так это его попытка доказать, что не может существовать приемлемого объяснения этой необычной трансформации материи, не опирающегося на предположение, что лишь материя реальна.

Какова же логическая цепность этой попытки?

Предположение, что лишь материя реальна, спорит Гунаратна, не может объяснить необычную форму трансформации самой материи, потому что, с точки зрения материалиста, материя существует повсюду, в то время как утверждаемая трансформация обнаруживается лишь в определенных ограниченных случаях. В соответствии с индийским способом изложения вопроса локайтики, следовательно, могут лишь возразить, что хотя материя и является причиной сознания, но для фактического возникновения этого сознания лишь в определенных конкретных случаях материя нуждается также в определенной вспомогательной причине. Однако, возражает Гунаратна, как объяснить эту вспомогательную причину? Сверхматериальна она или присуща самой материи? Обе эти вероятности противоречат предположению материалиста. Если вспомогательная причина рассматривается как что-то иное, нежели материя, локайтики обязаны отказаться от их собственной позиции,

согласно которой только материя реальна. В индийской терминологии это известно как *таттвантара*, то есть допущение принципа иного, чем свой собственный. Если, напротив, вспомогательная причина рассматривается как присущая самой материи, следует допустить, что там, где существует материя, существует и вспомогательная причина ее необычной формы трансформации, а значит, и сама эта трансформация.

Достаточен ли этот аргумент для полного и окончательного опровержения материалистической точки зрения на происхождение сознания? Или он только указывает на тенденцию втиснуть материалистическую точку зрения в русло окостеневших формальных категорий и таким образом свести на нет ее реальную значимость?

Действительная сущность данной полемики состоит вот в чем: поскольку материалисты признают материю единственной реальностью, то тем самым перед ними якобы логически закрывается возможность допустить даже законы движения материи, ибо это означало бы допущение чего-то, существующего вне материи. Однако это было бы критикой некой воображаемой позиции, но не материализма. Ибо материализм отнюдь не означает, что поскольку законы движения материи по необходимости отличны от чистого принципа материи самой по себе, то признание их должно сопровождаться ревизией или отказом от основ материализма. Ведь потребовались века научных исследований, чтобы прийти к пониманию природы материи и законов ее движения. И тем не менее материализм всегда был стимулом теоретических поисков для понимания материи наряду с законами ее движения.

Так как мы обсуждаем здесь не материализм вообще, а материализм в той его форме, в которой он представлен локаятой, наш первый вопрос заключается в следующем: есть ли что сказать им о законах движения материи — т. е. законах, согласно которым материя трансформируется в бесконечное множество предметов природы? Если есть, то нашим следующим вопросом будет: обязывает ли это их логически допустить что-либо несоответствующее их основному постулату, что материя есть высшая реальность?

Начиная со времен Упанишад (ШУ I 2), индийская литература — как философская, так и нефилософская — постоянно обращается к учению, называемому *свабхава-вада*, что буквально означает «учение о внутренней природе»

и переводится Хириянпой просто как «натурализм»³⁴. Однако его наиболее точным современным эквивалентом является «теория законов природы», каким бы рудиментарным ни было ее понимание в древней Индии. В этом своем качестве *свабхава-вада* находится в глубокой конфронтации с двумя другими теориями, а именно с теорией о сверхъестественном создателе (*ишвара-вада*) и чистым акцидентализмом (*ядриччха-вада*) — первая объясняет все естественные явления с позиций божественной воли, а вторая считает их чисто случайными. Вместе с акцидентализмом *свабхава-вада* также отвергает идею сверхъестественной причинности. «Обе доктрины единодушны в отрицании идеи, что природа пестит на себе печать стоящей за ней божественной силы или идею существования какого-то трансцендентального существа, которое контролирует ее или заключено в ней. Ни одна из школ также не ищет никакого сверхъестественного одобрения своих взглядов»³⁵. Тем не менее нельзя упускать из виду основное различие между акцидентализмом и *свабхава-вадой*: «В то время как одно утверждает, что мир есть хаос, и приписывает всякий наблюдаемый в нем порядок чистой случайности, второе признает, что «предметы таковы, какими делает их собственная природа». В то время как первое отрицает причинность вообще, второе признает ее универсальность, но только сводит все изменения к самому предмету, которому они принадлежат. ...Отсюда, согласно *свабхава-ваде*, мы живем не в хаотичном мире: в нем лишь нет внешнего по отношению к нему принципа, им руководящего. Он самодетерминирован, а не беспричинен»³⁶.

Некоторые из философов, отвергающие теорию *свабхавы*, хотят сначала объяснить ее основной смысл. Шанкара в комментарии на «Шветашватара-упанишаду» (I 2) говорит: «Под *свабхавой* подразумевают внутреннюю силу, заключенную в каждой форме материи, силу, подобную жару, излучаемому огнем». Согласно Шанкарананде, «*свабхава* означает внутреннюю природу — т. е. единственную причинную эффективность — каждой формы материи. Например: горение в случае с огнем, текучесть в случае с водой» (Дипика I 2). Амалананда Сарасвати говорит: «*Свабхава* есть то, что существует столько же, сколько и

³⁴ Hiriyanna 103.

³⁵ Ibid., 104.

³⁶ Ibid., 103—104.

предметы, например дыхание и т. д. в примере с живыми организмами» (Калпатару II 1. 33). Сам Гунаратна хочет быть более точным: «Под *свабхавой* подразумевается превращение объектов согласно их внутренней природе. Все, что существует, приходит к существованию из-за действия *свабхавы*. Так, например, земля превращается в глиняный кувшин, а не в ткань и т. д. ...Из нитей опять-таки делается ткань, а не глиняная посуда и т. д. Такая закономерность не может быть объяснена без действия *свабхавы*... Следовательно, все в конечном счете рассматривается как происшедшее благодаря *свабхаве*» (ТРД 13). Существует несколько достоверно народных стихов, защищающих такой взгляд. Например:

Кто делает шип острым?

А зверей и птиц такими разными?

Все это происходит от *свабхавы*.

Ничье желанье их не образует; что за польза от желанья?

Или:

Шипы финиковой пальмы остры,

Некоторые из них прямы, другие изогнуты,
но ее плоды круглы.

Скажи нам: кто придал всему этому форму?

Несомненно, такие стихи широко использовались как сатира на теорию божественной воли. Однако, отвергая божественную волю, то что они действительно нащупывают, так это принцип законов природы, выражающих внутреннюю природу или внутреннюю причинную эффективность самой материи.

Но кто эти люди, которые таким образом стараются постигнуть концепцию законов природы? В «Махабхарате» (Шанти-парва ССXXXII 19) говорится, что это те же самые люди, которые считают, что конечной реальностью являются только элементы (*бхугы*), *свабхавам бхугачинтаках*. Иными словами, это означает, что откровенные материалисты — известные как локаятики и чарваки — представители теории естественных законов. Следуя традиции, запечатленной в «Махабхарате», сравнительно поздняя индийская литература часто приписывает теорию *свабхавы* локаяте.

Так, комментируя «Брихат-самхиту», Бхатта Утпала говорит: «Другие, то есть локаятики, утверждают, что причиной мира является *свабхава*. От *свабхавы* происходит многообразие предметов мира, и из-за *свабхавы* они в ито-

ге разрушаются»³⁷. «Согласно точке зрения чарваков, *свабхава* сама по себе является причиной», — замечает Агничит Пурушоттама³⁸. Мадхавачарья подводит итог этой традиции, описывая взгляды локаяты следующим образом:

«Но оппонент возразит, что, если вы не допустите существование невидимой или сверхэмпирической силы (*адришта*), многообразие мира было бы просто случайным. На это локаята отвечает: это неверно, потому что причина многообразия предметов мира также объясняется *свабхавой*. Как сказано:

Огонь горяч, вода холодна, воздух при прикосновении нейтрален.

Но кем создано все это многообразие?

Все это из-за *свабхавы* (СДС 4).

Из-за подобных примеров для современных ученых стало обычной практикой рассматривать *свабхава-ваду* как теорию прежде всего локаяты. Как отмечал Гопинатх Кавирадж, «ранние представители крайней формы *свабхава-вады*, видимо, представляли собой слой свободомыслящих в древней Индии. Первоначально их именовали локаятиками, но постепенно они приобрели более широкую известность как чарваки. Откровенный материализм, отсутствие веры в невидимое и уважения к власти, бескомпромиссный рационализм, или, более точно, казуистика (*витанда*), — вот что их характеризовало вначале»³⁹.

Здесь не место обсуждать, насколько правомерно путать рационализм локаяты с казуистикой (*витандой*). Нет у нас здесь также места заняться чрезвычайно интересным вопросом, касающимся возможной связи санкхьи и ньяявайшешики с той же теорией *свабхавы*. В данной дискуссии нас особенно интересуют два главных момента.

Во-первых, теория *свабхавы* в основе своей означает теорию законов природы или, более точно, раннее предвидение этих законов — первые попытки древних философов их постичь.

Во-вторых, именно на основании этой теории локаятики хотят объяснить происхождение бесконечного разнообразия вещей в природе из *бхут*, т. е. из материи, понимаемой ими как четыре вещественных элемента.

³⁷ Цит.: K a v i r a j (Ed.)—in: SBS II 95 n.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibid., 95.

Помня об этих моментах, мы можем вернуться к основному обсуждаемому нами вопросу, а именно уместности главного аргумента Гунаратны при опровержении им взгляда локаятиков на сознание.

Согласно локайте, сознание — результат необычной формы трансформации материи. Но что объясняет эту трансформацию? Из того, что мы только что обсудили, явно следует, что, с точки зрения локайты, подобно всем трансформациям материи, эта необычная форма трансформации также вызывается *свабхавой*, или естественными законами. Необыкновенно же в ней появление чего-то качественно нового, а именно феномена сознания. Будучи необыкновенным, этот феномен вовсе не загадочен в смысле отклонения от общего образца трансформации материи в соответствии с законами природы.

Такова позиция локайты. Если, следовательно, нормы индийской логики обязывают их использовать термин «вспомогательная причина», или *сахакари-карана*, объясняющий необычную трансформацию, эта вспомогательная причина, с их точки зрения, есть не что иное, как *свабхава*, или законы природы.

Однако, возражает Гунаратна, само признание вспомогательной причины фатально для материалиста, ибо материалист обязан говорить о чистой материи как о единственной причине сознания.

Гунаратна навязывает материалисту позицию, согласно которой от него ожидается принятие исключительной реальности материи самой по себе — т. е. чрезвычайно ограниченного принципа чистой материи, или материи в абсолютном смысле, — так что для него становится нелогичным даже говорить о законах движения материи, или о законах природы. Очевидно, что ни современные материалисты, ни такие их древние предшественники, как локайтики, не обязаны подчиняться такому абсурдному пониманию материалистической позиции. Они не могут поддерживать фикцию материализма, отвечающую пониманию Гунаратной материалистической позиции; они поддерживают то, что является материализмом с точки зрения самих материалистов.

Однако, с точки зрения Гунаратны, если современный материалист говорит о материи, равно как и о законах движения материи, он не может больше придерживаться своего основного утверждения, что ничто, кроме материи, не является конечной реальностью. Подобным же образом

локаятики не могут говорить о *бхутах* так же, как о *свабхаве*. В индийской терминологии это означает, как уже упоминалось, признание *таттвантары* — то есть признание принципа, чуждого своей собственной философии.

Предполагается, что это решающий аргумент против локаяты. Но если это так, то какова же подлинная ценность этого аргумента? Ведь обвинение в признании *таттвантары* уместно лишь тогда, когда признаваемый принцип очевидно противоречит основам этой философии, как получилось бы, например, в случае признания локаятиками существования бесплотного духа либо индийскими идеалистами (такими, как Дигнага или Дхармакирти) реальности нормального опыта и разума. Но обвинение в признании *таттвантары* совершенно неуместно там, где признаваемый принцип полностью соответствует основным положениям философии, и наоборот, непризнание его было бы серьезным логическим пробелом, как это и явствует из примера с признанием локаятиками законов природы или с отрицанием Нагарджуной и Шанкарой нормального опыта и разума.

Короче говоря, признание *свабхавы* локаятиками, совсем не будучи слабым местом в их философии, свидетельствует о ее внутренней последовательности, потому что без этого необычная трансформация материи в живой организм оставалась бы загадкой в их философии.

7. МАТЕРИЯ И СОЗНАНИЕ: СОВРЕМЕННЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Учитывая историческую среду, в которой возникла индийская философия, вклад ее в проблему отношения материи к сознанию очень важен. В то же время было бы ошибкой не увидеть очень характерную ограниченность точки зрения на сознание, которую материализм локаяты практически разделяет со всеми домарксовыми формами материализма. После того как с проблемы сознания было сорвано покрывало мистицизма, после установления того факта, что сознание — всего лишь естественное явление, в конечном итоге уходящее корнями в материю, материалистам оставалось проделать еще очень большую работу, чтобы понять специфический характер природы, изменения и функции сознания в той форме, в которой оно выступает у человека, т. е. в результате долгого периода эволюции. Человеческое сознание не есть что-то, дарованное

человеку раз и навсегда. Его нельзя назвать статическим явлением, оно само ввергнуто в процесс изменения и развития в самых неожиданных и разнообразных направлениях. Этот аспект сознания непременно должен входить в общее понимание проблемы, включая происхождение, иначе общее понимание будет неадекватным и появится угроза создания нового фетиша из сознания или угроза победы идеалистического мировоззрения, согласно которому сознание есть уникальное явление, детерминирующее весь ход истории человечества. Таким неадекватным материалистическим пониманием сознания и определяется разрыв между марксистским материализмом и иными формами домарковского материализма. Мы останавливаемся на этом исключительно для того, чтобы показать, каким образом революционный *потенциал*, содержащийся в материализме локаяты, *реализуется* в современном научном материализме, известном как марксизм по имени его основоположника.

Мы осветим здесь главным образом два аспекта марксистской концепции сознания, преследуя в основном одну цель: проследить, как, преодолевая специфические ограниченности домарковского материализма, марксизм приводит материализм к качественно новому уровню. Во-первых, происхождение сознания из материи правильно понимается лишь тогда, когда принимаются во внимание базисные условия жизни, определяющие сознание. Во-вторых, происхождение сознания из материи может быть ложно понято, если не учитывается, что сознание, возникая из материи, само затем превращается в активную творческую силу. Эта активная роль сознания упускалась из виду материалистами до Маркса, и посему привилегия разработки этой проблемы была предоставлена идеалистам, которые стремились и стремятся превратить ее в культ чистого сознания.

Первый из двух названных аспектов достаточно подробно рассмотрен Марксом и Энгельсом уже в одном из ранних изложений ими своего учения — в «Немецкой идеологии»⁴⁰.

Там показано, что концепция происхождения сознания из материи включает в себя гораздо больше, нежели решение вопроса на онтологическом уровне о том, что материя, не обладающая сознанием, трансформируется в человеческое тело, где обретает сознание. Эта концепция, кроме

⁴⁰ См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 37.

того, открывает новые горизонты для правильного понимания истории человечества. Этим новым пониманием истории и определяется решающая победа материализма над идеализмом. Как говорит Ф. Энгельс: «Тем самым идеализм был изгнан из своего последнего убежища, из понимания истории, было дано материалистическое понимание истории и был найден путь для объяснения сознания людей из их бытия вместо прежнего объяснения бытия из их сознания»⁴¹.

То, что нам известно о локайте, позволяет понять и второй аспект серьезной ограниченности в ее концепции сознания (общей для всех видов домарксового материализма) — неумение понять активную роль сознания. Факт, что сознание индивида в основном определяется материальными условиями его жизни, не означает, что такое сознание есть лишь неодухотворенный продукт этих условий, — продукт, лишенный способности обратного влияния на них (либо изменяя эти условия, либо направляя их по новому пути развития). Сознание, будучи производным от материи, одновременно и влияет на материю, приобретает таким образом качества созидательной силы. Разум не является лишь пассивным органом, отражающим природу. Он в то же время и *участвует* в природе: определяет ее форму, создает ее или — используя лексические клише — учит человека побеждать природу (иногда сравнительно медленно, а временами революционно-стремительно, поскольку то и другое определяется в конечном счете степенью зрелости объективных материальных условий, так как только они, и они одни, могут обеспечить победу человека над природой). Итак, сознание играет и созидательную роль. Дело лишь в том, что сознание — не единственная созидательная сила, как полагают идеалисты. Сознание является созидательной силой в том смысле, что оно обладает способностью извлекать мощь и силу из глубин сознания и направлять (проецировать) то и другое на природу и ее законы. Такое новое — диалектическое — понимание взаимодействия материи и сознания является плодом глубокого осознания того факта, что истина есть нечто целое, состоящее из органического единства человека и природы; и, следовательно, господство человека над природой, где сознанию отведена такая важная роль, следует понимать в контексте самой природы. «Итак, на каждом шагу факты

⁴¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 22.

напоминают нам о том, — пишет Ф. Энгельс, — что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять»⁴².

И еще одно заключительное замечание. Выше уже говорилось, до какой степени трагично — с философской точки зрения — было игнорирование домарксовыми материалистами упомянутой активной роли сознания, что сводило материализм к пассивному взгляду на материю, или природу. Как говорил К. Маркс в первом тезисе о Фейербахе: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁴³.

Мы уже имели возможность проследить, что происходит с сознанием, когда его активная сторона целиком оставляется на усмотрение идеалистов, по-своему решающих эту проблему. Трактовка ими сознания принимает поистине гипертрофированные формы его обожествления, когда оно выступает с нелепым требованием быть признанным единственно существующей реальностью. В противовес такому несоответствующему действительности прославлению сознания в идеалистической философии признание активной роли сознания в материализме марксизма прослеживается в принципиально новом подходе к философии и философам: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

⁴² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 153—154.

⁴³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

Часть IV

СМЕЖНЫЕ ВОПРОСЫ

Глава 9

ИЗМЕНЕНИЕ И ПОСТОЯНСТВО: ДИАЛЕКТИКА

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Ранее мы не касались одной из важнейших черт дискуссии индийских философов о существовании души. Большая часть полемики сторонников теории души направлена не против представителей школы локаяты, а против буддистов, которые тоже отрицали существование души и взгляды которых по этому вопросу известны как доктрина *анатма-вада*, доктрина об отрицании души как субстанции. Но буддийское основание отрицания души отличается от аргументации представителей школы локаяты. Буддисты не увлекались доказательством первичности материи по отношению к сознанию, однако они стремились доказать, что душа — лишь вымысел, с помощью которого метафизики обманывают как самих себя, так и других. Причина этого, по мнению буддистов, в том, что не существует неизменной реальности. Наиболее существенным моментом для них является бесконечное изменение, или вечный поток, — возникновение лишь для исчезновения. Поэтому даже не возникает вопроса о принятии какой бы то ни было концепции души, которая, по определению, является неизменной, или субстанциальной.

Таким образом, душа отрицается в индийской философии с двух разных философских позиций. Локаята не принимает концепцию души из материалистических соображений, буддийское отрицание души является следствием их диалектических воззрений.

Без сомнения, оба этих взгляда — материалистический и диалектический — полностью сходятся на отрицании души. Однако в индийской философии оба направления существуют независимо и не образуют материалистическую диалектику, или диалектический материализм, как происходит в философии Маркса и Энгельса. Такое слияние, или же, что более точно, философское завершение

одного в другом, разумеется, возможно лишь на основе глубокого развития и обогащения как материализма, так и диалектики. Однако развитие материалистической диалектики в древней и средневековой философии, такой, как философия Индии, в частности, было исторически преждевременно. Одна из важнейших причин этого вскрыта Энгельсом, говорившим, что философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Развитию философии в современный период, в частности, способствует развитие естественных наук и производства. Решительный шаг к материалистической диалектике может быть сделан лишь тогда, когда эмпирические естественные науки предоставляют философии достаточно фактов, оправдывающих этот шаг, — таких, как открытие клетки, превращение энергии, теория биологической эволюции¹. Не располагая ими, философия «замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но немало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло»².

Никто из традиционных индийских философов — ни материалисты, ни представители диалектического мировоззрения — не использовал передовые достижения эмпирических естественных наук, поэтому решительный шаг к материалистической диалектике был невозможен. Тем не менее индийские философы смогли выдвинуть много блестящих идей и предвосхитить многие более поздние открытия. Мы уже имели возможность познакомиться с этим. Теперь рассмотрим это явление на примере представителей диалектического направления³. Действительно, буддийское отрицание души, как часть их теории о всеобщем (мировом) потоке, является прогрессивной чертой древней индийской философии. Вот что говорит об этом Рис-Дэвидс:

«Отрицание души отличает буддизм от остальных религиозных систем Индии. Полная изоляция от всех других религиозных систем, существующих в мире, в которой находится буддизм в этом отношении, явно свидетельствует

¹ См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.

