В.К.Шохин

ШКОЛЫ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Период формирования

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

В.К.ШОХИН

Школы индийской философии

Период формирования
IV в. до н.э. — II в. н.э.

Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2004

УДК 1(091)
ББК 87.3
Ш82

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 03-03-00378

Издательство благодарит за содействие
Институт практического востоковедения (г. Москва)

Редактор издательства
Т.А. Дубянская

Шохин В.К.

Ш82 Школы индийской философии : Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.) / В.К. Шохин ; Ин-т философии. — М. : Вост. лит., 2004. — 415 с. — (История восточной философии : Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М.Т. Степанянц). — ISBN 5-02-018390-3 (в пер.).

Монография является первым в индологии исследованием раннего этапа истории всех школ индийской философии от эпохи первых философов (середина I тыс. до н.э.) до периода классической философии даршан (со II в. н.э.). Будучи логическим продолжением учебника того же автора «Первые философы Индии» (М., 1997), она может быть рекомендована для всех учебных центров, в которых изучается история восточной мысли, в качестве учебного пособия, специально посвященного индийской философии. В исследовательской части книги, которая может использоваться как лекционный материал, рассматриваются философские направления обозначенного периода — эристика локаяты, материализм ранней чарваки, джайнизм, все школы и «подшколы» традиционного буддизма («семейств» махишасаки, стхавиравады, махасангхики), санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса, веданта, философия грамматистов. Вторая часть книги содержит тексты древних и средневековых индийских учебников философии, переведенные с санскрита автором книги, и предназначена для семинарских занятий. Книга рассчитана на всех, кто интересуется историей философии, философской компаративистикой и религиоведением.

ББК 87.3

ТП-2004-I-28
ISBN 5-02-018390-3

© Шохин В.К., 2004
© Оформление. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004

PROOEMIUM (Вступление)

Настоящее исследование представляет собой опыт написания первой на русском языке истории индийской философии по материалам **всех** философских конфессий — адживикизма, джайнизма, буддизма и брахманизма. Этот труд, как представляется, восполняет весьма ощутимый пробел в отечественной историко-философской науке: к данному моменту на русском языке существуют только две истории индийской философии, весьма почтенные по возрасту, написанные индийскими авторами и в середине XX в. переведенные с английского, — это «Введение в индийскую философию» С. Чаттерджи и Д. Датты и «Индийская философия» С. Радхакришнана[1]. Собственными общими историями индийской философии российская наука пока еще не располагает. Издающиеся в последние годы учебные пособия по истории буддизма не являются специально историко-философскими; кроме того, они по самой своей тематике охватывают только буддийский, а не общеиндийский материал[2]. Солидные же исследования буддийской философии классиков отечественной буддологии Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга хотя включают и небуддийский материал, но только косвенно[3].

Опубликованная же автором данного исследования монография по ранней брахманистской философии («Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды»)[4] также не представляет всю картину, так как небрахманистские направления индийской мыс-

---

[1] Чаттерджи, Датта, 1955; Радхакришнан, 1956–1957 (оба русских издания впоследствии переиздавались). Однако переводы этих работ, выполненные не историками философии, оставляют желать лучшего. Здесь же следует упомянуть еще одну книгу, переведенную на русский раньше, — «Шесть систем индийской философии» М. Мюллера [Мюллер, 1901] (также недавно была переиздана).

[2] См., к примеру, учебное пособие «Введение в буддизм» [Рудой, 1999]; среди популяризаторских изданий можно выделить «Классический буддизм» [Ермакова, Островская, 1999], среди научно-популярных — «Ранний буддизм: философия и религия» [Лысенко, 2003], а также «Введение в буддологию» [Торчинов, 2000].

[3] См.: Щербатской, 1988; Щербатской, 1995; Розенберг, 1991. Из новых работ следует назвать [Лысенко, Терентьев, Шохин, 1994; Торчинов, 2002].

[4] Шохин, 1994.

ли были рассмотрены в ней лишь контекстно. Другая монография автора, посвященная первому периоду философии в Индии («Первые философы Индии»)[5], напротив, охватывает все направления индийской философской мысли, но только на самом начальном этапе — в середине I тысячелетия до н.э. Эта работа стала опорной для данного исследования, явившегося ее логическим продолжением: оно посвящено тому периоду в истории индийской философии, который следовал непосредственно за эпохой **первых философов**, — периоду становления **первых философских школ**. На этой стадии философские школы Индии еще не получили нормативного оформления (свой классический вид они начали обретать позже, со времени появления первых базовых текстов — *сутр* и *карик*, составления нормативных комментариев к ним и создания сопровождающей школьной литературы), и поэтому исследуемый в монографии период становления школьной структуры в рамках индийской философской традиции можно охарактеризовать как **формационный**.

Исследование является новаторским прежде всего в том смысле, что использованный в нем материал, рассматриваемый с точки зрения механизмов трансляции философского знания, до сих пор не стал предметом специальных изысканий не только в отечественной, но и в зарубежной науке. Причина состоит в том, что историков индийской мысли интересует преимущественно либо тот ее период — ведийский и поздневедийский, — который, при всем своем исполинском значении для индийской культуры, еще не породил собственно философии, либо та эпоха, когда философская мысль уже окончательно сложилась, когда менее приметные, но важнейшие формационные процессы (без них классической стадии бы не было!) остались далеко позади[6]. Правда, время от времени в индологии появляются работы, в том числе и весьма фундированные, посвященные ранним этапам в развитии отдельных классических философских систем, но рассматриваемый формационный период как целое не получил в них «интегрального осмысления» и сам процесс «школообразования» не оказался в сфере непосредственных интересов авторов этих изданий[7].

В отличие от создателей наиболее известных индийских и западных историй индийской философии, автор настоящего исследования попытался обозначить четкие демаркационные линии между еще-не-

---

[5] Шохин, 1997.

[6] Новаторской по самому материалу (материал отбирался, однако, исходя из авторской концепции философии как таковой) была и предшествовавшая монография автора, так как она стала первой в индологии, где к «первым философам Индии» не были отнесены риши Вед и Упанишад.

[7] См. в качестве примеров [Джонстон, 1937; Джаятиллеке, 1963; Накамура, 1983].

философией и уже-философией в индийской культуре, избегая смешения этих стадий. Исходя из того, что все философские тексты являются **мировоззренческими**, но не все мировоззренческие — **философскими**, он посчитал, что включение в историю индийской философии древнеиндийского гносиса (основными представителями которого были поздневедийские риши и мудрецы Упанишад) наряду с древнеиндийской теоретической рефлексией, реализовавшейся в исследовательской работе с мировоззренческими суждениями и понятиями, является культурологически совершенно некорректным. Именно в том, чтобы отделить теоретическое от нетеоретического в истории индийской мысли — а смешение этих областей было бы равнозначно, например, введению в историю индийского языкознания истории самих индийских языков, в историю поэтической теории — истории самой поэзии, а в историю эстетических концепций — истории искусства, — и состоял основной методологический замысел проделанной работы. Более того, теоретическое отделяется от нетеоретического и в конкретных памятниках истории индийской мысли.

Разделение этих двух областей никоим образом не препятствует рассмотрению философского теоретизирования в социокультурном контексте, без чего многие очень важные аспекты самой теоретической рефлексии над мировоззренческими суждениями остались бы непонятными. Следует помнить, что индийские философы, в отличие от греческих, говорили (в буквальном смысле) в первую очередь от лица религиозных и философских общин разной величины и статуса, которые жестко конкурировали между собой и завоевывали прозелитов, в том числе и в результате публичных диспутов, устраивавшихся часто при дворах правителей. Последние же были заинтересованы в том, чтобы знать, на кого им ориентироваться и кому отдавать предпочтение перед другими, какую «философскую конфессию» следует продвигать.

Считая, что историк философии является по своим «родовым признакам» прежде всего **историком**, а для историка первостепенно важен принцип **периодизации** материала, автор книги уделил должное внимание проблеме периодизации индийской философской мысли. В соответствии с трактовкой философии как особого вида теоретической деятельности автор подверг критике общепринятый подход к ее периодизации — его можно условно назвать принципом простой кумулятивности: при таком подходе «история идей» послушно следует за чредой мировоззренческих памятников, начиная с эпохи развитых мифологических космогоний и завершая эпохой эпистемологических и категориологических трактатов индийских современников Декарта, Локка и Лейбница.