² Там же, с. 315.

³ Ф. Энгельс в «Диалектике природы» говорит о высоком уровне развития диалектического мышления буддистов и греков.

о решительном характере и оригинальности этого отступления от общей нормы. Тот факт, что европейским ученым, которые все еще находятся под властью анимистических предрассудков, трудно высоко оценить и даже понять эту доктрину, позволяет нам осознать, как трудно было ее автору сделать такой решительный и так далеко идущий шаг в религии и философии на такой ранней стадии развития истории человеческой мысли»⁴.

2. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: САНХЬЯ И БУДДИЗМ

До сих пор в связи с диалектическими воззрениями мы упоминали только буддистов, так как в основном они являются носителями этих взглядов. Но это не значит, что они были единственными представителями того направления в индийской философии. Не означает это и того, что на протяжении длительной истории существования буддизма как религии и философии они неизменно и с одинаковым убеждением разделяли этот взгляд. И за пределами четко ограниченного круга буддистов существовали другие тенденции воспринимать мир в его постоянном изменении, как бесконечно возникающий и исчезающий. Но эти тенденции не имели такого влияния на развитие индийской философской мысли, как буддийская теория универсального потока. С другой стороны, даже и у буддистов история развития этой теории сложна и запутанна. Тем не менее даже те буддисты, которые хотели в действительности пренебречь этой теорией, были вынуждены прикрываться тем, что они якобы разрабатывают новую ее интерпретацию. Прямой формальный отказ от этого взгляда оказывается практически невозможным, несовместимым с провозглашением принятия основ учения Будды — настолько важным являлась релевантность этой теории к буддизму.

На современной стадии изучения невозможно разработать полную историю развития диалектических воззрений в индийской философии. О диалектических воззрениях философских школ вне круга буддистов мы имеем лишь не отчетливое и слабое представление, но даже и эти школы носят следы чуждых идей. С другой стороны, в среде самого буддизма злоклучения диалектических воззрений связаны с переосознанием их в различных его школах. Боль-

⁴ Rhys Davids DB II 242—243.

шинство работ этих школ утеряно, в то время как те, которые сохранились — главным образом в тибетских, монгольских и китайских переводах, — еще должны быть соответствующим образом истолкованы с точки зрения современных научных требований. Таким образом, несмотря на то, насколько важным для правильного понимания индийского философского наследия могло бы оказаться исследование истории диалектического мировоззрения, единственное, что мы можем попытаться сделать в этой работе, — это в лучшем случае дать краткий предварительный набросок некоторых его характерных черт, о которых мы имеем более или менее достоверные сведения.

Концепция всеобщего потока, как показал Ф. И. Щербатской⁵, имеет древнее происхождение. Она прослеживается еще в период, предшествующий появлению Будды. Нам еще предстоит узнать, как эта концепция была впервые предвосхищена в индийской философии и насколько она повлияла на идеи Будды. Вот лишь один из связанных с этим моментов, который достоин последующего исследования. Ф. И. Щербатской замечает: «В Индии мы встречаемся с двумя совершенно различными теориями Всеобщего Потока. Движение, представляющее мировой процесс, бывает либо непрерывным, либо прерывным, но при этом слитным. Последнее состоит из бесконечно большого числа дискретных мгновений, беспрерывно сменяющих друг друга. В первом случае явления не более чем волны, или флуктуации (*вритти*), выделяющиеся на фоне вечной всепроникающей неделимой материи (*прадхана*), которой они тождественны. Вселенная представляет собой непрерывное изменение (*паринама-вада*). Во втором случае материя не существует вообще, всплески энергии (*санскара-вада* = *сангхата-вада*) следуют один за другим, создавая иллюзию устойчивых явлений. Тогда весь мир — прерывистое движение. Первой точки зрения придерживается философия санкхья, вторая преобладает в буддизме. Таким образом, здесь мы сталкиваемся с ситуацией, небезызвестной исследователю истории философии, когда две противоборствующие философские системы явно исходят из одного и того же основного принципа»⁶.

Щербатской показывает, что в традиционной индийской философии Удаяна также ощущает противодействие, хотя

⁵ Stcherbatsky CCB 65 ff.

⁶ Ibid., 83 n.

и по-своему, со стороны в основном этих двух теорий всеобщего потока, а именно со стороны санкхьи и буддизма⁷.

Чтобы осмыслить это исторически, необходимо разъяснить один момент. Буддийская трактовка потока, на которую ссылается Щербатской, является в действительности одной из позднейших ее интерпретаций. Сам Будда исповедовал более примитивную теорию всеобщего непостоянства (*анитьята*), которая затем была превращена в теорию мгновенности (*кшаникатва*). Также и более поздняя трактовка в философии санкхьи в значительной степени отличается от ее первоначальной теории, в то время как Щербатской в приведенной выше цитате рассматривает главным образом лишь позднюю.

Напрашивается интересный вывод. Известно, что концепция вечного потока существенно изменилась в процессе исторического развития буддизма. Можно предположить, что она также могла измениться и в процессе развития философии санкхьи. При современном уровне изученности вопроса это до некоторой степени допущение. Однако, допуская, что есть некоторые основания для этого предположения, мы должны рассматривать изменение первоначальной санкхьи как катастрофу для наших представлений об истории диалектических воззрений в индийской философии.

Все же, согласно буддийской традиции, Будда находился под непосредственным влиянием санкхьи. В защиту этой трактовки выступают некоторые из современных ученых. Историческая возможность использования Буддой философии санкхьи не может быть просто отвергнута. Может ли в таком случае теория всеобщего потока, без которой совершенно немыслим первоначальный буддизм, служить свидетельством влияния философии санкхьи на теорию Будды? Или же Будда вырабатывает эту теорию сам, игнорируя модель санкхьи, которая была ему известна и под влиянием которой в других отношениях он находился. На данной стадии исследования однозначный ответ на этот вопрос невозможен. Однако, допуская правильность тезиса Щербатского о том, что 1) идея о всеобщем потоке родилась до Будды и что 2) в более поздней индийской философии мы встречаемся с двумя основными моделями этой идеи — в санкхье и в буддизме, — и допуская далее, что санкхья непосредственно повлияла на Будду, трудно пол-

⁷ Stcherbatsky BL I 83.

ностью отрицать наличие двух возможностей. Во-первых, могло существовать первичное ядро теории всеобщего потока, которое было развито санххей и буддизмом в различных направлениях. Во-вторых, теория всеобщего потока в санххее сама по себе составляет это исходное ядро и сама существенно повлияла на формирование взглядов Будды. Но Щербатской указывает на третью возможность, по которой буддийская теория является реакцией на концепцию санххьи:

«Следует далее отметить, что буддизм в своей доктрине всеобщего изменения придерживается предшествующей индийской философской мысли — философской системы санххья, которая также проповедовала идею о том, что все постоянно меняется. Близость этих двух философских систем уже давно была отмечена и обсуждалась европейскими учеными. Сами индийцы признают это, хотя они в то же время утвердились во мнении, что это скорее родство противоположности, нежели родство единства. Они называют обе системы радикальными, но противопоставляют одну другой, так как одна система утверждает, что все вечно, а вторая — что все мгновенно. По санххее, во всей действительности присутствуют лишь два абсолютных первоначала: дух и материя. Дух неподвижен, находится в вечно покоящемся состоянии. Материя, которая включает и весь наш аппарат познания, вечно находится в движении и изменяется. Взаимосвязь этих двух первоначал, как считает Капила — создатель этой системы, наиболее ясно проявляется в образе, на который любят ссылаться противники этой теории. Ниже мы покажем, какое общее значение этот образ... имеет для философа. Создатель системы санххья представляет взаимоотношения между материей и духом как суетливую игру актера перед безмолвным зрителем. Как зритель не принимает участия в действии, стоит в стороне, спокойный и безучастный, лишь созерцая и не действуя, так и духовное первоначало недвижимо и постоянно, вечно неизменно и находится либо в стороне, либо над мировым процессом. В этом случае весь наш познавательный аппарат должен быть отделен от духовного первоначала и отнесен к вечно движущейся материи. Дух лишь созерцает, а не действует подобно актеру, который все время движется, жестикулирует и играет обычно исключительно для зрителя, тогда как материя, хотя она и является сама для себя единственной первопричиной, вечно изменяется, включается в вечную игру света и тени,

и эта игра полностью предназначена для безмолвно созерцающего сознания. Таковы были наиболее распространенные до буддизма представления. Будда Шакьямуни сам учился этой философии у учителей — последователей этой системы. Его собственная система, как я уже отмечал, следует предшествующей системе скорее из протеста, нежели из подражания»⁸.

Таков в действительности взгляд, который мы, возможно, должны принять, но только при одном допущении. И это допущение заключается в том, что санкхья, которую мы знаем по такому позднему, по общему признанию, источнику, как «Санкхья-сутра» (откуда взята аналогия «актер — зритель»), или даже санкхья по гораздо более ранней «Санкхья-карикe» является той же системой, которую некогда выдвинул Капила. Но существуют серьезные основания для сомнений в правомерности такого допущения. Напротив, есть веские основания для предположения о том, что санкхья в своем начальном виде — в основном философия о первичной материи как единственной реальности, тогда как концепция *пуруши* в качестве абсолютно изолированной от материи сущности была привнесена в нее позднее.

Описание Шантаракшитой основ этой философии, видимо, сохраняет этот ее исконный смысл: «Из первичной материи (*праkritи*), самой по себе, единственной, как наделенной всеми возможностями, возникают различные объекты, сущность которых заключается в действительности в принадлежности к той же самой материи» (ТС 7). Зачем он так сильно акцентирует свою мысль, употребляя слова «самой по себе», «единственной»? Хочет ли он, чтобы эту философию рассматривали как философию первичной материи как таковой? Независимо от всего вышесказанного существуют основания считать, что начальный акцент этой философии был бы лучше понятен, если бы нас не вводила в заблуждение содержащаяся в ней более поздняя концепция чистого духа.

В любом случае вопреки противоестественному для нее включению *пуруши*, санкхья также является в своем роде философией вечного потока, возникновения и исчезновения, философией становления, оспаривающей теорию чистого бытия и неизменного абсолюта.

⁸ Stcherbatsky FP 21—22.

Все это приводит нас к интересной догадке: не могло ли быть так, что санкхья в своей начальной форме представляла своего рода примитивную наивную попытку объединения материалистического в основе своей мировоззрения с по существу диалектическим?

3. ДИАЛЕКТИКА В БУДДИЗМЕ

Но оставим догадки. Вместо этого сосредоточим внимание на явных и хорошо известных фактах, касающихся теории непрерывного потока в индийской философии. Фактически их два. Во-первых, с исчезновением первоначальной санкхьи представителями этого взгляда в индийской философии становятся, по существу, буддисты. Во-вторых, развитие этой концепции в буддизме имеет свою собственную интересную историю. Возможно, что ее наиболее решительное и в то же время простейшее выражение составляет одну из важнейших тем в первоначальном учении Будды. Однако после его смерти, когда буддизм распался на несколько школ, каждая из которых пыталась выработать свою собственную философскую позицию, в некоторых из них развивается скрытая оппозиция этой теории вплоть до момента, когда она полностью отрицается Нагарджуной, который в рамках философии мадхьямака, или шунья-вада, возрождает основные положения философии Упанишад о неподдающемся описанию абсолюте, стоящем над множественностью и изменением. Тем временем теория универсального потока сохраняется в основном среди последователей сравнительно более ранней школы буддистов-саутрантиков, которые обогатили ее новыми философскими рассуждениями и превратили ее в теорию мгновенности.

Но собственные сочинения саутрантиков безвозвратно утеряны, и об их взглядах по этому вопросу можно судить только на основании косвенных данных.

Принимая во внимание историю развития диалектического воззрения в различных школах буддистов, следует разделить наше краткое обсуждение на три основные части. Во-первых, диалектический взгляд, как он был выражен в первоначальном учении Будды. Во-вторых, скрытая борьба против него в более поздних школах буддизма, заканчивающаяся прямым отказом Нагарджуны от этого взгляда. В-третьих, защита диалектического воззрения школой саутрантиков, в философии которых она стано-

вится теорией мгновенности — теорией, которую школа более поздних виджняна-вадинов хотела объединить со своим субъективным идеализмом.

4. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ БУДДИЗМ: ПРИЧИННОСТЬ И ИЗМЕНЕНИЕ. БУДДА И ГЕРАКЛИТ

Много уже писалось о неприятии Буддой абстрактной философии, и нет нужды повторять это здесь еще раз. Более всего его занимал вопрос страдания (*дуккха*), которое он видел везде и во всем. В соответствии с этим он более всего интересовался вопросом освобождения от страдания. Эти два фактора — страдание и освобождение от страдания — и составляют суть первоначального буддизма. Будда говорит: «Как раньше, так и теперь я утверждаю только это: страдание и освобождение от страдания»⁹.

С этими двумя основными утверждениями логически связано еще и третье, касающееся понимания основной причины страдания. Существенным моментом этого понимания является теория универсальной причинности, которую Будда называл *пратитья-самутпада*¹⁰. Но эта теория причинности, хотя и появившаяся в канонах на пали в первую очередь для того, чтобы объяснить ряд факторов, приводящих в конечном счете к страданию, в ранней буддийской философии имеет и не зависимое от этого значение. Рис-Дэвидс пишет:

«Причина этой значимости становится ясной только тогда, когда мы отходим от *дуккхи* (страдание), к которому эта формула так часто применяется, отходим от предшествующих *дуккхе* причин и рассматриваем все то, что подразумевается в *пратитья-самутпадае*, как метод и мировоззрение»¹¹.

Сам Будда хотел, чтобы его последователи рассматривали теорию причинности, или *пратитья-самутпаду*, как суть его учения, или *дхарму* (закон). Говорят, что Шарипутра, один из самых близких учеников Будды, утверждал: «Прозревший сказал, что тот, кто понимает *пратитья-самутпаду*, понимает *дхарму*, а тот, кто понимает *дхарму*, понимает *пратитья-самутпаду*»¹².

⁹ Цит. по: Rhys Davids DB III 44.

¹⁰ Вместо палийских терминов буддизма в этой главе я в основном использовал их эквиваленты на санскрите.

¹¹ Rhys Davids DB III 45.

¹² Ibid., 44 n.

Такого рода отождествление теории причинности, или *пратитья-самутпады*, с центральным учением Будды — *дхармой*, или законом, является чрезвычайно важным для нашего обсуждения, так как в первоначальном буддизме эта теория причинности настолько переплелась с теорией всеобщего потока, что последняя либо воспринималась как непосредственное истолкование первой, либо даже отождествлялась с ней. До рассмотрения диалектики в первоначальном буддизме желательно сначала разобраться с самой теорией причинности.

Пратитья-самутпада дословно переводится как учение о «зависимом происхождении». Но типичная формула, которой она выражалась в ранних канонических работах Будды, более ясна. «Давайте, — говорит Будда, — оставим в стороне вопрос о Начале и Конце. Я научу вас *дхарме*: «при наличии того появляется это, в результате возникновения того возникает это. При отсутствии того не возникает и это, в результате прекращения того прекращается это»¹³.

Эта формула имеет две стороны — позитивную и негативную. В позитивном плане она означает, что возникновение и рождение каждой вещи подчинено существованию некоего специфического условия, или, вернее говоря, сочетанию многих условий (*самудая*). Очевидно, что такие условия и их сочетания никогда не могут быть устойчивы. Исходя из той же самой теории причинности, они в свою очередь появляются в результате своих собственных условий. Условия возникновения чего-то сами должны появиться и, таким образом, не устойчивы. Отсюда следует, что то, что появляется в зависимости от таких неустойчивых условий, по самой своей природе неустойчиво — ему суждено исчезнуть (*ниродха*).

Положительный и отрицательный аспекты этой теории, т. е. «процесс *самудай* и *ниродхи*, как естественный и всеобщий закон», явились Будде как своего рода проблеск интуиции или видения. Это было видение всеобщего непостоянства. Буддийские священные книги цитируют его: «Появиться, чтобы исчезнуть! Появиться, чтобы исчезнуть! При этой мысли во мне пробудилось не известное мне ранее проникновение в суть вещей. И пробудилось знание, проницательность, мудрость, появился свет»¹⁴.

¹³ Ibid., 44.

¹⁴ Ibid., 46.

Для более глубокого понимания взглядов Будды на всеобщий поток желательно понять в первую очередь скрытый смысл его теории всеобщей причинности. Вдохновенной его оценкой мы обязаны Рис-Дэвидсу:

«События, неприятные или приятные, происходят небеспричинно и не по причине, не по указанию *ишвары* (бога) — Индры, Сомы, Варуны, Брахмы, не как учили библейские Иов и царь Давид: «бог раздает муки во гневе», так как «бог судит справедливо и гневается на грешников каждый день». События побуждаются предшествующими условиями, причинами, которые человек мог бы при наличии ума и желания изучить, которыми мог бы управлять, приостанавливать их или усиливать.

Так, Буддхагхоша, объясняя термин *пратитья-самутпада*, говорит, что он отвергает все теории абсолютизма, нигилизма, случайности, нерегулярной причинности и индетерминизма. Из этих теорий подразумеваемое отрицание наиболее явно касается первых двух...

Необходимо помнить, что «имманентный» абсолютизм, против которого выступали буддисты, был главным образом представлен брахманской теософией. Исходя из нее, индивидуальный *атман* был не столько эманацией мирового *атмана*, сколько мировой *атман* был имманентен или отождествлялся с душой каждого человека. «Вначале этот мир был только дух в оболочке человека... хранитель мира, повелитель мира — он моя душа» (БУ I 4.1; КауУ III 8). «Моя душа», таким образом, была в этой философии персонифицированной первопричиной и конечной причиной. Следовательно, *пратитья-самутпада* в буддизме была настолько же решительным отрицанием всей телеологии, как и положение Демокрита и его учителя Левкиппа, утверждающее, что «ничто не происходит случайно, по все по причине и необходимости».

Если бы судьба была более благосклонна к атомисту из Абдер, если бы не такие гении, как Аристотель и Платон, возглавили телеологическую оппозицию, то вполне возможно, что вся философия Запада, не говоря уж об индийской *дхарме*, могла бы проследовать по руслу, которое под воздействием учения о микро- и мегадиакосмосе приблизило бы как западную философию, так и индийскую *дхарму* к более содержательному принципу *пратитья-самутпады*. Но случилось так, что Европа научилась у греков компромиссам и всесторонности, научилась считать, что миром отчасти правит случай, отчасти необходимость, научилась

совмещать веру в неумолимый закон природы с верой в первопричину и конечную причину.

Царство регулярной причинной последовательности вытесняло царство случайного и произвольного настолько постепенно, что мы не можем указать ни на один из этапов развития европейской мысли и сказать: вот на этом этапе теория вселенной, управляемой естественной причинностью в каждом движении и событии, понята людьми или хотя бы одним человеком. Не было ничего похожего на потрясение умов, вызванное полвека назад дальнейшим развитием закона причинности — теорией эволюции. Или же, может быть, такая веха в развитии рационализма была достигнута тогда, когда Демокрит сформулировал философию атомизма и получил известность как великий пророк и учитель человечества? Зато мы можем указать на такой переломный момент в истории развития индийской философии, мы можем выделить значение того момента, когда закон всеобщей причинности внезапно осенил блестящий ум вспышкой интуиции. Закон, читаем мы, остается таким же основополагающим независимо от того, появился бы Татхагата (воплощенный Будда. — *Ред.*) или нет. Но Татхагата постиг его и овладел им и вручил знание его миру»¹⁵.

Все это по отношению к первому учению о всеобщей естественной причинности написано очень вдохновенно. Однако в своем стремлении увидеть глобальное подобие в этом аспекте позиции Будды и Демокрита Рис-Дэвидс в цитируемом выше отрывке упустил намного более важную параллель с греческой философией — учение Гераклита. Из принципа *пратитья-самутпады* Будды непосредственно вытекает идея о всемирном потоке, бесконечном возникновении и исчезновении; возможно, она является лишь иным словесным выражением *пратитья-самутпады*. В точности то же самое доказывает в древней Греции Гераклит. Щербатской говорит:

«Идея о том, что внешний мир нестабилен, что существование есть не что иное, как поток внешних становлений, хорошо известна в истории греческой философии, в которой Гераклит — лишь эпизод ее раннего развития, эпизод, который был вскоре забыт последующим развитием философской мысли в Греции. Мы снова находим ее в Индии в основе системы, корни которой уходят к VI в. до н. э. Но

¹⁵ Ibid., 45—47.