Оптимальным периодизационным принципом автору представляется такой, который, с одной стороны, давал бы меньше возможностей для субъективизма, с другой — основывался бы на представлении о «философствовании» как о **теоретической деятельности**, а в этом заключен основной критерий отличения уже-философии от еще-не-философии. Таковым оказался принцип деления истории философии на периоды исходя из уровней организации самой философской деятельности. Благодаря этому возможно преодолеть оценочный подход (например, такого рода: основными этапами философского творчества были философия «до Дигнаги» и «после Дигнаги», «до Шанкары» и «после Шанкары» и т.д. — или же эпохи победы идеализма над реализмом либо реализма над идеализмом и т.п.) и держать в центре внимания способы функционирования и механизмы производства и трансляции философского знания в соответствующей культуре.

С этим принципом периодизации связаны и собственно хронологические границы настоящего исследования: оно охватывает временной отрезок, начиная с IV–III вв. до н.э. и кончая II в. н.э. Именно во II в. практически одновременно оформились первые базовые философские тексты (прозаические сутры и стихотворные карики) в джайнизме («Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати), буддизме («Мулямадхьямака-карика» Нагарджуны) и в брахманизме («Вайшешика-сутры»). Они легли в основу трех нормативных жанров индийских философских текстов (комментарии, специализированные и полемические трактаты, учебники), которые и определили классическую эпоху индийской философии. Следовательно, именно II век н.э. оказывается верхней границей для доклассической индийской философии, ей и посвящена настоящая монография.

В первой главе исследования — «Propositio» («Определение темы») — обозначаются основополагающие методологические позиции — через диалог автора с его предшественниками. Здесь излагаются главные этапы становления стандартной периодизации, принятой историками индийской философии, начиная со Ф. Шлегеля, и актуальной для многих и по сей день, которая подвергается решительной критике. Этой периодизации противопоставляется коммуникативно-организационный принцип деления истории индийской философии, основанный на представлении о том, что основным институтом производства и трансляции философского знания в любой традиционалистской культуре (типичным представителем которой является индийская) была **школа** как центр и преподавания философии, и разработки философских доктрин. Полемика и заимствования отдельных школ друг у друга обеспечивали взаимопересечение школьных традиций, и всё вместе это образовывало своеобразный общеиндийский дискус-

сионный клуб. Поскольку же представляемый «схоластический» подход к истории индийской мысли (не забудем, что слова «схоластика» и «школа» имеют одно происхождение) является нетрадиционным, а на материале античном он разрабатывается уже очень давно и весьма плодотворно, специальное внимание в работе уделяется тем достижениям этого направления историко-философского антиковедения (прежде всего в области изучения истории платоновской школы), которые могут заинтересовать и историка индийской философии. Оставляя на время достижения антиковедов (мы вернемся к ним в последней главе исследования), автор обращается к социокультурному фону, на котором проходила деятельность философов первого, доклассического периода индийских школ. Завершается глава обзором источников, позволяющих реконструировать этот период.

Вторая глава — «Tractatio» («Разработка темы») — открывается обзором деятельности предшественников первых именно школьных учителей, главных протагонистов этой книги. Речь пойдет об обобщении «конфессиональной принадлежности»[8], методов, предметов обсуждения и основных результатов работы тех странствовавших групп и индивидов, которые начали философствовать в эпоху первой индийской интеллектуальной революции шраманского периода, приходящегося на середину I тыс. до н.э. Без их достижений появление школ было бы невозможно. Дальнейшие параграфы этой главы (основной в монографии) посвящены школьным образованиям, возникшим, во-первых, в рамках философствовавших групп, успешно переживших «большой шраманский взрыв» и ставших родоначальниками результативных для истории мысли ответвлений (локаятики, джайны, «дошкольные» буддисты, школы санкхьи), и, во-вторых, в рамках новых философских направлений — имеющих послешраманское происхождение (буддийские школы, вайшешика, ньяя, миманса, веданта, философия грамматистов).

Поскольку буддийские школы составляли основной компонент «школообразования» рассматриваемого времени, была предпринята попытка не только выявить все философствовавшие «микроконфессии» традиционного буддизма и наиболее значительных их представителей, но и определить особенности буддийской школьной литературы, известной как абхидхармическая. Буддийские процессы «школообразования» оказываются в значительной мере парадигмальными и для небуддийской философской среды и потому представляют богатые возможности для сопоставлений: в исследовании показано,

---

[8] Выражение «конфессиональная принадлежность», которым мы будем активно пользоваться, целесообразно писать в кавычках вследствие различий в самих институциональных принципах организации индийских религий и христианства.

что наиболее интересные параллели дает история школ санкхьи. В связи же с брахманистскими школами автор уделил специальное внимание такой закономерности развития будущих классических школ: они возникли в результате распадения парных образований — симбиозов санкхья-йоги, вайшешики-ньяи и мимансы-веданты. В каждом случае выявлялись различительные признаки связей этих школ.

В третьей главе — «Conclusio» («Заключение») — подводятся итоги первого школьного периода истории индийской философии — как в сравнении с дошкольным этапом, так и в контексте истории мировой философии. Специальное внимание уделяется сравнению индийских школ до II в. н.э. с современными им греко-римскими — сопоставляются темпы «школообразования», принципы дробления школ, жанровые характеристики порождавшихся этими школами текстов (важнейший показатель «школостроительства»), рассматривается соотношение таких основных школьных функций, как истолковательная, образовательная, полемическая и собственно философско-исследовательская. Разумеется, автор не мог не учитывать различия в источниковедческой базе изучения индийских и античных философских школ (во втором случае она значительно солиднее), однако основные тенденции, параллели и расхождения, как он надеется, оказались восстановимыми.

В приложении к исследованию — «Digressio» («Отступление») — предложены образцы индийской школьной литературы классических эпох, которые, по убеждению автора, содержат в себе готовые модели жанров индийских философских текстов, в рассматриваемый период только начавшие свое формирование. Жанровый принцип отбора иллюстративного материала позволил в основном проигнорировать хронологический: только первый образец — фрагмент по диалектике из монументального древнего медицинского текста «Чарака-самхита» («Свод Чараки») — относится к исследуемому периоду (I–II вв. н.э.), в нем (фрагмент содержит своеобразный «инвентарь практикующего найяика») непосредственно отражается уровень философствования, интересующий нас в этой монографии. Это — пример классического учебно-систематического жанра, включающего перечисления классов философских предметов с дальнейшим делением на «инвентарные единицы», сопровождаемые школьным истолкованием.

Перевод текста «Таттвасамаса» («Выжимки учения о началах мира», XIII–XIV вв.) с комментарием «Крамадипика» («Светильник постепенности [разъяснения]») поздних санкхьяиков (имитирующих древнюю традицию) призван продемонстрировать начальную, исходную форму учебного текста — вопросно-ответную, сопровождаемую элементарным учительским комментарием. Позднесредневековый

трактат «Саптападартхи» («О семи категориях») вайшешика Шивадитьи (XII в.) можно рассматривать как классический учебник по определениям (включающим и классификации), который был призван охватить все учение школы и должен был быть усвоен учеником; с жанровой точки зрения он восходит к учебным пособиям формационного периода.

Значительно более раннее сочинение — «Тримшика» («Тридцатистишие») знаменитого буддийского философа Васубандху (IV–V вв.), перешедшего из традиционного буддизма в махаянский, является образцом другого учебно-систематического жанра: он резюмирует все учение школы, которое преподносится в максимально сжатом стихотворном изложении.

Иллюстративный материал завершается адвайта-ведантистским компендиумом «Сарвадаршанасиддхантасангграха» («Конспект доктрин всех систем») Псевдо-Шанкары (не ранее X в.). Автор этого текста преследовал учебно-полемические цели: для компетентного полемического диалога начинающих философов конкретной школы с ее оппонентами он излагает (правда, достаточно тенденциозно) основоположения не только адвайта-веданты, но и всех прочих школ. Нет сомнения в том, что начатки текстов такого рода должны были возникнуть и на доклассической стадии индийского «школообразования».