там это уже не эпизод; эта идея постоянно развивалась, несмотря на различного рода превратности, в ряде сложных систем, и после пятнадцати веков бурной деятельности она покинула родную землю и перекочевала в другие буддийские страны»¹⁶.

В данный момент для нас интересен начальный период этой истории, т. е. теория вечного потока, проповедуемая Буддой. Г. Ольденберг в своем поразительно ясном анализе показал, что эта теория — лишь другой путь выражения идеи причинности, или *пратитья-самутпады*:

«Воображение, которое на службе пытливого ума ищет модели и символы для неоформленных идей в мире природы, во всех случаях, когда его предмет должен отражать существование, характеризующееся движением, решительно предпочитало два образа: бегущий поток воды и самопожирающий огонь. В высказываниях великого современника Будды Гераклита, который в своей теории бытия более, чем остальные греческие философы, приблизился к Будде, постоянно встречаются оба сравнения: «все течет», мир — «бессмертный огонь». В метафорическом языке буддизма и поток и огонь также используются в качестве символов беспокойного движения, заключенного в каждом состоянии бытия. Но буддийский образ отличается от образа «темного эфесца» в том, что буддисты, пренебрегая всеми метафизическими интересами, которые не имели в основе своей этического интереса, рассматривали в своей идее потока и пламени не только чистое движение и чистое становление, а более всего важность и разрушительную силу этого движения, этого становления по отношению к жизни человека...»¹⁷.

5. «Я», ЛИЧНОСТЬ И ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШИ

Но что же скрывается в первоначальном буддизме за термином «я»? Это одна из наиболее широко обсуждаемых проблем. Возможно, что наиболее удобной исходной позицией для понимания этого термина послужило бы раскрытие того, чего он совершенно определенно не означает.

Непосредственным следствием взгляда на все как на становящееся — возникающее и исчезающее — является

¹⁶ Stcherbatsky BL I 82—83.

¹⁷ Oldenberg 260.

отказ от всех концепций души, которые были распространены во времена буддизма.

Наиболее древним и простым, хотя, возможно, и наиболее распространенным в буддийской Индии взглядом был, как ни покажется это страшным, материалистический. «Это понятие было двойственным, туманным и, без сомнения, трудным для понимания, но все же материальным двойником материального тела, состоящим, как и тело, из четырех элементов. Когда душа покидала тело, оно покоилось без движения, лишённое явных признаков жизни, в трансе, при болезни и сне»¹⁸. Другим, также очень распространенным, был взгляд, что душа — специфическая духовная субстанция, находящаяся в теле, и лишь ей одной присуща способность думать, чувствовать и проявлять волю. В кругах сравнительно более изощренных мыслителей, сторонников Упанишад, существовала тенденция отождествлять духовную субстанцию каждого человека с мировой духовной субстанцией, с мировым духом. С точки зрения теизма этот мировой дух подчас воспринимается как бог, который создает и разрушает вселенную, хотя у крайних идеалистов отождествление с ним души индивида настолько абсолютно, что мир теряет свой собственный статус.

У всех концепций есть одна общая черта. Душа в них представлена как неизменная субстанция, остающаяся в стороне от процесса рождения, старения и смерти. Идея Будды о всеобщем потоке одним ударом опровергла все существовавшие в то время концепции души.

Все же Будда был вынужден говорить о «я», хотя и не в смысле неизменной души, но хотя бы в том смысле, в котором мы сейчас широко используем термин личность. Что он под ним понимает?

В одном из ранних текстов, затрагивающих этот вопрос, он высказывает мнение, что «личность, индивидуальность — лишь удобное выражение, широко используемое людьми и поэтому используемое Татхагатой, но лишь так, чтобы его двусмысленность не вводила в заблуждение своей внешней причастностью к идее неизменной сущности»¹⁹. Чтобы посмотреть, как Будда излагал свою мысль, можно процитировать один отрывок:

«Будда сказал: «В мире известны три следующих ви-

¹⁸ Rhys Davids DB II 241.

¹⁹ Ibid., 243.

да индивидуальности: материальная, нематериальная и бесформенная. Первая имеет форму, состоит из четырех элементов и питаема твердой пищей. Вторая не имеет формы, состоит из ума и обладает совершенными большими и малыми членами и безупречными органами. Третья не имеет формы и состоит лишь из сознания. Теперь, Поттхапада, я излагаю учение касательно трех предыдущих, которое ведет к отказу от такой личности. Непросвещенные могут спросить нас: «Что же есть тогда, учитель, тот материальный, или тот духовный, или бесформенный вид личности, для отказа от которого вы проповедуете такую теорию?..» И на это я отвечу: «Я имел в виду ту именно личность, которую вы видите перед собой».

Теперь, когда он так говорил, Читта, сын дрессировщика слонов, сказал Просвещенному: «Учитель, в то время как человек обладает одним из видов личности, возможны ли тогда для него два других вида? Является ли для него действительным лишь один вид личности?»

Будда сказал: «В то время когда присутствует одна из этих трех форм личности, тогда она не попадает под категорию двух других. Так же как от коровы получают молоко, из него топленое жидкое масло (*ghi*), а из него сладкий творог... и когда это творог, то его не называют другими словами; точно так, Читта, и когда имеет место один из этих трех видов личности, то его не называют словами, обозначающими другие виды. Так как они, Читта, лишь названия, выражения, обороты речи, общеупотребительные обозначения. И ими действительно пользовался Татхагата, но не был ими введен в заблуждение»²⁰.

Таким образом, существует лишь ряд меняющихся компонентов, совокупность которых принято называть личностью. Иными словами, то, что называется личностью, само всегда меняется. «Когда изменение достигает определенного уровня, удобно изменять обозначение, название, под которым известна личность, так же как и в случае с молочными продуктами, получаемыми из коровьего молока. Но абстрактный термин — лишь удобная *форма выражения*. Нет никакой личности как вечной *обособленной сущности*»²¹.

В другом месте, в ранних текстах на пали, ту же идею о личности как удобном словесном выражении совокуп-

²⁰ Ibid., 259—263.

²¹ Ibid., 263 n.

ности ряда по существу преходящих физических и духовных элементов пытались выразить аналогией с колесницей. Мара, искушитель, который смущает людей ошибками и ересью, появляется перед буддистской монахиней Ваджирой и хочет убедить ее в реальности личности. Она отвечает: «Ты считаешь, Мара, что есть личность. Ложно твое учение. Она — грудa изменчивых характеров, здесь нет личности. Как в том случае, когда части колесницы собраны вместе, используется слово «колесница», так и когда есть пять групп (*скандх*), есть личность. Это общеизвестно. Лишь боль возникает, существует, исчезает, ничего, кроме боли, не возникает, ничего не исчезает»²².

Это, как показал Ольденберг, составляет первоначальное ядро тщательно в дальнейшем разработанных рассуждений буддийского мудреца Нагасены по поводу личности, изложенных им греческому царю Менандру (называемому в тексте Милиндой):

«Царь Милинда спросил у святого Нагасены: «Под каким именем ты известен, почтенный, как тебя зовут?»

«Я известен под именем Нагасены, о царь, но это только общепонятный термин, общеупотребительное обозначение. Ибо, по сути дела, нет никакой постоянной индивидуальности». Для наглядности Нагасена приводит известное сравнение личности с колесницей...

«Что такое колесница? Ось ли это, колеса, каркас, дышло, хомут, спицы, стрекало? Ничто из названных предметов не является колесницей. Но колесница не есть и совокупность всех этих частей, а вместе с тем ни что бы то ни было, кроме этих частей»²³.

Короче, в своих рассуждениях Нагасена доказывает несуществование вечной индивидуальности в обычном значении этого слова, причем явный акцент им сделан на анализе отношения частей к целому. Очевидно, во времена Будды эта проблема не приобрела еще такого философского значения, как в последующие времена, когда атомисты в особенности хотят доказать, что «целое» обладает своей собственной реальностью, отличной от реальности составляющих его частей. Утверждая это, они столкнулись главным образом с буддистами, представлявшими их *пурвапакшу*, так как в буддизме практически на протяжении

²² Oldenberg 258.

²³ SBE XXX 40—45.

всей его последующей истории утверждалось, что, кроме только частей, нет ничего реального, называемого целым.

Нет пужды отклоняться от темы, чтобы обсудить вопрос о том, был ли отказ от реальности «целого» вне реальности частей естественным следствием диалектического мировоззрения, т. е. учения о всеобщем потоке, иными словами, необходимо ли с философской точки зрения даже после достижения диалектикой нового уровня — уровня материалистической диалектики — отказываться от реальности целого, как это было сделано в раннем буддизме. В данный момент нас интересует теоретическая платформа самого первоначального буддизма. Согласно ей, индивидуальность — лишь удобная выдумка для «группы пяти», состоящей из физической группы, или тела, и четырех групп духовных элементов, приблизительно соответствующих чувствам, идеям, воле и сознанию. Все элементы этих групп, конечно, постоянно изменяются, и поэтому необходимо употреблять какое-то слово, относящееся к таким мимолетным группам изменяющихся элементов. Будда считал, что нет ничего плохого в использовании привычного слова индивидуальность, при том что человек не поддается обману его привычного значения.

Однако, если за словом «я» нет ничего, кроме просто условного слова или звука, как может быть объяснен факт личной идентификации? В том же самом тексте «Милинда-паньха» Нагасена отвечает на этот вопрос популярным в индийской философии сравнением личности с человеком на разных этапах его жизни и с горящей лампой: подобно им, личность не более чем цепь непрерывно изменяющихся и следующих друг за другом состояний — в ней нет ничего субстанционального.

Следствием такого понимания действительного смысла индивидуальности и индивидуального тождества была совершенно другая трактовка Буддой теории перерождения и переселения душ. Щербатской поясняет:

«Так же как буддист допускает употребление слов душа и индивидуальность в общепринятом, понятном людям смысле, так же он условно говорит о перерождении человека, хотя в действительности каждое новое рождение является рождением другого человека, или же, выражаясь еще более понятно, является абсолютно новой совокупностью элементов, связанных с прошлым неизбежным законом причины и следствия. В своих проповедях Будда

любил выражать свои мысли простым языком. Он любил говорить о своем прошлом существовании, о бывших и предстоящих рождениях своих учеников и других людей. Если вспомнить здесь, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и утонченная теория развития жизни и ее элементов, развития к абсолютному идеалу, то не будет противоречия между доктриной несуществования души и т. н. переселением душ»²⁴.

В «Милинда-паньхе» теория перерождения и переселения душ объясняется так:

«Царь спросил:

— Почтенный Нагасена, возможно ли перерождение, если нет души, которая бы переселялась?

— Да, о великий царь.

— Но как же это возможно? Будь добр, объясни мне на примере.

— Представь себе, о великий царь, что человек зажег одну лампу от другой. Значит ли это, что душа первой лампы переселилась в другую?

— Нет, почтенный.

— Подобно этому есть перерождение, но нет переселения души»²⁵.

6. СОЦИОЛОГИЯ:

ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

Теперь мы можем перейти к краткому ознакомлению с социологией Будды, в частности к его взглядам на частную собственность, общественные классы и государство, поскольку они непосредственно следуют из его диалектики.

Ф. И. Щербатской показывает неразрывную связь вопроса о частной собственности с радикальным взглядом на личность в раннем буддизме.

«Там, где есть индивидуальность, существует принадлежащая ей собственность. Где есть «я», есть также мое. А там, где есть частная собственность, непременно возникает привязанность к ней в той или иной форме. Эта привязанность к частной собственности — причина всех зол, причина, движущая человеком, и в то же время причина социальной несправедливости. Таким образом, отрицая су-

²⁴ Stcherbatsky FP 19—20.

²⁵ SBE XXX 111, cp. de Bary 109.

существование души, буддизм дает нам глубокую философскую основу отрицания права на частную собственность. Возможна ли частная собственность, когда нет самой индивидуальности? Поэтому настоящий буддист лишь тот, кто полностью отказывается от частной собственности, и не только от собственности, но также и от семьи, дома и т. д. В истории мировых религий, христианства и ислама, мы часто встречаемся с доктринами, которые отрицают собственность и предлагают от нее отказаться. Буддисты предлагают наиболее радикальное решение вопроса»²⁶.

Однако не будем придавать осуждению Буддой частной собственности большего значения, чем есть на самом деле. Оно ничто в сравнении с требованием уничтожения прав на частную собственность на средства производства, являющегося существенной предпосылкой безусловного освобождения человека, освобождения в первую очередь от классового угнетения и поэтому возможного лишь при ликвидации классовой структуры общества. Не говоря об этом, буддизм никогда не приближался к положительной концепции свободы, а именно свободы, достижимой лишь в случае еще большего покорения природы, основанного на глубоком проникновении в нее и ее законы. Такое понимание свободы не могло быть создано во времена Будды. Исторически возможной для него была лишь разработка средства, облегчающего страдание, которое он видел везде и во всем. Он мог предложить лишь изменить субъективное отношение к миру, смягчить «опьяняющие разум напитки» и достичь таким образом спокойствия сердца. От частной собственности необходимо отказаться потому, как считал Будда, что она и порождает эти «опьяняющие разум напитки» — страстное желание, приверженность, привязанность и т. д. Как он считал, философское понимание ирреальности индивидуальности помогает понять тщетность погони за частной собственностью и, таким образом, является стимулятором отказа от нее.

Но частной собственности, как ее понимал Будда, следует избегать внутри *сангх*, или монашеских братств. Предполагалось, что эти монахи отказываются от мира, что в действительности означало, что они оставляют его без изменения. Препятствие действию неумолимых законов истории, которые во времена Будды состояли в дальнейшей концентрации частной собственности в руках ти-

²⁶ Stcherbatsky FP 26.

ранов, монархов и купцов, выходило за пределы возможностей пророка. Требование Будды уничтожения частной собственности — требование, относящееся лишь к узким кругам общества, и оно не является, что было бы исторически преждевременным, требованием уничтожить в обществе частную собственность как таковую.

Поэтому было бы ошибкой считать Будду революционером в нашем понимании этого слова. В то же время было бы другой ошибкой не видеть того, что в его социологии было в действительности революционным — в частности, поскольку это следует из его диалектики, его идею о том, что все в мире вовлечено в вечный поток.

Один из диалогов Будды посвящен осуждению богатства, а также порока, агрессивности и войн как следствий богатства²⁷. Поверхностное чтение всего диалога может привести читателя к мысли о том, что перед ним сказка, сон о прошедшем золотом веке и о его конце вследствие возросшего богатства и, следовательно, возросшей жадности к деньгам. Но это было бы неправильным пониманием диалога и основной мысли, которую Будда хотел в нем подчеркнуть. Не обладая инструментом для социально-исторического анализа в нашем понимании, или, что более точно, опираясь лишь на свою интуитивную диалектику, Будда пытался понять и объяснить важнейший вопрос истории, вопрос о происхождении богатства, которое, как он считает, является причиной порока, агрессивности и войн. И революционным в его понимании является не только полное отсутствие в трактовке этих явлений какого-либо сверхъестественного элемента и, следовательно, полное отсутствие какой-либо тенденции наделять их сверхъестественным предопределением, как это имеет место в Брахманах и Упанишадах. Но более всего революционна мысль о том, что богатство, как и все другое в мире, и вытекающие из него порок, агрессивность и войны также подчиняются неумолимому закону *прагитья-самутпады*: они возникают, подчинены сочетанию ряда определенных условий, и поэтому им тоже суждено исчезнуть.

С этой точки зрения предположение Щербатского о том, что отрицание Буддой частной собственности есть лишь результат его отрицания души и личности, возможно, нуждается в исправлении. И все же отрицание Буддой души

²⁷ См.: Rhys Davids IV 74—75.

и частной собственности в своей теории связано между собой. Душа переальна, так как нет ничего, кроме вечного потока — возникновения и исчезновения. Но то же самое применимо к богатству и частной собственности. Подобно душе и личности, частная собственность также подвержена действию неумолимого закона *прагитья-самутпады*, который, как мы уже видели, является теоретической основой идеи всеобщего потока:

«Таким образом, братья, из-за имущества, которым обделены бедные, возникает нищета... воровство, насилие, убийство, ложь, злословие, прелюбодейство, оскорбление и пустословие, алчность, неприязнь, ошибочное мнение, кровосмешение, бессмысленная жадность и извращенная похоть... Братья, среди людей стали постоянными обоюдная вражда, острая неприязнь и злоба, даже страстное желание убийства — в матери против своего ребенка, в ребенке против своей матери, в отце против сына, в сыне против отца, в брате против брата, в брате против сестры, в сестре против брата. Они чувствуют то же, что и спортсмен в игре.

Для этих людей, братья, настанет время, когда поднимется меч, — время, когда они будут смотреть друг на друга как дикие звери, острые мечи окажутся в их руках, и они этими мечами повергнут друг друга, думая: «Это дикий зверь! Это дикий зверь!»

Затем некоторым из этих людей придет мысль: «Не будем никого убивать и никому не дадим нас убить!..». Затем они подумают так: «Мы потеряли много родных и близких только потому, что мы вели несправедливую жизнь. Поэтому теперь нам надо творить добро. Что мы можем сделать хорошего? Давайте воздержимся от убийства. Это и есть то хорошее, что мы можем совершить». И они будут воздерживаться от резни и будут придерживаться этой праведной жизни...

В то время, братья, в мир придет Великий под именем Майтрея, учитель, полностью пробужденный, преисполненный мудростью и добротой, счастливый, обладающий знанием миров, непревзойденный учитель смертных, нуждающихся в ведущем, богов и людей, великий, один из Будд, такой же, как я сейчас. Он сам познает и увидит как бы лицом к лицу этот космос, с его миром духов, силами созидания и разрушения, с его миром отшельников и брахманов, царями и народами, так же как я сейчас сам глубоко постигаю и вижу его. Он провозгласит правду,

привлекательную по происхождению, развитию и достижению цели, как по духу, так и по букве, он познакомит с высшей жизнью во всей ее глубине и во всей ее простоте, так же как я сейчас. Его будут сопровождать тысячи братьев, так же как мне сейчас сопутствуют несколько сотен братьев»²⁸.

Из всех приведенных изречений следует, что Будда не предсказывает появление вождя, призванного организовать революционную партию для окончательного свержения общества, вся структура которого проникнута злом — злом, которое является естественным следствием концентрации богатства или частной собственности или, как формулирует сам Будда, следствием того, что «имуществом обделены бедные». Будда никогда не рисует картин революционного преобразования общества, и все же происхождение социального зла и его возможную гибель, как он понимает весь процесс, нельзя воспринимать лишь как простую игру воображения или же мифологическое представление о деградации человека из первоначального золотого века и ожидающего какого-то конечного спасения грядущим мессией. Нельзя сказать, что эти элементы полностью отсутствуют в представлениях Будды. Все же решающим в его идее является закон о всеобщей причинности — *пратигья-самутпада*, неизбежным следствием которого является идея о всеобщем потоке. В соответствии с этим Будда пытается понять общество, которое, как он чувствует, проникнуто алчностью, агрессивностью и другими формами зла. Следовательно, он вынужден думать о его возникновении и его конечной гибели. Важным же в его понимании социального зла является не то, *как он понимает его зарождение и гибель*, а скорее его *общетеоретическое положение о том, что, как и все во вселенной, социальное зло должно быть вовлечено во всеобщий поток*: оно не может не возникнуть как результат определенных условий и не может в конечном счете не исчезнуть.

Насколько Будда может установить, возникновение такого общества связано с богатством и обладанием собственностью; его же уничтожение может быть понято им лишь в смысле морального возрождения под воздействием великого и просвещенного святого. Этот второй пункт, в частности, — результат неизбежной исторической ограниченности. Но основная теоретическая предпосылка, соглас-

²⁸ Ibid., 69—74.

но которой социальная структура не вечна, что все в ней имеет определенное начало и потому определенный конец, является замечательным достижением диалектической точки зрения в раннем буддизме. И это не может не напомнить о приговоре Моргана обществу, основанному на личной собственности, приведенном Энгельсом в конце книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства»:

«Одна лишь погоня за богатством не есть конечное назначение человечества, если только прогресс останется законом для будущего, каким он был для прошлого. Время, прошедшее с наступления цивилизации, — это ничтожная доля времени, прожитого человечеством, ничтожная доля времени, которое ему еще предстоит прожить. Завершение исторического поприща, единственной конечной целью которого является богатство, угрожает нам гибелью общества, ибо такое поприще содержит элементы своего собственного уничтожения»²⁹.

Нет смысла рассуждать о том, сформулировал бы Будда приговор обществу в тех же словах, если бы он владел современной терминологией. Дело в том, что он не владел современной терминологией. Все же ему был доступен диалектический подход — неумолимый закон *пратитья-самутпады*, значение которой нельзя недооценивать. Это привело его к выражению в своеобразной форме мысли о том, что чистое накопление собственности не может быть конечным назначением человечества: оно возникает под воздействием определенных условий и обречено на уничтожение.

В другом диалоге, составляющем часть ранней канонической буддийской литературы, применение диалектического метода в буддийской социологии разработано еще лучше. Центральное место этого диалога, называемого «Аггана суттанта», занимает объяснение не только происхождения царской власти, но и более общий вопрос о происхождении основных слоев общества, четырех традиционных каст. Как пытается объяснить Будда, такого рода общество зарождается в результате ряда специфических условий. Неизбежным следствием этого является то, что в результате действия того же неумолимого закона *пратитья-самутпады* такое общество обречено на гибель. Это значение диалога можно вовсе не заметить, если мы попы-

²⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 178.

таемся оценить истинное достоинство взгляда Будды на происхождение кастового общества с точки зрения современной социологии. Еще более слабым является представление Будды о пути окончательной гибели этого общества: он в лучшем случае говорит о *сангхах*, в рамках которых предполагалось разрушить жестокость кастовых ограничений. Однако мы судим об основном значении социологии буддизма не по этим моментам. Это значение необходимо искать повсюду, и заключено оно в идее, что, как и все остальное в мире, кастовое общество также зарождается лишь под воздействием некоторых определенных условий, и поэтому ему также суждено погибнуть.

Прежде чем перейти к рассмотрению того, как Будда излагал свой собственный взгляд на кастовое общество, было бы полезно вспомнить другую идею, распространенную в то время, а именно идею, истинность которой Будда пытался опровергнуть. Со времен Брахман и Упанишад получила развитие тенденция оправдывать существование кастового общества приписыванием ему божественного происхождения. Следовательно, поскольку предполагается, что оно — божественное творение, невозможно и даже предосудительно пытаться изменить его структуру. Другими словами, кастовое общество вечно: если начало ему положила божественная воля, та же божественная воля делает его вечным. Было бы утомительно цитировать Брахманы и Упанишад, чтобы показать, как формировалась идея о неизменности кастового общества. Но для нашей цели было бы полезно привести несколько строк из «Законов Ману», в которых подытоживается взгляд брахманов на кастовое общество, освященное божественным волеизъявлением. Ману формулирует это так:

«Но для того, чтобы защитить этот мир, Он, великопнейший, дает разные обязанности и заповеди всем тем, кто возник из его стоп, рта, рук, бедер. Брахманам Он определил изучение Вед и обучение других, принесение жертв для себя и для других, принесение и получение даров; кшатриям Он наказал защищать людей, приносить дары и жертвы, изучать (Веды), воздерживаться от увлечения чувственными удовольствиями; вайшьям определил заниматься скотом, приносить дары, совершать жертвоприношения, изучать (Веды), торговать, давать займы деньги и возделывать землю. Шудрам Он предписал лишь одну обязанность: униженно служить одинаково всем трем другим кастам» (I 87—91).

Этот взгляд, хотя и изложенный Ману систематически в сравнительно поздний период, уходит корнями в глубокую древность и хорошо известен Будде. Брахман Васеттха рассказывает ему, как сами брахманы притязают на доказательство своего превосходства: «Только брахманы истинные дети Брахмы, рожденные из его рта, сыны Брахмы, созданные Брахмой, наследники Брахмы»³⁰. На первый взгляд Будда подсмеивается над такими притязаниями: «Несомненно, Васеттха, брахманы, когда они так говорят, совершенно забыли прошлое? Напротив, брахманки, жены брахманов, известны своей плодовитостью. Можно видеть их, когда они в положении, рожают детей и нянчат их. И все же именно эти из чрева рожденные брахманы заявляют, что брахманы являются истинными детьми Брахмы, рожденными из его уст, его отпрысками, его созданиями и его наследниками»³¹. Таким образом, основа, на которой брахманы хотят доказать свое социальное превосходство, воспринимается Буддой лишь как простая выдумка. И все же им признается деление общества на четыре касты: «Есть четыре класса, Васеттха, — знать, брахманы, торговцы и рабочие люди»³². И это требует пояснения.

То объяснение, которое дает Будда, не может быть ничем иным, как иллюстрацией его основного взгляда, что все возникает, чтобы исчезнуть.

В рассматриваемом диалоге взгляд Будды на происхождение кастового общества — лишь часть его общей теории эволюции. Он начинает с оценки периода, когда «все стало миром вод, кремешной тьмы и мрака». Затем была создана твердь земли: «Так же как на кипяченом и охлажденном молоке образуется пенка, так же появилась твердь земли»³³. Затем, «подобно проросшим грибам», на земле появились ростки. Затем возникли ползучие растения, а после — рис. Отсюда мы и продолжим историю эволюции, чтобы увидеть идею Будды о происхождении кастового общества:

«Затем, Васеттха, когда ползучие растения уступили место тем существам (первоначально не походившим на человека, но постепенно приобретавшим человеческий облик), появился рис, созревающий на открытых простран-

³⁰ Rhys Davids DB IV 78.

³¹ Ibidem.

³² Ibid., 79.

³³ Ibid., 82.

ствах... Где вечером они собирались и уносили его для ужина, на следующее утро был рис, выросший и созревший... И те люди питаются тем рисом, существуют за счет него, насыщаются им, и так продолжается долго... Затем, Васеттха, одному ленивцу пришла мысль: «Зачем я утомляю себя хождением, принося рис вечером к ужину, а утром — к завтраку? Что, если я принесу достаточно риса как для ужина, так и для завтрака? Так он за один раз принес достаточно риса для двух трапез... С того времени, как эти люди начали питаться припасенным рисом, чистое зерно покрывается пылью, шелухой... Затем, Васеттха, те люди собрались и скорбели по этому поводу, говоря: «Порочные привычки завелись у людей... Давайте разделим рисовые поля и установим для этого границы». И они разделили рисовые поля и установили вокруг них границы.

Тогда, Васеттха, какой-то человек, склонный к жадности, следя за своим полем, украл рис с чужого участка и использовал его. Другие схватили его и, крепко держа, сказали: «По правде говоря, добрый человек, ты этим сотворил зло. Следя за своим полем, ты украл рис с другого и использовал его. Смотри, добрый человек, не делай так в другой раз». — «Хорошо», — ответил он, но сделал так же во второй раз. И в третий. И снова они схватили его, предупреждали его. Некоторые били его палками, некоторые комьями земли, другие руками. Так, Васеттха, было положено начало воровству, стало известно и порицание, и ложь, и наказание.

Тогда эти люди собрались и сокрушались по этому поводу, говоря: «От наших порочных поступков, ставших явственными, ввиду того, что в мир пришли воровство, порицание, ложь и наказание, что, если мы выберем определенного человека, который должен будет гневаться, когда возмущение справедливо, высказывать порицание тому, кто достоин осуждения, и изгонять того, кто достоин изгнания? Мы же ему за это отдадим часть риса».

Тогда, Васеттха, эти люди пошли к человеку, который был самым красивым, наиболее почитаемым, привлекательным и способным среди них, и сказали ему: «Добрый человек, возмущайся, порицай то, что достойно осуждения, изгони того, кто достоин быть изгнанным. А мы отдадим тебе часть нашего риса».

И он согласился и сделал так, и они отдали ему часть своего риса. *Маха саммата*, Васеттха, означает «выбранный всем народом». Так, *маха саммата* (великий избран-

ник) стало первым постоянным выражением для обозначения такого человека. *Кшатрий* означает царь полей (от *кшетра* — поле); *кшатрий* — второе появившееся название. *Раджа* (от *рандж* — очаровывать) означает то, что он пленил всех порядком — тем, что должно пленять. Это было его третье название.

Таким, Васеттха, было происхождение этого социального круга знати — в соответствии с древними названиями, под которыми они были известны. Они происходили из того же круга людей, и ни от кого другого, от людей, подобных им, а не отличных от них. И это произошло в соответствии с порядком, а не произвольно...

Затем, Васеттха, некоторые подумали так: «Порочные поступки стали явственны среди нас, поскольку могут быть отмечены воровство, порицание, ложь, наказание и изгнание. Давайте избавимся от порочных поступков и дурных привычек. Они избавились (*бахенти* — па яз. пали) от дурных привычек, Васеттха, и это и есть то, что означало *брахманы*, и так было, что слово *брахманы* стало первым названием тех, кто так сделал. Они, сделав в лесах хижины из листьев, предавались в них размышлениям...

Затем, Васеттха, некоторые из них, те, которые не могли вынести такого созерцания в лесных, сделанных из листьев хижинах, вышли и обосновались на окраинах деревень и городов и создавали книги. Когда люди увидели это, они сказали: «Эти добрые люди, так как не были способны вынести такое созерцание в лесных, сделанных из листьев хижинах, вышли и поселились на окраинах деревень и городов и там создавали книги. Но они не могут предаваться размышлениям. Так, Васеттха, *адджджаяка* (пересказывающие, а именно Веды) означает «тот, кто не созерцает». И это третье название, обозначающее таких людей, вошло в обиход. В то время эти люди считались низшими, сейчас — высшими.

Таким, Васеттха, было происхождение социального круга брахманов — в соответствии с древними первоначальными названиями, под которыми они были известны. Они происходили из того же круга людей (выше упомянутых), людей, подобных им, не отличных от них...

Были, Васеттха, и другие среди этих людей, которые, женившись, положили начало различным (*вишиша*) ремеслам. Значение слова *вишиша* (ремесленники) состоит в том, что они, женившись, основывали различные ремесла. Так это слово вошло в обиход для обозначения этих людей,

Происхождение этой социальной группы, Васеттха, называемой *вайшья*, соответствовало этому древнему первоначальному назначению. Они произошли от тех людей, только что описанных, подобных им же, не отличавшихся от них. Затем, Васеттха, те из людей, которые оставались, занялись охотой. И те, которые жили охотой и другими подобными незначительными занятиями, — это то, что означает *шудда* (*шудра*) (здесь сомнительны и чтения слов, и логика словесной игры. — *Рис-Дэвидс*). Таково происхождение этой социальной группы, называемой *шудды* (*шудры*) в соответствии с древним исконным названием. Они произошли как раз от этих людей (только что описанных), людей подобных им самим, не отличных от них»³⁴.

Таким, как хочет убедить нас Будда, было зарождение кастового общества кшатриев, брахманов, вайшьев, шудр. Иными словами, происхождение этих социальных классов из первоначально однородного сообщества людей для него — чисто естественное явление или, как излагают буддисты, есть следствие действия универсального закона причинности — закона *пратитья-самутпады*. Однако, по мнению буддистов, существует и другая сторона действия того же закона: всему, что возникает, суждено исчезнуть. Постигая прошлое, мы постигаем и будущее. Если кастовое общество зарождается в результате определенных условий, то вследствие нестабильности этих условий ему суждено исчезнуть. В этом и заключается революционное значение социологии раннего буддизма — значение, которое неизбежно следует из теории всеобщего потока, хотя в нем заключена и глубочайшая историческая ограниченность самого Будды, который не смог предугадать, как в действительности это классовое общество исчезнет. Все же этот скрытый смысл подразумевается, и Будда должен как-то вскрыть его. Единственное, что он мог придумать по этому вопросу, — это *сангхи*, островки бесклассового общества, созданного им в рамках общей структуры классового общества его времени, внутри которых не существует кастовых различий вследствие общего изменения субъективного отношения к реальности, которое, как он полагал, способствует освобождению. В этом он, безусловно, заблуждался. Историческая ограниченность Будды сказалась в том, что его предвидение революционной трансформации общества не выходило за рамки этой иллюзии.

³⁴ Ibid., 84—91.

Поэтому после подробного описания зарождения кастового общества Будда описывает его гибель — хотя *лишь в рамках братства монахов* — таким образом:

«Тогда, Васеттха, и *киатрий*, и *брахман*, и *вайшья*, и *шудра* также, которые сдерживают себя в деяниях, речах и мыслях и следуют практике семи принципов, которые есть «крылья мудрости», достигают полного изгнания зла из своей настоящей жизни.

Так как, Васеттха, тот, кто из этих четырех групп стал как *бхикишу*, как *архат*, кто отказался от опьяняющих напитков, кто сделал то, что ему предписано, кто сбросил с себя оковы, кто получил спасение, разбил оковы перерождения, сделал совершенной, благодаря знаниям, свою жизнь, — тот провозглашается главным среди них в достижении *дхармы*»³⁵.

Таково скучное и банальное представление об отмирании кастового общества в предвидении Будды. Вот судьба диалектического взгляда, который был распространен на понимание общества в условиях исторически преждевременных для глубокой разработки диалектики социальных перемен. Однако, как я уже сказал, действительное значение социологии Будды следует искать не в его предсказании, как это общество погибнет, а в общем приговоре кастовому обществу. Суть приговора в том, что, как и все остальное в мире, кастовое общество не более чем одна из преходящих фаз развития общества. Было время, когда оно не существовало, оно появилось под воздействием определенных причинных условий — как и все в мире появляется под действием закона *пратитья-самутпады*, — и потому, под неумолимым действием этого же закона, ему суждено погибнуть. В этом смысле ранний буддизм явился осуждением кастового общества. Даже адепты подобного общества утверждают, что оно оправданно, если только существует на то божественное волеизъявление³⁶.

³⁵ Ibid., 93.

³⁶ Все вышесказанное относится к раннему буддизму. В последующей своей эволюции поздний буддизм — буддизм махаяны — коренным образом трансформирует его первоначальное учение — по крайней мере три его важнейших аспекта, — почти в его полную противоположность. Во-первых, личность самого Будды заменяется новой мифологией Будд и *бодисаттв* (грядущих Будд). Во-вторых, атеизм раннего буддизма хотя формально и не отвергался, но фактически подменялся верой в верховного творца, возглавляющего смешанный пантеон менее значительных божеств и духов. В-третьих, явно выраженная Буддой неприязнь к абстракт-

Все вышесказанное подводит нас к интересному сообщению. Мы уже видели, что концепция духовной субстанции — души — отрицается в индийской философии с двух позиций. Во-первых, с точки зрения материализма, явными представителями которого являются сторонники локаяты. Во-вторых, с точки зрения диалектического мировоззрения, наиболее последовательными представителями которого являются ранние буддисты. Теперь мы видим, что это же происходит и в отношении кастового общества. Она отрицается в индийской философии главным образом с двух позиций — материализма и диалектического мировоззрения. Локаята выступила с уничтожающей критикой чистейшей воды лицемерия и объяснений мотивов эксплуатации, лежащих в основе кастового общества. Это критика с позиций откровенного материализма. Ранние же буддисты выступили с критикой кастового общества с позиций диалектики: кастовое общество возникло в результате определенных условий, и поэтому ему суждено также и погибнуть.

Что же происходит тогда в том случае, когда в идеологии современного индийского пролетариата признаются и материализм и диалектика, и, конечно, не в такой примитивной форме, как в локаяте и раннем буддизме, а на гораздо более высоком уровне, когда они находят свое дополнение, завершение и органическое единство друг в друге, образуя материалистическую диалектику, или диалектический материализм? На этот вопрос есть лишь один ответ. Кастовое общество, которое является лишь одной из форм классового общества, исторически обречено и должно уступить место бесклассовому обществу, за которое борются сейчас миллионы рабочих и работниц. Локаятики могли видеть ужасающую несправедливость, лежащую в основе классового общества, которое они знали. Но они не могли ничего изменить, могли лишь разоблачать через едкую сатиру его несправедливость и лицемерие. Ранние буддисты понимали, что такое общество не могло быть ничем, кроме преходящей стадии, но они лишь могли выразить благочестивое пожелание, чтобы люди покинули

ной философии (метафизике) сменяется теперь ее чрезвычайным обилием, причем философией, с одной стороны, откровенно идеалистической и субъективно-идеалистической, а с другой — все более отходящей от наивной диалектики ее основоположника и все более превращающейся в метафизический абсолютизм, в том числе в вопросах социальной (кастовой) дифференциации общества.

это общество и вступили в *сангхи*, в которых все братья-монахи равны. Однако сегодня диалектический материализм является для рабочего класса Индии и всего мира по существу руководством к действию. Он помогает пролетариату создать действенные методы перехода к бесклассовому обществу.

Такое общество существует уже более шестидесяти лет, с 1917 года. И хотя в масштабах человеческой истории это незначительный срок, тем не менее оно уже убедительно продемонстрировало свои коренные преимущества для трудящихся масс, большинства людей перед обществом частнособственническим, порождающим все те бедствия, страдания и пороки, которые так впечатляюще изображены Буддой еще на заре возникновения частной собственности, но которые своей кульминации достигают при капитализме и империализме. И это несмотря на постоянные попытки сокрушить это новое общество, несмотря на гигантский ущерб, нанесенный ему войной, несмотря на колоссальное бремя расходов на вооружение, которое оно вынуждено нести, чтобы предотвратить новую войну, угрожающую гибелью не только ему самому, но и всему человечеству.

Переживет ли человечество эту опасность тотального уничтожения, существующего в современном мире? Конечный ответ на этот вопрос не только для философов — его дают миллионы трудящихся масс во всех странах, которые некогда третировались нашими законодателями как *шудры*, но которые ныне во главе с современным рабочим классом, вооруженным самой передовой наукой нашего времени — философией диалектического материализма, учением марксизма-ленинизма, — все решительнее берут судьбы мира в свои руки.

Уверенность в этой окончательной победе разума, справедливости и мира над темными силами обскурантизма, мракобесия и разрушения дают нам и правильно понимаемые прогрессивные традиции в нашем философском наследии.

**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИНДИИ
И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕЙНАЯ БОРЬБА
(ПОСЛЕСЛОВИЕ)**

Очередной труд крупнейшего философа-марксиста современной Индии Д. Чаттопадхьяя носит, как явствует уже из самого его названия, глубоко полемический характер, ибо он предполагает ответ на вопрос не только, что живо и что мертво в индийской философии, но и кто наследует каждое из этих начал. И не случайно, определяя главную идею этого труда Д. Чаттопадхьяя, ветеран национально-освободительного и коммунистического движения Индии и один из его ведущих идеологов Ш. Г. Сардесаи предложил ленинскую формулировку: от какого наследства мы отказываемся, а какое, наоборот, должны усвоить и творчески продолжать¹.

Автор с самого начала открыто отвечает на этот вопрос и четко определяет свою позицию: живым, продуктивным, творческим началом в индийской философии следует считать те ее учения, направления и тенденции, которые ориентированы на секуляризм, рационализм, научное знание и свободную мысль. Именно эти тенденции отвечают насущным запросам прогрессивного развития современной Индии, ее борьбе за преодоление вековой отсталости, за социальную справедливость и благосостояние народа, за дружбу и сотрудничество между всеми народами мира.

Главную задачу своего труда и его цель Д. Чаттопадхьяя и видит в защите именно этих тенденций. Противоположные же им тенденции и направления, апеллирующие к вере и «священному писанию» в качестве высшего источника человеческого знания и поступков и принижающие значение человеческого разума и повседневной прак-

¹ Sardesai S. G. Science versus Superstition in Indian Philosophy.—“Mainstream”, Oct. 30, 1976, p. 15.

тической деятельности, являются мертвым грузом прошлого, барьером на пути поступательного движения страны, и ныне они берутся на вооружение силами реакции, которые, хотя и выдают себя за убежденных патриотов и единственных преемников всего наследия прошлого, однако на деле культивируют махровый обскурантизм, мракобесие, шовинизм, вражду и ненависть между людьми.

Правда, столь четкая позиция по отношению к такому обширному, сложному, а в чем-то загадочному и даже романтизированному предмету, как индийская философия, может показаться искушенному читателю несколько прямолинейной и трудно доказуемой. Д. Чаттопадхья предвидит подобного рода возражения (и сталкивается с ними у себя на родине). Поэтому он подкрепляет свою аргументацию большим фактическим материалом (значительная часть которого впервые вводится им в научный оборот, а большая его часть вообще незнакома советскому читателю), добросовестно, всесторонне и объективно излагает взгляды рассматриваемых им учений, — причем не только прогрессивных, но и враждебных им, — подвергает их обстоятельному и квалифицированному анализу. И теперь уже мало кто отваживается ставить под сомнение правомерность его оценок и выводов. Уже упоминавшийся Ш. Г. Сардесаи писал: «Одну из поразительных черт книги Д. Чаттопадхья составляет добросовестное воспроизведение по первоисточникам взглядов всех важнейших идеалистов Индии, так что не допускается никакого искажения их позиции. Он также приводит все возможные доводы в их защиту. Более того, он честно отмечает слабости и непоследовательность материалистических взглядов, уступки материалистов своим противникам, — как бы исторически неизбежны эти уступки ни были. И только после такого беспристрастного рассмотрения своего предмета автор позволяет себе сделать главное заключение всей книги о том, что материализм занимает более убедительные, более научные и более объективные позиции, чем идеализм»¹. Это же обстоятельство Ш. Г. Сардесаи подчеркивает и в рецензии на другой труд Д. Чаттопадхья: «Все, кто знаком с его работами, не могут не признавать обширность и впечатляющую силу приводимого им материала; другой их отличительной чертой являются те внимательность и скру-

¹ Ibid., p. 16.