Латинские названия глав монографии акцентируют неизменную установку автора на философский универсализм, многими в настоящее время критикуемый (без достаточных на то рациональных оснований). В применении к материалу неевропейской мысли этот универсализм означает в первую очередь то, что она может быть интегрирована в европейскую систему координат. Целью этой интеграции является обогащение мировой философии, многообразной по своим составляющим, но категоризируемой все же средствами только одного философского языка — европейского. Из этого очевидно, что позиция автора, будучи вполне европейской («границы моего мира есть границы моего языка»), не имеет ничего общего с европоцентризмом как культурологическим направлением (он отнюдь не изжит и теперь), всегда настаивавшим и продолжающим настаивать на том, что полноценные формы и результаты культуры, в том числе и философской рефлексии, реализовались только на Западе. Именно поэтому один из заключительных параграфов исследования посвящен достижениям индийской философии формационного периода, которые могли бы представить интерес не только для историка философии, но и для современного «практикующего» философа.

Глава 1
PROPOSITIO (Определение темы)

§ 1. Стандартная периодизация истории индийской философии и ее решающие недостатки

Исследователю любых цивилизационно-культурных процессов в любом регионе мира, как и всякому ремесленнику, для работы необходимы по меньшей мере два компонента — материал, с которым он работает, и инструментарий, которым он пользуется. Основным инструментом, пригодным для обработки исторического материала, инструментом, в зависимости от которого исследователь подбирает другие средства и приемы работы, является периодизация этого материала. Причина вполне понятна: периодизационный принцип определяет для историка то, что является в его материале существенным, и говорит о том, каким он этот материал себе представляет. Историк философии, а значит, и индийской философии не может быть исключением из этой общей закономерности. Поэтому неудивительно, что начиная с первой попытки обобщения истории индийской философской мысли, а она фиксируется уже два десятилетия спустя после учреждения научной индологии (это была та индология, которая в работе над памятниками индийской культуры опиралась на первоисточники, — начало ей положили уже первые публикации «первооткрывателя санскрита» У. Джонса), мы имеем дело и с попытками применения к текстам индийской мысли определенных способов периодизации.

1. Фактически, однако, начиная с тех давних времен и до конца XX столетия — эпохи развитой, разветвленной, специализированной и пользующейся современными филологическими методами индологии — речь по-прежнему идет об одном и том же способе периодизации истории индийской философии. Согласно установившейся схеме, единый культурный феномен «индийская философия» начинается уже с космогонических гимнов Ригведы и заговоров Атхарваведы, с истолкований Брахман и получает продолжение в онтологических и этических концепциях Упанишад. Упанишады завершают первую

стадию истории философии в Индии, а над ней поэтапно, как ступени эволюции, надстраиваются все последующие (начиная с философии «Махабхараты» — особенно в «Бхагавадгите» и «Мокшадхарме»); к ней же затем «подключаются» учения материалистов, Джины, Будды и их последователей. За этими ранними фазами истории индийской философии (они характеризуются как «еще несистематические») следует фаза индийских «философских систем», которые связываются с шестью брахманистскими *даршанами*, а также с буддийскими школами. Эта фаза разделяется на период составления основополагающих текстов (иногда его называют «философия сутр») и период составления комментариев к ним.

В итоге мы имеем общую последовательность фактов индийской философии чисто кумулятивного характера, с различением подстадий (несистематической и систематической); сам феномен «индийская философия», таким образом, перекрывает без малого три тысячелетия — начиная с вопрошания ведийских риши о том дереве, из которого было вытесано мироздание, и завершая метафизическими и логико-эпистемологическими трактатами индийских современников основателей новой европейской философии XVI–XVII вв.