пулезность, с которыми он представляет несогласные с ним взгляды, прежде чем опровергать их»¹.

Вот почему выход каждого нового труда Д. Чаттопадхья — а им уже опубликовано 6 фундаментальных монографических исследований, начиная с «Локаята-даршаны» (1959 г.) и кончая примыкающими к данной книге «Наука и общество в древней Индии» (1977 г.) и «Ленин как философ» (1979 г.) (не говоря о многочисленных публикациях иного рода: статей, изданий санскритских первоисточников и их переводов, переизданий ставших уже классикой работ индологов предшествующих поколений, в том числе русских и советских, и т. п.), — становится заметным событием не только в творческой биографии самого их автора, но и вызывает широкий резонанс в научном мире Индии и за ее рубежами.

Но, разумеется, особо важное значение труды Д. Чаттопадхья приобретают в первую очередь для передовых сил индийского общества — сил мира, прогресса и социализма, возглавляемых рабочим классом, коммунистическим движением, руководствующимися марксистско-ленинской идеологией. Ее-то защите и обоснованию применительно к конкретным условиям Индии Д. Чаттопадхья посвящает все свои труды и всю свою неутомимую деятельность. В свою очередь они сами являются продуктом марксистской мысли и коммунистического движения Индии и одним из их важных аспектов, и вне их контекста, вне их истории и современного состояния, не могут быть адекватно поняты.

Идеи социализма начали проникать в Индию уже со второй половины (60—70-е гг.) прошлого века. В начале нашего века они становятся настолько важным фактором в ее жизни, что ее правящая верхушка, связанная с колониальными властями, инстинктивно почувствовала в них смертельную опасность для себя и необходимость борьбы с ними. Еще в 1910 г. видный политический деятель тогдашней Бенгалии махараджа Бурдвана в своем выступлении на Имперском совете говорил с тревогой: «Западный социализм начинает прокладывать себе путь в Индию. К счастью, в настоящее время о нем знают лишь немногие из образованных людей нашей страны. Но если этому социализму будет позволено проникнуть в среду индийских масс и укрепиться там, то никакие лояльные зами-

¹ Sardesai S. G. Medical Science in Ancient India.—“Mainstream”, June 24, 1978, p. 20.

дары (помещики. — Н. А., Е. А.) и верноподданные вообще уже не смогут ничего предпринять, ибо дело зайдет слишком далеко и их собственный престиж будет утрачен»¹.

Организованные формы марксистская мысль приобретает лишь к середине 20-х гг., когда происходит образование Коммунистической партии Индии, которая становится с тех пор — несмотря на целый ряд ошибок, колебаний и неудач² — наиболее последовательным выразителем коренных интересов ее трудящихся масс, всех ее прогрессивных, подлинно патриотических сил. Примерно с этого же времени появляются и первые публикации индийских марксистов по философским вопросам. Но в тот период обращение к философской проблематике носило лишь эпизодический характер и вряд ли могло оказывать сколько-нибудь серьезное влияние на духовную жизнь страны.

Более или менее широкое и систематическое обращение индийских марксистов к философским вопросам начинается лишь после завоевания страной политической независимости, особенно с 50—60-х годов. Именно начиная с этого времени стали выходить фундаментальные исследования и популярные работы таких ныне широко известных индийских ученых, теоретиков и пропагандистов, как Д. Д. Косамби, Бховани Сеп, Ш. Г. Сардесаи, Д. Чаттопадхьяя, А. Рахман, Д. Дамодаран, Р. В. Шарма, Д. Р. Чапан, И. Хабиб, И. Баларамамурти, и другие. Индийские марксисты разрабатывают многие идеологические аспекты коммунистического движения в Индии: теоретические вопросы исторического процесса в стране, национально-освободительного движения, характера социально-экономического и политического строя, путей независимого развития и перехода к социализму; отношение к традициям прошлого; критика идеологии антикоммунизма и т. д. и т. п.

Но если взять собственно философскую проблематику, то сразу же бросается в глаза примечательный факт, что значительная, если не большая, часть марксистских публикаций в этой области посвящена прежде всего вопросам отечественного духовного и философского наследия, его роли в прошлом и в современной жизни страны, его судьбам в будущей Индии, марксистскому отношению к нему и т. п. Такое пристальное внимание индийских марксистов

¹ Цит. по: «Новая история Индии». М., 1961, с. 636—637.

² См.: «Проблемы коммунистического движения в Индии». М., 1974, с. 35—37.

ство к отечественному философскому и духовному наследию отнюдь не случайно — оно определяется как характером самого этого наследия, так и той большой ролью, которую оно играет в современной жизни Индии, в развернувшейся вокруг него не только в этой стране, но и за ее пределами острой идеологической борьбе, не говоря уже просто о широком познавательном интересе к нему во всем мире.

Философское наследие Индии в целом ряде отношений представляет собой уникальное явление. Прежде всего оно отличается своей необычайной древностью, преемственностью и длительной историей, насчитывающей не менее трех тысячелетий непрерывного развития. В этом плане индийская философия может быть сопоставима, пожалуй, только с китайской. Однако в отличие от китайской философии индийская носит гораздо более эндемичный (автохтонный) характер — она не знала сколько-нибудь значительных влияний извне (по крайней мере лежащих на поверхности) вплоть до позднего средневековья (когда происходит ее непосредственное взаимодействие с «мусульманской» философией), тогда как философия Китая (и многих других стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии) уже в первые века н. э. подверглась весьма существенному воздействию со стороны пришедшего из Индии буддизма. Не без основания индийская философия считается обычно наиболее представительной для всего Востока. Как отмечал на сессии Индийского философского конгресса профессор Фрейбургского университета С. Регамей, «Индия — единственная страна Востока, которая имеет полностью независимую от Запада философскую традицию, являющуюся наиболее оригинальной и представительной для всего Востока»¹.

Эндемичность и автохтонность философского наследия Индии, однако, не привели к его узости, ограниченности

¹ Indian Philosophical Congress. Silver Jubilee Commemoration Volume. Pt. II. Madras, 1950, p. 95.

Здесь следует заметить, что признание эндемичности и автохтонности философской культуры Индии далеко не обязательно означает умаление самобытности, оригинальности или еще каких позитивных достоинств и ценностей остальных — неиндийских — философских культур, равно как нельзя упускать из виду и негативных аспектов самой этой длительной эндемичности и автохтонности, т. е. фактически ее изолированности и обособленности и проистекающей отсюда слабости ее взаимообогащающих контактов с иными философскими культурами и традициями.

или бедности, ибо оно складывалось под влиянием чрезвычайно многочисленных и разнообразных факторов. Оно создавалось на обширной территории южноазиатского (индо-пакистанского) субконтинента, представителями многих этносов, народностей и даже рас, детерминировалось самыми различными социальными условиями, структурами и формами, начиная от примитивных и кончая наиболее развитыми для своего времени, причем многие из них сохраняются вплоть до наших дней.

Под влиянием всех этих условий философское наследие Индии приобретает чрезвычайно обширное, разностороннее и богатое содержание. В нем представлены почти все сюжеты, темы и мотивы всемирной философии, почти все ее направления и учения, проблемы и способы их решения, ведется их глубокая и обстоятельная разработка, поднимаются самые жгучие и фундаментальные вопросы бытия человека, его отношения к окружающей действительности и к другим людям, назначения и смысла его жизни, его счастья и путей его достижения, т. е. все те «вечные» вопросы, которые волнуют и современного человека, и современную философскую мысль. С самого своего возникновения индийская философия органически вплетается в жизнь создававших ее народов, отражая ее коренные аспекты и запросы и в свою очередь оказывая на них обратное осязаемое воздействие и во многом формируя их, выполняя тем самым то свое назначение, которое Гегель определял как быть эпохой, схваченной в мысли.

В силу этого своего характера и целого ряда иных причин философское наследие Индии сохраняет огромное влияние на жизнь современной Индии и привлекает к себе пристальное внимание остального мира. Достаточно сказать, что сама современная философия Индии признается многими таковой, т. е. собственно индийской (причем не только в обыденном сознании, но и в научной литературе, как в самой Индии, так и за ее пределами), лишь в той мере, в какой она сохраняет дух ее классики. И не случайно видный философ современной Индии П. Т. Раджу счел возможным утверждать, что «наиболее важную сферу философской активности нынешней Индии составляет развитие ее классического наследия в новых направлениях»¹.

¹ "Revue Internationale de philosophie", № 37, fasc. 3. La philosophie de l'Inde. Bruxelles, 1956, p. 226.

Конечно же, подобное сведение всего философского наследия Индии к его классике не является научным, поскольку, как явствует уже из самого определения, философское наследие — это совокупность философских взглядов, представлений, идей, концепций, школ и направлений, созданных в предшествующие эпохи, но «вышедших за границы» своего времени, т. е. ставших органическим компонентом современной культуры, которая усваивает («наследует») их, подвергая неизбежному переосмыслению, интерпретации, переработке в соответствии с потребностями своего времени, классовыми, социальными, идеологическими, мировоззренческими и теоретическими позициями и установками ее современных носителей (субъектов). Иными словами, философское наследие в его полном объеме включает в себя философскую мысль всех предшествующих эпох, начиная с ее зарождения и вплоть до ближайшего (предыдущего) поколения; в случае Индии — начиная с ее еще эпизодических проблесков в ведических гимнах и первых самостоятельных шагов в Упанишадах и вплоть до философских взглядов, скажем, Р. Тагора, М. Икбала, Ауробиндо Гхоша, М. Ганди, Дж. Неру, С. Радхакришнана или Р. Санкритьяны.

С этой точки зрения сложившуюся в индологической литературе и массовом сознании традицию понимания философского наследия Индии как по преимуществу классики следует признать неправомерной, ибо в этом случае из него выпадают, скажем, так называемая мусульманская философия или различные течения европейской мысли, которые начали распространяться в этой стране уже с XIX в., — они исключаются из индийской философии как чужеродные, неспецифичные для нее, на чем особенно настаивают силы внутренней реакции, индуcской ортодоксии, религиозно-общинного коммунализма и шовинизма.

И все же, при всей ограниченности и односторонности подобного понимания философии Индии и ее философского наследия, оно имеет известное оправдание, и с рядом отмеченных выше оговорок его можно условно принять, считаясь, во-первых, с уже существующей традицией, а во-вторых, имея в виду, что по крайней мере в количественном отношении, т. е. для большей части индийской философии, именно данный период и именно данные школы, судя по дошедшим до нас источникам, составляют ее как бы фундамент, животворный источник и питательную почву — в том смысле, в каком Ф. Энгельс соотносил антич-

ную и последующую европейскую философию: «...в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»¹.

Значение философского наследия распространяется на многие сферы ее современной жизни: политику, культуру, быт, социальные отношения и даже экономику. Достаточно вспомнить, например, что почти все политические партии и течения страны широко используют духовное, в том числе философское, наследие и традиции при разработке своих идейно-политических и социальных программ и лозунгов, а в их теоретическом обосновании и в борьбе за их практическую реализацию самое активное участие принимают многие профессиональные философы и выдающиеся мыслители (например, М. Ганди, Р. Тагор, Дж. Неру или С. Радхакришнан).

Но не только в высоких сферах «большой» идеологии и политики сказывается влияние духовного наследия и традиций прошлого на современную жизнь страны. В индийской печати приводится немало сообщений о случаях, когда крестьяне отказываются применять рекомендуемые им современные методы ведения сельскохозяйственного производства на том основании, что они не санкционированы «священным писанием» и потому приведут к плохой *карме*.

Философское наследие Индии уже давно привлекает к себе все более растущее внимание не только ее самой, но и остального мира. В разное время и в разной связи к нему обращались идеологи и деятели европейского Просвещения (например, Вольтер, Монтескье, Ж.-Ж. Руссо), Гегель и Фейербах, Шопенгауэр и Ницше, Эмерсон и Уитни, Л. Толстой и Р. Роллан, О. Шпенглер и А. Тойнби, О. Хаксли и А. Швейцер, К. Юнг и Э. Фромм, А. Эйнштейн и В. Гейзенберг и многие, многие другие.

Индийская философия, особенно такие ее «экзотические» учения, как йога, веданта, буддизм, в той или иной степени вовлечена в сферу рассмотрения чуть ли не всех основных философских и культурологических направлений современной западной мысли, не говоря уже о том, что она является одним из главных объектов академической ориенталистики Запада с самого момента ее зарождения в конце

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

XVIII в. Индийской философии посвящена огромная, почти необозримая литература самого различного уровня и толка, многочисленные общества и организации ее приверженцев и поклонников возникают здесь как грибы после дождя, а время от времени она становится модным предметом увлечения (принимающего подчас характер массовых психозов) среди весьма широких слоев населения¹. В какой-то степени отголосками этого модного увлечения можно считать наблюдающиеся порой и у нас чрезмерные восторги перед «всеисцеляющими», «чудодейственными» возможностями йоги, веданты или буддизма.

Однако при всем различии мотивов обращения к философскому наследию Индии и при всем многообразии направлений, школ и тенденций в его интерпретации в них все же более или менее отчетливо выделяется одно доминирующее представление о нем: оно изображается и воспринимается (и не только в массовом сознании, но и в научной литературе) как высшая и наиболее концентрированная манифестация пресловутого восточного (азиатского) духа, его квиетизма и эскапизма, его устремленности к религиозно-идеалистической, спиритуалистической проблематике, к трансцендентальной реальности и мистико-интуитивным методам ее постижения («реализации»), его по преимуществу пассивно-созерцательного отношения к практическим запросам земного бытия, его неподвижности и застоя и т. д. и т. п. — в отличие от активной, жизнеутверждающей, мирской, рационально-логической, утилитарно-прагматической («материалистической») и т. п. ориентации западного духа, обусловившей его недоступный для Востока прогресс в сфере экономики и политики, науки и производства, просвещения и удовлетворения материальных запросов человека и т. п.².

При этом индийская философия изображается обычно неким целостным, однородным и гармоничным образованием, в котором различные школы и течения во главе с ведантой занимались поисками одной истины высшего, абсо-

¹ По данным Е. Парнова, ныне в США действует около 400 учебных центров, где по меньшей мере миллион американцев прошли краткосрочный курс йогического обучения (см.: Парнов Е. Зерно лотоса. Судьба йоги в XX веке. — «Новый мир», 1980, № 4, с. 225).

² Необходимо еще раз оговорить, что здесь излагается только господствующая тенденция в подходе к философскому наследию Индии в немарксистской литературе.

лютного, трансцендентного бытия, идя к ней разными путями, взаимно поправляя и поддерживая друг друга¹. Что же касается очевидно материалистических взглядов, представленных в первую очередь школой чарвака (локаята), то они всячески принижаются и третируются, за ними не признается сколько-нибудь серьезная философская значимость; если же таковая и признается, то в лучшем случае лишь в качестве ее примитивной, низшей ступени, либо же им отводится роль своего рода пробного камня, оселка, на котором религиозно-идеалистические и спиритуалистические учения оттачивали свои полемические способности².

Подобного рода интерпретация философского и вообще духовного наследия Индии отнюдь не носит лишь академический характер. Такая интерпретация имеет самые широкие выходы в социальную практику, где она используется — зачастую помимо воли ее авторов и поклонников — для теоретического обоснования различного рода концепций уже политико-идеологического и самого широкого культурологического плана. Среди них наиболее расхожими считаются две на первый взгляд диаметрально противоположные, но в равной степени несостоятельные и обскурантистские концепции западоцентризма (европоцентризма) и востокоцентризма (азиатизма, индоцентризма).

Первая, ссылаясь на религиозно-мистическую природу восточного духа, его неподвижность и застойность, объявляет народы Востока имманентно неполноценными, неспособными на приобщение к современной цивилизации и потому обреченными на вечное прозябание на задворках западного мира, т. е. это — апология колониализма и белого расизма. Вторая же, наоборот, апеллируя к той же самой спиритуальной сущности Востока, провозглашает ее высшим достижением человеческого духа, обеспечившим не только выживание древних культур Востока и сохранение ими своей самобытности, но, более того, призванным спасти современный мир от грозящей ему катастрофы, на грань которой он поставлен как раз культивируемым За-

¹ Ср.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 436.

² Например, в одном из выпусков массовой серии «Духовные лидеры Индии», посвященной философии, при перечислении философских школ чарвака (локаята) вообще не упоминается (см.: "Founders of Philosophy". N. Delhi, 1975, p. VIII).

падом духом прагматизма, утилитаризма, материализма, духом агрессивной погони за мирскими благами. Хотя эта концепция в отличие от первой, казалось бы, имеет совершенно безобидный характер «возвышенного идеализма», тем не менее заключенные в ней мессианские мотивы при определенных условиях оборачиваются, как свидетельствует история, вполне реальной угрозой восточного гегемонизма и «цветного» расизма¹.

Однако в последнее время все большую популярность приобретают концепции «синтеза» восточной (индийской) религиозности, спиритуализма, мистицизма, квиетизма и т. п. с западным динамизмом, прагматизмом, «материализмом» и т. п. — концепции, претендующие на преодоление крайностей и ограниченностей первых двух. При этом предполагается, что духовные культуры Востока и Запада, их образ мышления носят взаимно комплиментарный характер: на Востоке преобладает мистико-интуитивное (эмоционально-образное) отношение к действительности, на Западе — рационально-логическое (дискурсивное) — по аналогии с разделением функций между правым и левым полушариями человеческого мозга. И только в органическом единстве (синтезе) Востока и Запада, их духовных культур и образов их мышления разделенное и враждебное человечество сможет обрести столь недостающее ему ныне равновесие и гармонию, в которой достоинства каждой из его половин обогащали бы друг друга, а их крайности и негативные аспекты взаимно нейтрализовались бы.

Все эти три варианта трактовки философского и духовного наследия Индии как религиозно-идеалистического и мистико-спиритуалистического по своей природе — при всем различии их идейно-политических платформ — исходят из признания его принципиального отличия от философии и духовной культуры Запада, а тем самым — от ведущих тенденций современного мирового развития, в том числе от его все более усиливающейся ориентации на научно-материалистическое мировоззрение.

И отнюдь не случайно в наши дни такая интерпретация духовного наследия Индии все чаще берется на вооружение идеологами реакции, ее ведущим отрядом в современную эпоху — антикоммунизмом и антисоветизмом. Приме-

¹ Подробнее см.: А н и к е е в Н. П. Европоцентризм и востокоцентризм: их идейное родство и реакционная сущность. — В: «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970, с. 493—509.

нительно к данной ситуации его главным аргументом становится как раз идея о неприемлемости для Индии и всего Востока научно-материалистического мировоззрения — диалектического материализма. Более того, идеологи антикоммунизма именно в идеалистических традициях индийской философии рассчитывают найти новое оружие для борьбы с неудержимо распространяющимся во всем мире, в том числе и на Востоке, марксистско-ленинским учением, чтобы использовать их в качестве заслона против него.

Например, еще в 1950 г. Д. Ф. Даллес, апеллируя к «непримиримости религиозных верований Востока с коммунистическим атеизмом и материализмом» и «глубинной общностью между ними и нашей идеологией», призывал к «укреплению и развитию этой общности». Известная американская ориенталистка В. Дин также возлагала большие надежды в этом плане на «трехтысячелетнюю философию индуизма, в корне враждебную идеологии коммунизма». В наши дни довольно активно выступающая в печати Пратима Боуз настойчиво убеждает своих читателей в полной противоположности между духом индийских традиций и марксизмом-ленинизмом и предостерегает индийцев от усвоения его идеалов, поскольку «следование им, подобно охоте за дикими гусями, вызывает в сознании нищего люда Индии несбыточные иллюзии и надежды, которые делают его и без того нелегкую жизнь еще более тяжелой». Американский дипломат Ч. Боулс с еще большей откровенностью заявлял, что религиозный подход к жизни, сохраняющийся в современной Индии, должен быть рекомендован всем народам Азии и Африки «для предотвращения их развития по ленинскому пути», что «явится гораздо более эффективным средством удержания их под влиянием Запада, чем вся его экономическая и военная помощь им»¹.

* * *

Вот какую ситуацию застали индийские марксисты, когда они вступили на арену идеологической борьбы за

¹ См.: Dulles J. F. War and Peace. N. Y., 1950, p. 229; Dean V. New Patterns of Democracy in India. Harvard, 1959, p. 202; Bowes P. Hindu Intellectual Tradition. N. Delhi, 1977, p. 184, 194, 199; Bowles Ch. The New Dimensions of Peace. N. Y., 1955, p. 217, 219. См. подробнее: Ульяновский Р. А. Современные проблемы Азии и Африки. Политика и экономика. М., 1978; Модрижнская Е. Д. Распад колониальной системы и идеология империализма. М., 1965.

свое отечественное философское наследие. Иными словами, они оказались в уже предложенных им обстоятельствах, которые, собственно говоря, и определили в первую очередь характер и направленность их разработок духовной культуры Индии, выбор ими тех или иных ее аспектов и проблем, наконец, с самого начала усвоенный ими полемический запал. Вполне понятно поэтому, что свою главную задачу они с самого начала увидели в выявлении несостоятельности и опровержении уже приобретшего к тому времени прочность предрассудка расхожего мнения об индийской философии как по преимуществу религиозно-идеалистической и спиритуалистическо-мистической, о ее коренном отличии от философии Запада, о нетипичности для нее взглядов секуляризма, рационализма, атеизма и материализма, научного знания и свободомыслия, наконец о несовместимости ее с глубинным духом мировоззренческих принципов марксизма-ленинизма.

Разумеется, индийские марксисты не отрицают очевидного факта господства в древней и средневековой, да и в современной Индии религиозно-идеалистической и спиритуалистической философии. Но вместе с тем они стремятся показать, что религия, идеализм и спиритуализм отнюдь не могут считаться вершиной и кульминацией достижений индийской культуры, что против них на всем протяжении ее развития выступали оппозиционные им учения рационализма, атеизма и материализма, причем последние далеко не сводились только к одной школе чарвака (локаята) — они разрабатывались и рядом других систем, лишь в силу традиции зачисляемых в разряд религиозно-ортодоксальных, и, более того, именно в их русле и совершалась главным образом конструктивная разработка позитивной философской проблематики, тогда как собственно религиозно-идеалистическая философия не только сдерживала такую разработку, но и активно выступала против нее. Другими словами, индийские марксисты обосновывают применимость общих закономерностей развития философской мысли и к отечественной философии, ее существенное единство с мировой философской культурой.

Еще пионер марксистской интерпретации индийской философии Р. Санкритьяяна, отмечая засилье религиозных взглядов в индийской философии, их негативную роль в ней, вместе с тем выступил с решительным осуждением ее противопоставления мировой философии: «Обзор мировых философских направлений убедительно свидетельствует,

что они носят скорее интернациональный, чем национальный характер. Философская мысль различных стран проявляет гораздо больше терпимости друг к другу и готовность к взаимному усвоению идей, чем это свойственно их религиям... В этом философия родственна только науке... Поэтому проповедники узкого национализма в философии заведомо вводят в заблуждение не только себя, но и других»¹.

Можно назвать еще ряд исходных принципов освещения марксистами Индии их отечественного философского наследия. Среди них: признание объективной детерминированности философии и борьбы в ней двух ее основных направлений — идеалистического и материалистического; выявление их социальных функций и вместе с тем относительной независимости внутренней логики их развития; анализ их соотношения с религией и другими формами общественного сознания (наукой, правом, политикой и т. п.); вычленение их позитивного, собственно философского содержания из всякого рода посторонних и привнесенных наслоений; открытое проведение принципа боевой марксистской партийности. Но гораздо нагляднее все это иллюстрируется на примере рассматриваемой книги Д. Чаттопадхьяи, которая признана своего рода итоговой не только в творчестве ее автора, но и всего возглавляемого им сейчас марксистского направления в этой области.

В отличие от предыдущих работ Д. Чаттопадхьяи настоящая его книга строится не по школам индийской философии, а по ее проблемам, и прежде всего по главной из них — решению основного вопроса философии и его различных аспектов: характера конечной, или высшей, реальности бытия, строения материи и мира, путей и средств его познания, критериев достоверного знания, происхождения сознания и его сущности, назначения человека в мире и смысла его жизни, диалектических идей в индийской философии, методов философской полемики и т. п.

Анализ Дебипрасадом Чаттопадхьяей отечественного

¹ Санкритъяя на Р. Даршана дигдаршана («Философские направления». — Яз. хинди). Илахабад, 1975, с. 7—8.

Кстати сказать, эта генеральная идея о единстве и общности основных параметров индийской философии с почти неизвестной ей тогда философией античной Греции отмечалась еще самими древними греками, в частности Мегасфеном, который писал, что «во многих отношениях учения индийцев схожи с нашими...» (цит. по "Cambridge History of India". Vol. 1. Ancient India. Cambr., 1922, p. 419).

философского наследия обнаруживает плодотворное применение главных принципов марксистского историко-философского исследования, таких, как выявление основного противоречия и движущей силы истории индийской философии, ее социальной детерминированности, социальной роли религиозно-идеалистической философии; обоснование диалектики общего и особенного в индийской философии; показ диалектичности историко-философского процесса в стране и т. д. Эти принципы помогают автору осуществить свою, непохожую на другие, интерпретацию индийской философии под углом зрения борьбы в ней материализма с идеализмом, демонстрируя перед читателем весь арсенал теоретической борьбы между ними по рассматриваемым проблемам. При этом индийский материализм и индийский идеализм у Д. Чаттопадхьяи выступают не просто как голые абстракции, под которые подгоняется то или иное учение, — они в ходе изложения их острой полемики между собой на глазах читателя приобретают многообразное конкретное содержание, которое поставляют буквально все системы индийской философии. В результате интерпретация борьбы ее двух линий получается полнокровной и диалектичной по своей сути: как правильно отмечает Б. В. Богданов, «в истории шла не вообще борьба материализма и идеализма, а борьба за материалистическое или идеалистическое решение конкретных философских проблем»¹. Понимание автором движущей силы развития индийской философии и, в частности, характера индийского материализма заметно отличается от его концепции, изложенной в первом его крупном философском труде — «Локаята даршана». Локаяту, или индийский материализм, автор там понимает исключительно в смысле «доспиритуальных установок» магического мировоззрения первобытного общества, так или иначе оторванных от своего исторического контекста и существующих в антагонистическом обществе в виде культовой практики некоторых сект, в частности тантризма. Так, принцип *пракрити* (природы, материи) в философской системе санхья, в котором многие буржуазные исследователи, а также советские ученые признают основу разработанной материалистической системы эволюции природы, ценность этого принципа трактуется автором «Локаяты» только как реликт магического почитания первобытными земледельческими племенами

¹ Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970, с. 130.

стадии матриархата производящего начала матери-земли¹.

В своем новом труде, «Живое и мертвое в индийской философии», Д. Чаттопадхьяя наглядно демонстрирует роль и значение для индийской философии пракрити-вады, или прадхана-вады (учения о материи) как развернутой философской доктрины и ярую оппозицию ей со стороны индийских идеалистов. Для Д. Чаттопадхьяя теперь важно не просто указание на материалистичность данного учения путем его идентификации с остатками «доспиритуальных» верований, а важен сам характер философской аргументации индийских материалистов, их умение более или менее последовательно опровергать своих идейных противников.

В этой полемике между идеалистами и материалистами, совершенствующей силу аргументов как одной, так и другой сторон, индийская философия, считает автор, и приобрела свое богатство, количественный объем которого современная наука еще не в состоянии определить.

Как конкретно проходила «борьба за идеалистическое или материалистическое решение» философских вопросов в древней и средневековой Индии в понимании Д. Чаттопадхьяя?

Идеалистический лагерь индийской философии составляли идеализм Упанишад, учения шунья-вады, виджняна-вады, майя-вады. Главный тезис этих школ состоял в отрицании за внешним миром статуса независимого от духовного принципа существования и в наделении последнего таким статусом. Впервые положения идеалистической философии в их рудиментарной форме, утверждает Д. Чаттопадхьяя, были высказаны в Упанишадах (приблизительно VIII—III вв. до н. э.). Их идеи о тождестве «самости» всего сущего, или души (*атман*), и универсального спиритуалистического принципа вселенной (*брахман*), о невыразимости и неопиcуемости (*анирвачания*) этого абсолюта и его постижении лишь с помощью мистической интуиции, — эти идеи с некоторыми изменениями вошли главными элементами в разработанные идеалистические системы. Неизирая на то, говорит автор, что сторонники шунья-вады и виджняна-вады, с одной стороны, и майя-вады — с другой, исповедовали различные религии (буддизм — в первом случае, индуизм — во втором), их сущность едина, и в своей борьбе против материализма, как и в обосновании своей позиции, они заимствовали аргументы друг от друга.

¹ См.: Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. М., 1961, с. 395—497.

Так, согласно шунья-вадинам, все существующее суть ничто, пустота (*шунья*), для виджняна-вадинов материальный мир — фантом воображения (*кальпа*), а майя-вадины объявляют существование внешнего мира результатом невежества (*авидья*) или иллюзии (*майя*). Д. Чаттопадхьяя подчеркивает крайний иллюзионизм как отличительную черту индийского идеализма. Вместе с тем, считает автор, нигилизм и иллюзионизм индийских идеалистов, призванный обслуживать лишь их понимание внешнего мира, отнюдь не распространяется на позитивное признание ими духовного первоначала в качестве высшей и единственной реальности. Для буддистов этот абсолют есть *дхарма-кая* (космическое тело Будды), постигаемый при помощи высшего знания (*праджня-парамита*) в состоянии *нирваны* (буквально «затухание» — мистическая интуиция); для индуистов это тот же *брахман-атман* Упанишад, реализуемый опять же в мистических состояниях *сат-чит-ананда* (чистое бытие — сознание — блаженство).

Как убедительно демонстрирует Д. Чаттопадхьяя, индийские идеалисты выдвигают отрицающую мир философию, пытаясь разбить доводы своих оппонентов — индийских материалистов. Однако, как уже говорилось, последнее слово в индийской философии, согласно автору, остается не за идеализмом, а за материализмом, ибо он объективно способствовал росту научных знаний, утверждению гуманистического мировоззрения, социальному прогрессу, тогда как индийский идеализм, напротив, защищая слепую веру от всеразрушающей критики разума и объявляя священные тексты религий откровением и единственным источником достоверного знания, тормозил развитие науки, способствовал упрочению социальной функции религии, препятствовал общественному прогрессу. Д. Чаттопадхьяя наглядно демонстрирует социальную роль индийского идеализма (гл. 5), показывая общность классовых интересов представителей религиозно-идеалистической философии (Шанкара) и законодателей (Ману).

К материалистическому лагерю индийской философии автор относит прежде всего три основные теории строения материи: уже упоминавшуюся прадхана-ваду, затем бхугаваду (*«бхута»* — первоэлемент, ср. элементаризм античной философии) и параману-ваду (учение об атомах) ньяя-вайшешики. Если бхута-вада (подобно греческим философам, локаятики выводили все реально существующее из четырех первоэлементов, *бхут* земли, воды, воздуха, огня)

и прадхана-вада характеризуют материалистическую традицию на ранних этапах развития индийской философии (приблизительно до V в. н. э.), то атомизм ньяя-вайшешики окончательно оформляется и приобретает статус развернутой антитезы идеализму лишь в последующий классический период. Для всех трех теорий характерно то, что в основу объяснения мира кладется материальное, вечное и неизменное первоначало — будь то четыре первоэлемента, *прадхана* или *параману* (атом). Мир духовных явлений объявляется производным от этого первоначала: для локаятиков сознание является результатом такой же непосредственной комбинации первоэлементов, лишенных сознания, какая получается в опьяняющем напитке, сделанном из компонентов, не содержащих никакого алкоголя; в теории эволюции *пракрити* (*прадханы*) санкхьи сознание (*буддхи*, *ахамкара*, *манас*) — продукт этой эволюции; согласно ньяя-вайшешике, сознание есть временно возникающее свойство души при ее взаимодействии с телом.

Д. Чаттопадхьяя отмечает проведение локаятой (чарвакой) наиболее последовательной материалистической линии в индийской философии, хотя он и признает ограниченность этой системы и во многом наивность решения ею ряда философских проблем. Ценность локаяты, отмечает автор, заключается в смелой сатире на религиозную практику индуизма, подчинившего своему диктату почти все сферы духовной жизни тогдашнего общества; ценность ее состоит в критике главных концепций религиозно-идеалистической философии Индии: *кармы* (воздаяния человеку в настоящей жизни за совершенные им в прошлой жизни поступки), *самсары* (перерождения в ином воплощении после смерти), *мокши* (освобождения от этого перерождения). Другие системы материалистического толка в индийской философии, как указывает Д. Чаттопадхьяя, не столь решительно боролись против господствующей ортодоксии, делая ей уступки и привнося в свои теории чуждые им идеалистические довески. К последним, по мысли автора, относятся, например, представитель философии мимансы Кумарила, буддист Субхагупта, джайнист Акаланка.

Однако, говорит Д. Чаттопадхьяя, нельзя недооценивать и тот вклад в опровержение основ индийской идеалистической философии, который внесли в материалистическую традицию произведения и этих философов: «Шлока-вартика» Кумарилы и «Бахья-артха-сиддхи» Субхагупты, написанные с единственной целью опровержения идеалистиче-

ских доктрин виджняна-вады. По терминологии Кумарилы, идеалисты пользуются двумя способами доказательства своей позиции, а именно посредством *артхасья парикшианат* (непосредственное изучение природы вещей), или онтологически, и посредством *праманам аширтах* (источники познания), или гносеологически.

Остановимся кратко на основных гносеологических аргументах, выдвигаемых индийскими идеалистами и опровергаемых их оппонентами, как это показано у Д. Чаттопадхьяи.

Так, крупнейший представитель индуистской философии абсолютный идеалист Шанкара (приблизительно VIII в. н. э.) открывает свой *magnum opus* «Шариракабхашью» утверждением, что обычные средства познания (*прамана*) — восприятие и умозаключение — должны быть отвергнуты, поскольку мы пользуемся ими только лишь в рамках нашего невежества (*авидья*). Достоверность таких «нормальных» средств познания, как восприятие и умозаключение, оспаривают и другие крупные философы-идеалисты (Нагарджуна, Буддхапалита, Шрихарша). В противоположность им Готама, Ватсьяяна, Субхагупта, Кумарила обосновывают достоверность обычных средств познания — восприятия, например, — путем признания самого различия между воспринимаемым объектом (*грахья*) и воспринимающим субъектом (*грахака*), что, по мнению индийских материалистов, неизбежно ведет к принятию положения о независимом от субъекта существовании объектов внешнего мира (*бахья-артха-сиддхи*). Между тем как некоторые философы-идеалисты приводят аргументацию против независимого существования объектов восприятия ввиду их слитности с ощущениями воспринимающего субъекта и их разложимости на эти ощущения (*сахопаламбхинияма*). Индийские идеалисты обосновывают иллюзорность внешнего мира путем апелляции к очевидному опыту сновидений, ошибочному восприятию (классический пример последнего — кажимость восприятия змеи в лежащей веревке), миражу, галлюцинациям, манипуляциям фокусника. Индийские же материалисты поворачивают этот аргумент против своих оппонентов, утверждая, что иллюзорный опыт (*кхьяти*) отвергается реальным опытом и сам может быть идентифицирован как иллюзорный лишь по сравнению с реальным восприятием реальных объектов.

Индийские идеалисты оспаривают достоверность «нормальных» *праман*, восприятия и умозаключения, апеллируя к «сверхобычному» опыту мистического транса и не-

доступности его словесному описанию, а Кумарила, например, отвергает последний в силу его неудовлетворительного характера для норм индийской логики, в частности для *парартха-анумана* (буквально «умозаключение для другого»).

Накопец, острая полемика между идеалистами и материалистами развернулась вокруг вопроса о критерии истинности нашего знания. Если, согласно утверждениям идеалистов, восприятие нами реальных объектов так же иллюзорно, как и кажимость восприятия змеи в веревке, то, спрашивают материалисты, видя настоящую змею, почему человек считает необходимым спастись от нее? Идеалисты разработали на этот счет своеобразную теорию «двойственной истины» (скорее, «двойственной лжи»), в соответствии с которой кажимость восприятия змеи в веревке — крайняя степень ложности (*пратибхашика*), восприятие змеи в змее — меньшая степень ложности (*вьявахарика*), но в конечном счете обе они ложны по сравнению с высшей степенью истинности (*парамартха-сатья*), которая и устанавливает крайнюю степень ложности всего отличного от нее. Ньяя-вайшешики, критикуя абсурдность такой теории истины («ложности»), выдвигают интересное положение о практической деятельности как главном критерии истинности или ложности чувственного восприятия.

Эта часть книги Д. Чаттопадхьяи (глава VII), где разбирается в основном опровержение материализмом эпистемологических аргументов его антитезы, представляющая, пожалуй, наибольший интерес с научной точки зрения, написана с особенной глубиной и яркостью и читается с неослабеваемым интересом.

Можно отметить еще ряд обращающих на себя внимание моментов настоящей книги Д. Чаттопадхьяи. Например, широко проводимые параллели обсуждаемых в ней проблем с в чем-то перекликающимися с ними идеями европейской философии Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля, Декарта, Беркли, Гегеля и др. Выгодно отличается данная работа и своим обстоятельным рассмотрением учения чарваков (локаятиков) — наиболее последовательных представителей индийского материализма, почему-то обойденных автором в его предыдущих трудах. В этой связи интересен анализ их взглядов на происхождение сознания из четырех вещественных первоэлементов бытия — по аналогии с появлением опьяняющего свойства в вине, получаемого из лишенных этого свойства ингредиентов, — и показ далеко не наивного характера этой «алко-

гольной» аргументации в таком «трезвом вопросе», как возникновение сознания из материи: ведь в Европе вплоть до Нового времени состояние опьянения считалось чем-то загадочным и мистическим, вызванным «снисхождением» потустороннего духа в бренное тело (недаром «спирит» по-английски означает и дух, и алкоголь). Весьма плодотворным представляется и объяснение «парадокса» мимансы, когда ее бесспорный материализм и атеизм причудливо сочетается с допущением ведического политеизма и ритуализма. Большой интерес вызывает и четкая, во многом оригинально разработанная систематизация индийского идеализма и материализма, их основных этапов развития и взаимоотношения между ними, хотя советскому читателю покажется не совсем обычным разделение последнего на «ядро» и его «периферию», — для него более привычно их определение как материализма последовательного и менее последовательного.

Конечно же, столь объемный труд (а в нем по ряду причин пришлось сделать немало сокращений, — разумеется, с согласия автора), посвященный обсуждению фундаментальных проблем обширного, огромной сложности и вместе с тем сравнительно слабо изученного предмета, как философское наследие Индии, написанный к тому же одним человеком, заведомо не может быть свободен от недостатков и упущений, в том числе и серьезных, не может претендовать на бесспорность всех своих положений.

Прежде всего заставляет задуматься главный вывод проведенного исследования, — что же все-таки живо, а что мертво в философском наследии Индии? Похоже, что автор все же склонен отнести идеализм и все сопряженные с ним аспекты философской проблематики к отжившему, мертвому балласту в индийской философии, — правда, делая при этом ряд существенных оговорок о признании им и за идеализмом определенных заслуг перед философией. А это не может не заставить вспомнить неоднократные указания классиков марксизма-ленинизма на необходимость внимательного и бережного отношения ко *всему* наследию прошлого; на недопустимость здесь прямолинейности и однозначности; на необходимость выявления даже в чуждых и враждебных материализму и диалектике учениях их «рациональных зерен»; на вклад идеализма в конструктивную разработку позитивной философской проблематики; на то, что до появления диалектического материализма творческая, активная сторона сознания развива-

лась главным образом в рамках идеализма, что «умный» идеализм гораздо ближе к нам, чем грубый и вульгарный материализм и т. д.¹

В этой связи, думается, автор — при всех его оговорках и резервациях — все же определенно недооценивает этих аспектов идеалистического мировоззрения, его подлинного вклада в позитивную разработку объективно значимой философской проблематики. Так, он ограничивает идеи диалектики только ранним буддизмом, ничего не говоря о так называемой негативной диалектике в буддизме махаянистском и в адвайте-веданте. Да и в самих относимых им к материализму взглядах и учениях он далеко не всегда отмечает их. Более того, если внимательнее посмотреть даже на обычно зачисляемую в разряд обскурантистских мистическую интуицию как единственное средство постижения («реализации») трансцендентного абсолюта (*Брахмана-атмана* — в веданте, *шуньи* или *нирваны* — в буддизме), то даже в этом феномене обнаруживается весьма сложное и отнюдь не однозначное содержание самого различного плана — идейного, психологического, философского — в том числе проблема тождества мышления и бытия, которая не раз привлекала внимание основоположников диалектического материализма² и вокруг которой разгоралась порой острая полемика в современной марксистской литературе³.