Такая модель периодизации индийской философии представлена в указанных ее «родовых признаках» в следующих работах (в хронологическом порядке): «О языке и мудрости индийцев» Ф. Шлегеля (1808), «Теогония, философия и космогония индусов» М. Бьорнстьерны (1843), в индийских разделах «Очерка истории философии» В. Юбервега (1862), «Учебника по истории философии» А. Штёкля (1870), «Истории философии» А. Фуйе (в других вариантах — Фуллье) (1875), в «Материалах к истории философии Индии» П. Реньо (1876–1878), в соответствующем разделе «Истории философии по идейному содержанию и обоснованиям» Н. Баумана (1890), в «индийских» томах «Всеобщей истории философии» П. Дойссена (1894); в изданиях: «Философия Древней Индии» Р. Гарбе (1897), «Шесть систем индийской философии» Макса Ф. Мюллера (1899), «История индийской литературы» М. Винтерница (1907), «Очерк индийской философии» П. Дойссена (1907), «Индийская мысль: прошлое и настоящее» Р. Фрэзера (1915), «История индийской философии» С. Дасгупты (1922), «Очерк истории индийской философии» П. Массон-Урселя (1923), «Индийская философия» С. Радхакришнана (1923), «История индийской философии» Дж. Туччи (1923), «История восточной философии» Р. Груссе (1923), «Индийская философия» О. Штрауса (1925), «История индийской философии» С. Белвалкара и Р. Ранаде (1927), «Очерки индийской философии» М. Хириянны (1932), «Индийский идеализм» С. Дасгупты (1933), в философских разделах С. Дасгупты

и Т.М.П. Махадэвана в издании «Культурное наследие Индии» (1937); в монографиях: «Философия индийцев» Г. фон Глазенапа (1948), «Эволюция философии в Индии» К.С. Мурти (1952), «Идеалистическая мысль Индии» П.Т. Раджу (1953), «История индийской философии» Э. Фраувалльнера (1953), «История индийской философии» В. Рубена (1954), в антологии «Тексты индийской философии. Начало философии в Индии» В. Рубена (1954), в работах «История индийской философии» Дж. Синхи (1956) и «Философы Индии» Ф. Шалле (1956), в статье Дж. Туччи «Индия», подготовленной для Итальянской философской энциклопедии (1957), в первом томе советского шеститомника «История философии» (1957), в «Антологии индийской философии» С. Радхакришнана и Ч. Мура (1957), в статье «Индийская философия» для немецкого Философского словаря Г. Шмидта (1957), в монографиях «История индийской философии» У. Мишры (1957), «Критический обзор индийской философии» Ч. Шармы (1960), в статье Н.П. Аникеева «Индийская философия» для советской Философской энциклопедии (1962), в труде Д.П. Чаттопадхьяи «История индийской философии» (1964), в «Руководстве по истории философии» В. Тотока (1964), в антологии «Истоки индийской философии» Ф. Эджертона (1965), в статье Н. Смарта «Индийская философия» для американо-британской Философской энциклопедии (1967), в работах «Индийская мысль: критический обзор» К. Дамодарана (1967) и «Развитие философии» (четвертая часть многотомного издания «Общественное развитие Индии» В. Рубена, 1971), «Очерк индийской философии» А. Уордера (1971), «Философские традиции Индии» П.Т. Раджу (1971), «Основания индийской философии» Б. Сингха (1971), «Три первоистока индийской философии» Н. Джоши (1972), «Приглашение к индийской философии» Т.М.П. Махадэвана (1974), «Индийская мысль. Введение» Д. Бишопа (1975), «Введение в индийскую мысль» А. Хермана (1976), «Основания индийской философии» П. Рао (1970-е годы), в философском разделе В. Хальбфаса для дармштадтского «Введения в индологию» (1979), в статье по индийской философии для американского «Словаря философии и религии» У. Риза (1980), в монографии «Философия в Индии» К.С. Мурти (1985), в статье С. Бхаттачарьи «Индийские философии» для американо-британской Энциклопедии по религии (1987), в «индийском» разделе издания «Как и почему возникла философия в различных регионах?» (1988), в статье «Индийская философия» А. Чакраварти, созданной для весьма авторитетного «Оксфордского справочника по философии» Т. Хондерика (1995), и во многих других изданиях[1].

---

[1] См.: Шлегель, 1808; Бьорнстьерна, 1843; Юбервег, 1876, с. 37–43 (1-е изд. — 1862; в данном и в ряде других случаев в библиографию включены последующие

Приведенный здесь перечень охватывает только наиболее известные, обобщающие работы по истории индийской философии, но он, кажется, вполне достаточен, чтобы продемонстрировать популярность указанной модели в научной литературе. Можно добавить, что эта модель является определяющей и для составителей традиционалистских индийских «доксографий», выходящих преимущественно на хинди (об этом свидетельствуют хотя бы хорошо известные работы Ачарьи Баладэва или Арджуна Мишры[2]).

Внушительный список авторов демонстрирует весьма широкий идейный и научный разброс: от марксистов до неоиндуистов и от «позитивистов» до «эссеистов». Однако все эти авторы внесли вклад в создание общего имиджа истории индийской философии как объединяющей типологически самый разнородный мыслительный материал. Рассмотренному «широкому подходу» к истории индийской философии соответствуют и две другие мыслительные установки, наглядным образом свидетельствующие о том, что обозначенные нами необходимые культурологические демаркации (см. **Prooemium**) в индологии игнорируются. Философия возводится уже к самым первым памятникам индийской культуры, начиная с Ригведы, и поэтому мыслится как нечто присущее самому индийскому этносу имманентно, что является его природным модусом. Кроме того, общая историческая панорама индийской философии представлена в периодизации линейного типа, которая соответствует эволюциям, маркируемым прежде всего преобладающими жанрами литературы той или иной эпохи (подразумевается, что в каждую из них была своя философия): «ведийская философия» — «философия Упанишад» — «эпическая философия» — «философия сутр» — «философия комментариев».

издания соответствующих монографий); Штёкль, 1875, с. 18–21; Фуйе, 1898, с. 19–27 (1-е изд. — 1875); Реньо, 1876–1878; Бауман, 1890, с. 141–149; Дойссен, 1906, с. 12–13, 43–44 (1-е изд. — 1894); Гарбе, 1899 (1-е изд. — 1897); Мюллер, 1901 (1-е изд. англ. оригинала — 1899); Винтерниц, 1983–1987 (1-е изд. нем. оригинала — 1907–1922); Дойссен, 1907; Фрэзер, 1915; Дасгупта, 1922–1955; Массон-Урсель, 1923; Радхакришнан, 1956–1957, т. I (1-е изд. — 1923–1927); Туччи, 1958; Груссе, 1923, с. 34, 45; Штраус, 1925; Белвалкар, Ранаде, 1927; Хирияннa, 1932; Дасгупта, 1933; Культурное наследие Индии, 1958; Глазенап, 1948; Мурти, 1952; Раджу, 1953; Фраувалльнер, 1984 (1-е изд. немецкого оригинала — 1953–1956); Рубен, 1954; Тексты индийской философии, 1955; Синха, 1956; Шалле, 1956, с. 1; Туччи, 1957–1958, с. 1334–1335, 1339–1340; История философии, 1957–1962, т. 1, с. 44–45, 50, 56–57; Антология индийской философии, 1957; Шмидт, 1961, с. 251–252; Мишра, 1957; Шарма, 1960; Аникеев, 1962, с. 266–267; Чаттопадхьяя, 1966 (1-е изд. — 1964); HGPh, с. 17, 19–20; Истоки индийской философии, 1965; Смарт, 1967, с. 155; Дамодаран, 1967; Рубен, 1971, с. 11–12; Уордер, 1971; Раджу, 1971; Сингх, 1971; Джоши, 1972; Махадэван, 1974; Бишоп, 1975; Херман, 1976; Рао; Хальбфас, 1979, с. 139–140; Риз, 1980, с. 249–250; Мурти, 1985; Бхаттачарья, 1987, с. 162–163; Мориц, 1988, с. 27–53; Чакраварти, 1995.

[2] См.: Баладэв, 1942; Мишра, 1962.

Иногда, правда, в эту схему вносятся частные коррективы: например, одни историки индийской мысли пытаются выявить истоки философии в еще более ранний период, чем эпоха Ригведы, — скажем, в «протофилософии» печатей Мохенджо-Даро, а некоторые, наоборот, видят в Ригведе еще только предфилософию и ведут линию «настоящей философии» с Упанишад; некоторые авторы, и их немало, «наращивают» последний из названных больших периодов индийской философии, сополагая с «философией комментариев» философию вишнуитских, шиваитских и шактистских «сект» (иногда эта «сектантская философия» вводится и в «философию сутр»). Тем не менее общая кумулятивистская схема от этих частных подвижек не меняется, а уже и без того «широкий подход» к истории индийской философии «расширяется» еще больше.