Поэтому-то Ш. Г. Сардесаи в своем очерке индийской философии (который, правда, вышел позже труда Д. Чаттопадхьяи) предостерегает от излишне однозначной оценки теоретического содержания идеалистических учений, в том числе адвайта-веданты, — пусть во всех других отношениях и реакционной. «С философской точки зрения, — справедливо замечает он, — многие стороны ее учения заслуживают нашего одобрения. Раз уж мы уважительно относимся к взглядам таких идеалистов, как Сократ, Платон

¹ См. подробнее: Богданов Б. В. Цит. соч., особенно главу «Ленинские критерии оценки и отбора философских учений», с. 149—176. См. также: Соколов В. В. Цит. соч., с. 439; Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981, с. 7—8.

² См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 581; см. также т. 12, с. 727; т. 21, с. 283.

³ См., например: Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии. — В: Диалектика — теория познания. Историко-философский очерк. М., 1964; Элез Й. и др. Материалистический монизм и принцип тождества бытия и мышления. — В: Вопросы диалектического и исторического материализма. Новосибирск, 1968.

или Кант, буддистов и джайнов, то почему мы должны отказываться в этом Шанкаре?»¹

Далее, выявляя общие закономерности развития философской мысли Индии, автор не уделяет должного внимания ее специфике. Несколько односторонним представляется соотнесение индийского идеализма исключительно с своекорыстными интересами эксплуататорских классов, хотя в подкрепление своей позиции он и приводит достаточно весомый и впечатляющий материал. И в этом вопросе точка зрения Ш. Г. Сардесаи выглядит более гибкой. Одно и то же философское учение, говорит он, в разные времена может использоваться в различных целях, — как прогрессивных, так и реакционных. В нашей стране это неоднократно происходило с ведантой... Например, лидеры нашего национально-освободительного движения широко использовали в своей идеологии веданту для противопоставления духовности Востока утилитаризму и прагматизму Запада. Она стала философией нашего возрождения, что еще более способствовало ее популярности².

В более обстоятельном анализе нуждается и проблема практики как критерия истины в индийской философии.

В книге можно отметить и ряд более частных недочетов и упущений. Например, рассматривая атомизм ньяя-вайшешики, автор даже не упоминает об атомизме джайнов и буддистов-вайбхашиков, хотя он сыграл немаловажную роль в истории индийского атомизма. Далее, в таком обстоятельном труде хотелось бы встретить более подробный анализ онтологии идеалистических школ, чем просто критика ими исходных установок бхута-вады чарваков (локаятиков) и прадхана-вады санкхьистов; впрочем, марксистская разработка этого вопроса еще только предстоит. Можно упомянуть также о не всегда улавливаемой последовательности изложения, его логике, о нежелательности не столь уж редких внутренних отсылок (ссылок), о некоторой рыхлости структуры книги и т. п.

Многие из этих недостатков, просчетов и недосмотров вполне объясняются обширностью и сложностью предмета исследования, его слабой разработанностью в марксистской науке. Значительная же часть этих недостатков книги является в чем-то естественным продолжением ее достоинств;

¹ Сардесаи Ш. Г. Бхаратия даршана. Вайчарик аур самаджик сангхарш (Индийская философия. Идеологическая и социальная борьба.— Яз. хинди). Наи Дилли, 1979, с. 58.

² Там же, с. 1, 26.

и прежде всего ее остро полемического задора и неизбежно связанных с ним издержек. Здесь Д. Чаттопадхья разделяет судьбу почти всех марксистских исследователей философского наследия Индии. Сравнительно недавно выйдя на арену идеологической борьбы за него, они оказываются в том положении, когда, как характеризовал его К. Маркс, «первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведет борьбу»¹; если буржуазные авторы тенденциозно выпячивают роль идеализма и спиритуализма в индийской философии, гипертрофируют ее специфику и т. п., то и марксистские ее исследователи как бы невольно впадают в другую крайность: недооценивают позитивный вклад идеализма в философскую мысль Индии, слабое внимание уделяют специфике ее развития и т. д.

Однако все эти упущения и недостатки обсуждаемого труда с лихвой компенсируются его уже отмечавшимися достоинствами, и в первую очередь главным из них — необычайным богатством фактического материала. Сейчас советский читатель, пожалуй, только в трудах Д. Чаттопадхья может встретить такое его обилие и разнообразие. Не менее важны и обработка этого материала автором, обстоятельность и глубина его интерпретации, смелость и оригинальность многих его выводов и полученных результатов, короче, свободное, порой просто мастерское владение им предметом своих изысканий. И в этом, надо полагать, сказалась специфика жизненного и творческого пути Д. Чаттопадхья: ведь он получил классическое философское и санскритологическое образование, а среди его учителей были такие корифеи современной индийской философии, как С. Н. Дасгупта и С. Радхакришнан. Это образование удачно сочетается у него с завидным самообразованием в области марксистско-ленинской теории, блестящим подтверждением чему служит опубликованный им недавно яркий труд «Ленин как философ», — одно из не столь уж многих исследований подобного рода не только в индийской, но и в мировой марксистской литературе. В этой связи нельзя не отметить и такого качества его характера творческого ученого, как самое внимательное и заинтересованное отношение к пожеланиям и замечаниям в свой адрес со стороны индийских и зарубежных коллег, готовность к исправлению и корректировке уязвимых или не-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 33.

достаточно продуманных положений, постоянное стремление к совершенствованию своих позиций и своей аргументации. Об этом свидетельствует заметное повышение от труда к труду их теоретического и методологического уровня¹.

И не случайно все эти обстоятельства выдвинули Д. Чаттопадхьяю в число одного из ведущих, если не самого ведущего, исследователя философского наследия Индии не только у себя на родине, — что было бы в общем-то неудивительно, — но и во всем мире. К этому следует еще добавить, что русское издание настоящего труда Д. Чаттопадхья совпало с присуждением его автору Академией наук СССР звания «Почетного доктора наук» (*Honoris Causa*); он стал, таким образом, первым зарубежным философом, удостоенным этой высокой чести. После появления трудов автора и его коллег в этой области философское наследие Индии уже перестает быть сферой монопольного господства буржуазной науки: его все увереннее начинают осваивать марксисты всего мира. В одной из отнюдь не марксистских работ справедливо признается: «Уходят в невозвратное прошлое времена, когда марксисты чувствовали себя весьма неуютно на поле древнеиндийской философии, оставляя его почти без боя притязаниям спиритуалистов на то, что оно питает только их взгляды, распространяя тем самым сомнительные обвинения, будто настоящий индеец не может быть марксистом, а подлинный марксист не должен претендовать на свое отечественное наследие»².

Все сказанное выше свидетельствует о том, какое большое значение имеет изучение философского наследия Востока, в том числе его важнейшего компонента, — философского наследия Индии, — для марксистско-ленинского обществоведения. Ведь совершенно очевидно, что вовлечение в сферу марксистского анализа такого обширного и сравнительно мало освоенного материала, как восточная философия, будет серьезно стимулировать дальнейшую разработку самой марксистско-ленинской философии.

В этой связи уместно напомнить, например, что ленинская идея о возможности в современную эпоху некапита-

¹ Ш. Г. Сардесаи отмечает особо плодотворное влияние ученых Советского Союза и ГДР на разработку индийскими марксистами отечественного философского наследия (см. «Бхаратия даршана», с. 5).

² Wielenga B. Marxist Views on India in Historical Perspective. Madras, 1976, p. 103.

листического пути развития ранее отсталых народов, существенно обогатившая исторический материализм и научный коммунизм, была выдвинута, как известно, на основе анализа исторической ситуации прежде всего в странах Востока. Другим подтверждением этого же может служить и остро назревшая ныне необходимость дальнейшей разработки теории общественно-экономических формаций, которая невозможна без самого широкого привлечения материалов по Востоку. Равным образом, использование проблематики восточной философии способствует обогащению теории диалектики, материализма, атеизма, этики, эстетики и других разделов нашей философской науки.

Иными словами, вовлечение философского наследия Востока, в том числе Индии, в сферу марксистско-ленинского теоретического анализа призвано стать одним из путей для преодоления того сложившегося сейчас в нашей философии положения, о котором в Отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду КПСС говорилось, что «философы частенько предпочитают доказывать доказанное, вместо того, чтобы осмысливать новые явления жизни»¹.

Марксистское изучение философского наследия Индии находится сейчас только на первых этапах своего большого пути. Однако оно уже становится все более влиятельным фактором в развернувшейся вокруг него острой идеологической борьбе. Здесь можно назвать таких уже зарекомендовавших себя исследователей, как, например, В. Рубен и Х. Рюстоу — в ГДР, Кынчо Кынев — в Болгарии, Дейл Рипе — в США; расширяется, — хотя далеко и не теми темпами, какие требуются, — изучение индийской философии и в СССР. Но, вероятно, его ведущим отрядом остаются все же марксистские исследователи самой Индии во главе с Д. Чаттопадхьяей.

Одной из примечательных тенденций марксистских разработок индийской философии является то обстоятельство, что между ее исследователями в разных странах устанавливаются все более тесные отношения творческого сотрудничества, которое составляет залог их новых достижений.

*Н. П. Аникеев
Е. Н. Аникеева*

¹ Брежнев Л. И. Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. 23 февраля 1981 года. М., 1981, с. 106.

- АБ — Айтарея Брахмана.
 АУ — Айтарея Упанишада.
 АШ — Артха-шастра (Каутилья).
 Бадараяна. Брахма-сутра.
 Баудхаяна. Дхарма-сутра.
 Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания.— В: Беркли Д. Соч., М., 1978.
 Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
 БрС — Брахма-сутра (Бадараяна).
 БС — Бахья-артха-сиддхи (Субхагупта).
 БУ — Брихадараньяка Упанишада.
 Васубандху. Виджняпти-матрата-сиддхи. Изд. Н. И. Шастри, Сикким, 1964.
 Ватсьяяна. Ньяя-сутра-бхашья.
 ВВ—Виграха-вьявартани (Нагарджуна).
 Винитадева. Ньяя-бинду-тика. См.: Gaṅgoradhyaṇa.
 ВМС — Виджняпти-матрата-сиддхи (Васубандху).
 ВС — Вайшешика-сутра.
 ВСБ — Веданта-сутра-бхашья (Шанкара).
 Гаутама. Дхарма-шастра.
 Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— В: Гегель Г. Ф. В. Энциклопедия философских наук. Т. 1, М., 1975.
 Готама. Ньяя-сутра. Изд. Пханибхушана.
 Гунаратна. Тарха-рахасья-дишика. (Комментарий на: Харибхадра ШДС).
 Джаянта-Бхатта. Ньяя-манджари. КСС, 1936.
 Джха Г. Пурва-миманса в ее источниках. Бенарес, 1942.
 Джха Г. (перев.) Шабара-бхашья. Барода, 1933—1936.
 Дхармакирти. Ньяя-бинду. (Перев.: Stcherbatsky BL).
 Дхармакирти. Прамана-варттика. Изд. Рахулы Санкритьяны, Патна, 1953.
 Дхармоттара. Ньяя-бинду-тика. (Перев.: Stcherbatsky BL).
 ИБИ — История буддизма в Индии (Таранатха).— В: Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I и III, СПб, 1857, 1869.
 ИУ — Иша Упанишада.
 Каутилья. Артха-шастра. Изд. Р. П. Кангле, Бомбей, 1970.
 КауУ — Каушитаки Упанишада.
 КенУ — Кена Упанишада.
 ККК — Кхандана-кханда-кхадья (Шрихарша).
 Кумарила. Шлока-варттика. Индийская библиотечная серия, № 146, Азиатское общество, Калькутта, 1900—1909. См. также: Kumārila...
 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— В: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18.

- Мадхавачарья. Сарва-даршана-санграха. Изд. Анандашрама, 1928.
- Майтреянатха. Мадхьянта-вибханга. См.: Stcherbatsky. МайУ — Майтри Упанишада.
- Маркс К. Святое семейство.—В: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе.—В: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.—В: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3.
- Маркс К., Энгельс Ф. О религии, М., 1961.
- МВ — Мадхьянта-вибханга (Майтреянатха).
- МК — Мадхьямака-карика (Нагарджуна).
- МС — Миманса-сутра.
- Мхбх — Махабхарата.
- Нагарджуна. Виграха-вьявартани.
- Нагарджуна. Мадхьямака-карика. См. также: Nagarjuna...
- НБ — Ньяя-бинду (Дхармакирти).
- НБТ — Ньяя-бинду-тика (Дхармоттара).
- НМ — Ньяя-манджари (Джаянта Бхатта).
- НС — Ньяя-сутра (Готама).
- НСБ — Ньяя-сутра-бхашья (Ватсьяяна).
- Опарин А. И. Возникновение жизни на земле. М., 1957.
- Прашастапада. Падартха-дхарма-санграха. Чоукхамба, 1924.
- РВ — Ригведа.
- Санкритьяна Р. Даршана-дигдаршана (Философские направления) (на яз. хинди). Аллахабад, 1947.
- СБС — Сарасвати бхаван серии. Изд. Г. Кавирадж.
- СДС — Сарва-даршана-санграха.
- СК — Санкхья-карика.
- Субхагупта. Бахья-артха-сиддхи. Изд. А. Н. Шастри, Сикким, 1967.
- Сукхлалджи Сангхави. Адхьятма вичарана (Философский анализ) (на яз. хинди).
- Сукхладжи Сангхави. Даршана аур чинтана (Философия и мышление) (на яз. хинди).
- Таранатха. История буддизма в Индии.—В: Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I и III, СПб, 1857, 1869.
- Таркавагиша Пханибхушана. Ньяя-даршана (на яз. бенгали). Калькутта. 1324—1336 (бенгальск. летосчисл. = 1917—1929). См. Tarkavagisa Phanibhusana...
- Томсон Дж. Первые философы. М., 1959.
- ТРД — Тарка-рахасья-дипика (Гунаратна).
- ТС — Таттва-санграха (Шантаракшита).
- Харибхадра. Шад-даршана-самуччая.
- Чарака-самхита. Изд. Мехта и др., Джамнагар, 1949.
- Чаттопадхья Д. Индийский атеизм, М., 1973.
- Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
- Чаттопадхья Д. Локаята даршана. М., 1961.
- ЧУ — Чхандогья Упанишада.
- Шанкара. Веданта-сутра-бхашья.
- Шантаракшита. Таттва-санграха. Барода, 1926.

- Шастри Х. Р. Харапрасада рачнавали (на яз. бенгали). Калькутта, 1960.
- ШБ — Шатапатха Брахмана.
- ШВ — Шлока-вартика (Кумарила).
- ШДС — Шад-даршана-самуччая (Харибхадра).
- Шрихарша. Кхандана-кханда-кхадья.
- ШУ — Шветашватара Упанишада.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— В.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Диалектика природы.— В.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— В.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв., т. 3, М., 1979.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— В.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв., т. 3, М., 1979.
- Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке.— В.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв., т. 3, М., 1979.
- Яджнявалкья-смирти.
- ABORI — "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute". al-Beruni. Alberuni's India. Ed. E. C. Sashau. Reprint Delhi, 1964.
- Beck W. S. Modern Science and Nature of Life. Pelican, 1957.
- Bhaduri S. Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. Poona, 1947.
- BHB — "Book of the Human Body". Reader's Digest. London, 1964.
- Bose D. M., Sen S. N., Subbarayappa B. V. A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971.
- Bṛhaddevatā. Edited and translated by A. A. Macdonell. Harvard Oriental Series, Volume V, Parts I & II. Harvard University Press, 1904.
- Chattopadhyaya D. (ed.) Tāranātha's History of Buddhism in India. Simla, 1970.
- Chattopadhyaya D., Gangopadhyaya M. Nyāya Philosophy. Parts I—II. Calcutta, 1967—1968.
- Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Cambridge. Vols I—V, 1922—1952.
- de Bary W. T. (ed.) Sources of Indian Traditions. New York, 1958.
- Dharmasūtra-s of āpastambha & Gautama. Tr. G. Bühler. Sacred Books of the East, Vol. II.
- Dharmasūtra-s of Bauddhāyana and Vāśiṣṭha. Tr. G. Bühler. Sacred Books of the East, Vol. XIV.
- De Grood D., Riepe D., Somerville J. (ed.) Radical Currents in Contemporary Philosophy. St. Louis, Missouri, 1971.
- Dutt N. Buddhist Sects in India. Calcutta, 1970.
- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. Hastings, Edinburgh, 1908—1918.
- Farrington B. Greek Science. Pelican, 1963.
- Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Vols I—II. Reprint Delhi, 1973.
- Gangopadhyaya M. Nyāya Philosophy. Parts III—V. Calcutta, 1972—1976.
- Gangopadhyaya M. Vinitādeva's Nyāya-bindu-tikā. Calcutta, 1971.

- Garbe R. Aniruddha's Commentary on the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras. Calcutta, 1892.
- Haribhadra's Sad-darśana-samuccaya with Gunaratna's Commentary Tarka-rahasya-dipikā. Bibliotheca Indica Series. Calcutta, 1914.
- Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. London, 1956.
- Hume R. E. Thirteen Principal Upanisads. Oxford, 1921.
- Hyden H. Biochemical Aspects of Brain Activity. (University of Columbia Medical School Symposium on "Control of Mind") 1961.
- IA — "Indian Antiquary".
- JAOS — "Journal of the American Oriental Society".
- JASB — "Journal of the Asiatic Society of Bengal".
- Kane P. V. History of Dharmaśāstra. Poona, Vol. I, 1930; II, 1941.
- Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads. Vols I—II. Cambridge, 1925.
- Keith A. B., Macdonell A. A. Vedic Index. London, 1958.
- Kosambi D. D. An Introduction to the Study of Indian History. Bombay, 1956.
- Rumārila. Slokavārtika. Bibliotheca Indica Series, No. 146. Asiatic Society, Calcutta, 1900—1909.
- Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
- Maitra S. K. The Ethics of the Hindus. Calcutta, 1956.
- Marshall J. Mohenjodaro and the Indus Civilization. London, 1931.
- MASI — "Memoirs of the Archeological Survey of India".
- Mookherjee S. The Buddhist Philosophy of Universal Flux. Calcutta, 1935.
- Mookherjee S. (ed.) Nava-nalanda Mahavihara Research Publications. Nalanda, 1957 on.
- Nāgārjuna's Madhyamaka-śāstra with Candrakīrti's Commentary Prasannapadā. Chapter I, text with translation in: Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. Reprinted Delhi, 1977.
- Oldenberg H. Buddha: His Life, His Teachings, His Order, 1927.
- PF—Philosophy of Future. New York, 1949.
- Radhakrishnan S. (Ed.) History of Philosophy: Eastern and Western. Vols I—II. London, 1953.
- Rhys Davids T. W. Dialogues of the Buddha. Vols. I—III. London, 1899 on.
- Ruben W. Studies in Ancient Indian Thought. Calcutta, 1966.
- Samkara. Commentary on Brahma-sūtra. (Th. Thibaut SBE XXIV and XXVI).
- Saptatīrtha Bhūtanātha. Mīmāṃsā Darśana. In Bengali. Two Volumes. Calcutta, Bengali year 1354 (=1947/8).
- Sastri K. A Primer of Indian Logic. Madras, 1951.
- SBE — Sacred Books of the East.
- Seal B. N. Positive Sciences of the Ancient Hindus. London, 1915.
- Shah N. J. Akalanka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy. Ahmedabad.
- Sharma R. S. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1959.

- Sharma R. S. Devraj Chanana Memorial Lecture** ("Social Changes in Early Medieval India"). Delhi, 1969.
- Stcherbatsky Th.** Buddhist Logic. Vols I—II (Reprinted). New York, 1962.
- Stcherbatsky Th.** Central Conception of Buddhism... London, 1923.
- Stcherbatsky Th.** Conception of Buddhist Nirvana. Reprint Varanasi.
- Stcherbatsky Th.** Further Papers of Stcherbatsky. Calcutta, 1971.
- Stcherbatsky Th.** (tr.) Madhyānta-vibhanga. Reprint Calcutta, 1971.
- Stcherbatsky Th.** Papers of Stcherbatsky. Calcutta, 1969.
- Stcherbatsky Th.** Soul Theory of the Buddhists. Reprint Varanasi, 1970.
- Subhagupta.** Bāhyartha-siddhi. Edited with Sanskrit restoration of the text from the existing Tibetan version by A. N. Sastri. Namgyal Institute of Tibetology, Sikkim, 1967.
- Takakusu J.** A Record of the Buddhist Religion... (tr. of I-Tsing). London, 1896.
- Tarkavāgiśa Phanibhūṣana.** Nyāya-darśana. 5 Volumes. In Bengali. Calcutta, Bengali Years 1324—36 (=A. D. 1917/8—1929/30).
- Thomson G.** Aeschylus and Athens. London, 1941.
- Vats M. S.** Excavations at Harappa. Delhi, 1940.
- Venkata Ramanan K.** Nāgārjuna's Philosophy as Preserved in the Mahā-prajñāpāramitā-śāstra. Harvard-Yenching Institute. Cambridge, Massachusetts, 1966.
- Vidyabhūṣana S. C.** A History of Indian Logic. Calcutta, 1921.
- Wangle N.** Society at the Time of the Buddha. Bombay, 1966.
- Warder A. K.** Indian Buddhism. Delhi, 1970.
- Watters T.** On Yuan Chwang's Travels in India. Reprint Delhi, 1961.
- Wheeler M.** The Indus Civilization. Cambridge, 1953.
- Winternitz M.** History of Indian Literature. Vol. I. Calcutta, 1927.

УКАЗАТЕЛЬ

- | | |
|---|---|
| абсолют 21, 32, 33, 37, 79—81,
87, 92, 97 | акаша 303, 309 |
| авидья 52, 70, 89, 396 | алика 255 |
| авьякта 308, 312 | алока-сатья 98 |
| адвайта-веданта , адвайта-ведантисты 25, 44—50, 89, 99, 132, 160, 166, 220, 253—255, 258, 259, 302, 313 | ананда 28 |
| Аджаташатру 28 | анатма-вада 349 |
| «Айтарея Брахмана» 105 | анвикшика 154, 194, 195, 196, 198, 200 |
| «Айтарея Упанишада» 115 | Аникеев Н. П. 9, 390 |
| Акаланка 182, 225, 280, 281, 288, 290 | анирвачания 28, 31, 92, 395 |
| | Анша 116 |
| | анумана 60 |
| | арамбха-вада 85 |
| | Аристотель 359, 399 |

- артха* 264
 «Артха-шастра» 141, 148, 194, 324
 Арьядева 31, 33, 39, 50
 Асанга 34, 39, 50
асат 252, 254, 255
асат-карья-вада 85
астика 153
атман 28, 47, 113, 125, 252, 253, 321, 359, 395, 396
 атомизм 23, 24, 26, 41, 54, 182, 191, 202, 209, 210, 291, 296—300
 «Атхарваведа» 102, 111, 112
ахамкара 309, 311
ашуддха-бхавана 34
 Бадараяна 48
 Баларамамурти И. 383
 Баудхаяна 141
бахья-артха-ниродха-вада 35
 «Бахья-артха-сиддхи» 225, 226, 288
 Беркли Д. 35, 73—79, 82, 287, 399
 Бернал Дж. 323
 Богданов Б. В. 394
 Брахма 359, 373
 Брежнев Л. И. 405
 брахман 30, 123, 142, 373, 377
брахман 28, 105, 113, 143, 395, 396, 375
 Брахманы 103—107, 111, 141, 170, 372
 «Брахма-сутра» 160, 162, 225, 226, 314—316
 «Брихадараньяка Упанишада» 36, 106, 107, 113, 115, 118, 119—121, 123, 126, 161, 359
 «Брихат-самхита» 342
 Будда 29, 87, 99, 123, 124, 219, 351—353, 355, 357—363, 367—373, 376, 377, 379, 402
 буддизм, буддисты 25, 29, 30, 44—49, 89, 171, 182, 350—365, 371, 377, 396
 Буддхапалита 26, 39, 40, 42, 50, 57, 83, 84, 398
 Буддхагхоша 359
буддхи 213, 309, 311, 313
 Бурдван 382
 Бхавья 26, 39, 40
 Бхага 116
 Бхадури Ш. 293
бхута 52, 53, 201, 301, 305, 342, 343, 397
 Бэкон Ф. 111, 207, 208
вада 32
вайбхатика, вайбхатики 39
 вайшешика, вайшешики 27, 181, 200
 «Вайшешика-сутра» 201
вайшья 105, 142, 377
виковакья 14
 Варуна 359
варнашрама дхарма 141, 307, 322
 Васубандху 39, 40, 41, 50, 54, 71—74, 93, 174, 269, 290, 296
 Ватсьяяна 15—18, 60, 123, 125, 168, 182, 198—200, 212, 217, 218, 221, 235, 237—240, 243, 246, 248, 263, 264, 266, 267, 297
 Вачаспати Мишра 66, 182, 200, 321
веда 101
 веданта, ведантисты 25
 «Веданта-сутра» 10, 48
 «Веданта-сутра-бхашья» 48, 160—163, 168—170, 192—194, 313—316, 327, 329
 Ведаы 101, 102, 106, 152—157, 161, 162, 170, 177—179, 195, 372, 375
виджняна 21, 34, 47, 63
 виджняна-вада, виджнянавадини 34, 35—41, 44, 46, 50, 52, 59, 64, 66, 68, 69, 76, 99, 175, 182, 220, 253
виджняна-гхана 28, 110
виджняпти 34
виджняпти-маграта-вада 34
видманапасах 131
 Видьябхушана 12, 15, 302
 Видьянанда, Свами 199
викальпа 52
вимарша 16
випахша 16, 17
 Винитадева 61, 62
 Вольер 387
 восприятие 60, 64—67, 90, 224—233, 238, 250—262
вьявахарика-сатъя 69, 100, 119, 190, 220, 252, 273

- Гададхара 11, 183
 Галилей Г. 140
 Гангеша 182
 Гангопадхья М. 9, 16,...
 Гангопадхья С. 9
 «Ганджур» 12
 Ганди М. 386, 387
 Гарбе Р. 310, 311
 Гаудапада 46, 47, 50, 83
 Гаутама 15, 117, 144, 201
 Гегель 79—82, 385, 387, 399
 Гейзенберг В. 387
 Гераклит 132, 357
 Гоббс Т. 81
 Готама 15—18, 168, 182, 198,
 212—216, 221, 235, 237, 240,
 243, 245, 275, 276, 297, 398
гуна 312
 Гунаратна 199, 320, 326, 330—
 339, 342, 344
 Гхош А. 386

 Даллес Д. Ф. 391
 Дамодаран К. 383
 «Данджур» 12
 Дарвин Ч. 325
 Дасгушта С. Н. 14, 15, 46, 47,
 152—153, 197, 236, 237, 403
двиджа 141—144, 162
 Декарт Р. 81, 140, 399
 Демокрит 204, 359—361, 399
джада 301, 306, 311—313, 315
 Джаймини 181
 джайнизм, джайны 25, 26, 182,
 193, 402
 Джаянта Бхатта 182, 266, 268,
 269, 321, 326, 330, 331
 Джинендрабуддхи 62, 69, 70
джняна 303, 304, 306
 диалектика 14, 349—354, 356,
 371, 372
 Дигнага 40, 41, 50, 54, 60—66,
 69, 70, 82, 179, 220, 289, 290
 Дидро Д. 287
дравья 303
 дух 20, 26, 28, 79, 80, 310, 323
духкха 357
 душа 17, 28, 36, 302—307, 316,
 317, 321, 359—368
дхарма 106, 107, 156, 187, 250,
 357—359, 377
 Дхармакирти 41, 50, 54, 60—
 64, 66, 71, 74—76, 82, 173, 182,
 281, 282, 284, 287, 310
 «Дхарма-сутра» 141

 «Дхарма-шастра» 117, 150, 172
 Дхармоттара 50, 61—63, 66—
 69

 законодатели 13, 18, 82, 141,
 144, 152, 153, 160, 161, 167, 177
 «Законы» 146—147, 151, 161
 «Законы Ману» 151, 152, 155,
 171
 Зенон 26

 идеализм, идеалисты 18, 20, 21,
 23—29, 49, 51, 59, 60, 76—78,
 81, 82, 96, 101, 138, 176, 209,
 211, 222—228
 Икбал М. 386
 иллюзия 66, 69, 88, 209, 221—
 228, 236—261
 Индра 28, 50, 104, 105, 129,
 130, 133, 135, 158, 359
 Исократ 176
 истина 24, 95—100, 107, 119,
 262—268, 273—275
 «Иша Упанишада» 115
 Интиваракришна 182

 йога, йоги, йогачары 33, 34, 38,
 50, 196—201, 230—236
 «Йогочарабхуми» 34

 Кавирадж Г. 343
кальпа 52
 Камалашила 43, 50, 321
 Канада 168, 181, 182, 199
 Капила 161, 168, 181, 193, 196,
 354, 355
карика 46, 186
 Катъяйнипутра 182
 Каутилья 141, 148—150, 194—
 196, 198, 200, 201, 324
 «Каушитаки Упанишада» 113—
 115, 123, 359
 «Кена Упанишада» 115
 Кит А. Б. 113, 114, 122, 123
 Косамби Д. Д. 383
 Кумарила 38, 51, 52, 54, 72,
 73, 76, 182, 186, 187, 226—
 235, 246, 273—275, 277, 282—
 287, 289, 290, 398, 399
кхьяти 253
кшатрии 104, 105, 142, 377

 «Ланкаватара-сутра» 38, 46
 Левкинн 359

Ленин В. И. 78, 79, 176, 177, 202, 205, 270, 273, 287, 288, 298, 382, 404
 логика 26, 40, 41, 60, 154, 174, 194, 200, 215, 220, 262
 лока-сатъя 98
 локаята, локаятики 127, 150, 178, 189, 190, 193, 196, 198—201, 206, 208, 209, 302, 307, 308, 314—345, 378, 389, 394, 400
 Мадхава (чарья) 76, 179, 322
 мадхьямака, мадхьямики 30, 33, 38, 46, 49, 50, 220
 «Мадхьямака-карика» 96, 174
 мадхьямака-шастра 31, 32
 Майтреянатха 34, 37, 50, 236
 «Майтри Упанишада» 91, 115, 221
 майя 52, 89, 132, 396
 Макдонелл А. 134—136
 манас 303, 305, 306, 309, 397
 Ману 150—156, 172, 177, 193, 396
 Маркс К. 81, 137, 204, 207, 208, 270, 272, 288, 346—350, 387, 403
 Маршалл Дж. 197
 материализм, материалисты 81, 127, 150, 177—179, 181, 202—210, 298, 299, 319, 340—348
 «Материализм и эмпириокритицизм» 270
 материя 22—24, 52, 53, 201, 299, 300, 301, 310, 312, 318, 333, 336—340, 343—348, 354
 «Махабхарата» 157—159, 342
 махаяна, махаянисты 25, 29, 30, 38, 44—46, 49, 50, 171—175, 181, 377
 метод 17
 методология 13, 20
 миманса, мимансаки 25, 26, 181, 186, 193, 397
 «Миманса-сутра» 181
 мокша 22, 397
 Монтескье 387
 Морган 371
 Модржинская Е. Д. 391
 Мукерджи С. 218—220, 269
 мышление 333
 навья-ньяя 182
 Нагарджуна 30—33, 38—40, 42, 46, 49, 50, 54, 57, 58, 83—88,

91—94, 96, 169, 173, 174, 218, 263, 398
 Нагасена 364—366
 наман 29
 Нанда 38
 настика 152, 153, 156
 наука 5, 7
 Неру Дж. 386, 387
 «Нигханту» 132
 нираламба-вада 34, 35
 нирвана 22, 33, 37, 187, 396, 401
 нирная 16
 Ницше 387
 Ньютон И. 208
 ньяя, ньяики (найяики) 25—27, 199
 «Ньяя-бинду» 61, 310
 «Ньяя-бинду-тика-типани» 62, 68
 ньяя-вайшешика, ньяя-вайшепики 25, 26, 191—193, 200, 201, 203, 209, 241, 258—262, 266, 269, 272, 290—308, 321, 397
 «Ньяя-маджджари» 268, 321, 330
 «Ньяя-сутра» 15, 198, 201, 212, 214, 221, 235—237, 263, 275, 305
 «Ньяя-сутра-бхашья» 15—17, 19, 213, 215, 240, 246, 265, 297
 Ольденберг Г. 361, 364
 Опарин А. И. 325
 ощущение 21, 36, 55, 278
 пакша 16, 17
 параману 23, 52, 53, 202, 292, 294, 295, 301, 397
 парамартха (парамартхика)-сатъя 42, 69, 96—98, 119, 253, 273
 Парамасена 38
 Парацельс 323
 париक्ша 16
 Парсонс Г. Л. 332
 Пастер 323
 Патанджали 196—199
 Платон 124, 125, 132, 145, 146, 150, 164, 176, 359, 399, 402
 Полибий 146, 150
 Прабхакара 182, 255—259, 261, 262
 Праджапати 28, 50
 праджня-парамита 33
 «Праджня-парамита-сутра» 90

прадхана 52, 53, 201, 202, 243,
 301, 308, 310, 314, 315, 352, 397
праkritи 52, 91, 308, 312, 355,
 394
практика 95—100, 262—273,
 348
прамана 55, 57—62, 63, 69, 70,
 212, 217, 218, 263—266, 275
«Прамана-вартика» 63, 64
прапа 334, 335
прагипакша 16
прагитья-самутпада 87, 88,
 357—361, 371, 376, 377
пратьякша 55, 60
Прашастпада 182
причинность 24, 82—89, 198, 199,
 359—361
пурва-миманса 185, 186, 236
пурвапакша 18, 19, 21—24, 180,
 321, 364
Пуруччхеп 130
пуруша 310—314, 355

раджас 309
Раджу П. Т. 385
Радхакришнан С. 386, 387, 403
«Рамаяна» 157, 159
Рао М. Б. 7
Рахман А. 383
рационализм 7, 18, 145
реализм 202—210
реальность 25, 33
Регамей С. 384
«Ригведа» 102, 104, 107, 112,
 113, 116, 126—131, 133—137
Рипе Дейл 9
Рис-Дэвидс Т. У. 10, 123, 350,
 351, 357—360, 376
Рой С. 9
Роллан Р. 384
Руссо Ж.-Ж. 387

«Самаведа» 102, 112
самерити-сатъя 42, 69, 96, 97, 99,
 119, 190, 220, 252, 253, 273,
 274, 277
самсая 16
самхита 102, 112
Самьяксатъя 38
Санаткумара 50, 112, 113
Сангхави С. 197, 311, 312
Санкритьяяна Р. 386, 393
санкхья, санкхьяики 25, 182,
 192, 193, 196—220, 308—314,
 351—355

«Санкхья-карика» 313, 314
«Санкхья-сутра» 355
сантана 34
Сарасвати А. 341
«Сарва-даршана-санграха» 322
Сардесаи Ш. Г. 380, 381, 383,
 402, 404
сат 28
сат-каръя-вада 85
саттва 308, 312, 313
саутрантика, саутрантики 87,
 181
сахопаламбха-нияма 35, 41,
 74, 75, 278, 281, 284, 287
Саяна 129, 130, 133
свабхава 340—345
свободомыслие 151—153
священные писания, книги,
тексты 17, 18, 22, 25, 29, 30,
 38, 59, 90, 155, 157, 174
секуляризм 7
Сен Бх. 383
Сил Б. Н. 308
смирти 233, 240, 241, 304
сознание 107, 109, 301—321,
 345—348
Соколов В. В. 387
Сократ 402
Сома 359
сомнение 16, 17, 19
Страбон 147, 150
Стхирамати 40, 93, 174
стхуна-никханана-ньяя 18
Субхагупта 182, 184, 185, 187,
 189, 225, 269, 279—282, 288,
 290, 398
судеврие 145—150

Тагор Р. 386, 387
тамас 309
тантризм 44, 394
Тарапатха 31, 34, 38, 39
Таркавагипша П. 199, 200, 242,
 255, 266, 285, 287, 291, 305
«Тарка-рахасья-дипика» 321,
 331, 333, 342
«Таттва-санграха» 355
тваштр 135
«Тезисы о Фейербахе» 272
Тибет 12, 43
Тибо Ж. 10
Тойнби А. 387
Толстой Л. Н. 387
Томсон Дж. 103

Уддалака Аруни 109, 113

Удаяна 182, 352

Уддѣтакара 182

Улука 181, 182

Ульяновский Р. А. 391

Умасвати 182

умозаключение 27, 60

Упанишады 10, 11, 14, 25, 28—
31, 33, 36, 37, 43—51, 59, 87,
91, 101, 106—118, 120, 122, 123,
127—130, 137, 155, 165, 170,
181, 183, 193, 221, 230, 235,
272, 340, 362, 372, 386, 395

Утпала Б. 342

Фаррингтон Б. 145

Фейербах Л. 81, 204, 270, 272,
348, 387

фидеизм 176

Фромм Э. 387

Хабиб И. 383

хайгука 151—153

Хаксли О. 387

Харибхадра 320

Хельмонт 323

хинаяна 29

Хириянна М. 303, 306, 307,
341

Холдейн Дж. 325

Хьюм Р. 10

Чанакья 194

Чанана Д. Р. 383

Чандракирти 26, 40, 42, 50, 57,
70, 86, 174, 175, 218, 263

«Чарака-самхита» 14, 15, 302

чарвака, чарваки 127, 343, 389

частная собственность 368

Чаттопадхья А. 9

Чаттопадхья Д. 10, 17, 116,
127, 139, 140, 193, 236, 310,
380—383, 393, 395

Чимпа 9

чит 28, 312

«Чхандогья Упанишада» 14,
108, 109, 113, 122, 123, 165

Шабара 182

«Шад-даршана-самуччая» 320

Шанкара 45—48, 50, 53, 55—
57, 83, 86, 87, 91—93, 101, 154,
160—170, 173, 178, 192, 313—

317, 319, 320, 327, 329—331,
341, 396, 398

Шанкарананда 341

Шантаракшита 43, 50, 54, 290,
321, 355

Шантидева 40, 50, 124, 125, 127
шарирака 124, 125, 127

«Шарирака-бхашья» 55

Шарма Р. В. 383

Шарма Р. Ш. 141, 148, 149

шастра 22, 59, 174, 175, 177,
179

Шастри К. А. 103, 199, 200, 302

Шастри М. Х. 236

«Шатапатха Брахмана» 103—
105

Швейцер А. 387

«Шветашватара Упанишада»
91, 341

«Шлока-вартика» 38, 52, 73,
186, 226—228, 230, 231, 241,
275, 277, 283, 288

Шпенглер О. 387

шраддха 189, 190

Шрилабха 181

Шрихарша 48, 49, 50, 57, 59,
169, 218, 398

шрути 102, 156, 157

шудра 105, 141—144, 151, 157,
162—166, 376, 379

шунья-вада, шуньявадины 32,
37, 38, 50, 51, 64, 76, 89, 175,
220, 255, 369, 396, 401

шуньята 33

Щербатской Ф. И. 10, 12, 44,
49, 65, 66, 68, 70, 74, 85, 87, 88,
93, 173, 175, 234, 235, 308—310,
352—355, 360, 361, 365—367

Эмерсон 387

Энгельс Ф. 5, 81, 137, 207, 272,
288, 304, 346—350, 371, 387

Юнг К. 387

«я» 28, 36, 56, 108, 321, 365, 366
яджня 103, 186

Яджнявалкья 28, 33, 36, 50,
115, 117—123, 125, 156

«Яджурведа» 102, 103, 111,
112

Якоби Г. 194, 195, 200

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора к русскому изданию	7
Предисловие автора к индийскому изданию . . .	8
Часть I. Методология	
Глава 1. Основное противоречие в индийской философии	11
Часть II. Идеализм	
Глава 2. Индийский идеализм: описание .	28
Глава 3. Аргументация идеалистов	51
Глава 4. Источники индийского идеализма	101
Глава 5. Социальные функции индийского идеализма .	138
Часть III. Антитеза идеализму	
Глава 6. Антитеза идеализму: описательные данные . .	180
Глава 7. Опровержение идеализма	211
Глава 8. Материя и сознание	301
Часть IV. Смежные вопросы	
Глава 9. Изменение и постоянство: диалектика . . .	349
Философское наследие Индии и современная идейная борьба (Послесловие <i>Н. П. Аникеева</i> и <i>Е. Н. Аникеевой</i>) . . .	380
Сокращения и библиография	406
Указатель . . .	411

Д. Чаттопадхья •

ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ
В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ
В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Д. Чаттопадхьяя