Из любых правил бывают исключения, были они и при концептуализации истории индийской философии. К их числу относятся известные сейчас, видимо, только самому узкому кругу историографов индийские разделы в общих историях философии первой половины XIX в. Г. Риттера и В. Кузена. Первый поставил прямой вопрос: действительно ли индийцы во все периоды существования их литературы философствовали? — и попытался разграничить эпохи «воспаряющей» мифотворческой фантазии и собственно философской рефлексии. Второй, полемизируя с получившими распространение уже в то время европоцентристскими воззрениями, настаивал на том, что «в Индии была философия, отличная от мифологии», и соотносил такую философию с даршанами, которые отделяются от дофилософии логико-рациональными средствами познания[3].

Среди представителей отечественной историко-философской науки можно назвать О.М. Новицкого, усмотревшего и в Индии критерий появления собственно философии — «обращение мысли на саму себя», а также А.А. Козлова, разграничившего индийскую философию и религию, при всем признании их исторических связей. Попытки различать историю философии и историю религии (на материале буддизма) обнаруживаются в работах В.П. Васильева[4].

В относительно близкую нам эпоху работал американский индолог Т. Орган, не отвергавший неодинаковые возможности трактовки понятия «индийская философия» (в том числе такую, при которой она не начинается с Вед и Упанишад)[5]. Авторы некоторых книг по истории отдельных индийских философских проблем также предпринимали

---

[3] См.: Риттер, 1829, с. 69, 105; Кузен, 1872, с. 43, 47–50.

[4] См.: Новицкий, 1844, с. 152–155, 159; Козлов, 1887, с. 18, 43, 48, 63–64; Васильев, 1857, с. 261.

[5] См.: Орган, 1964, с. 58.

попытки несколько сузить объем этого понятия[6]. Оппозиционером «широкого подхода» к истории индийской философии является и такой видный представитель современной индийской мысли, как Дая Кришна. Наконец, еще один факт: в авторитетнейшую современную многотомную серию «Энциклопедия индийских философий», основанную американским индологом К. Поттером (ее составляют тома, посвященные отдельным направлениям индийской философии: первый был отведен ньяя-вайшешике до Гангеши Упадхьяи, последний из вышедших — буддийской философии 350–600 гг.), не были включены тома по ведийской философии, философии Упанишад и эпоса.

Тем не менее «широкий подход» не имеет каких-либо явных альтернатив в индологии (исключения из правила были замечены нами лишь потому, что мы специально напрягли зрение, чтобы суметь их разглядеть). Напротив, он имеет такой же статус непроверяемой истины, что и положение, согласно которому сумма углов треугольника равна 180°, и каждый начинающий заниматься или даже интересоваться любым памятником индийской мысли уже заранее размешает его в обусловленной таким подходом периодизационной сетке (она тем самым становится чем-то вроде априорных форм созерцания в Кантовой философии)[7].

Этот консенсус свидетельствует не просто об очень значительном консерватизме историков индийской философии, но и о том, что сами **истории индийской философии** давно утвердились в качестве некоего литературного жанра и напоминают инвариантные описания индийских гимнософистов (нагие аскеты-мудрецы, встретившиеся с Александром Македонским) у античных, а затем и средневековых историков и доксографов. И здесь нельзя не отметить, что даже историки греческой философии — той области, где периодизационные схемы должны были быть, в силу устойчивого историко-философского традиционализма, и вовсе непререкаемы, — в большей мере идут на «реформы»: некоторые из них уже склонны допускать, что генезис реальной греческой философии не обязательно начинается с Фалеса[8].

2. Следует признать, что рассмотренная схема истории индийской философии не смогла бы продержаться столь длительное время и сохранять свои непререкаемые позиции и сейчас, если бы ее ткань не содержала некоторых добротных ниток. Прежде всего, у нее есть свои

---

[6] См., к примеру [Ченнакесаван, 1960; Банерджи, 1975].

[7] Подчеркнем: мы не настаиваем на том, что данную схему «исповедуют» все индологи, работающие с конкретными текстами и исследующие конкретные проблемы, речь идет о том, что от нее не отказывается практически никто из тех, кто пишет обобщающие работы по индийской философии.

[8] См. в связи с этим [Ллойд, 1979; Бонус, 1979].

исторические заслуги: «пионеры» этой схематизации отстаивали концепцию автохтонности и самостоятельного исторического пути индийской философии в период полного преобладания европоцентристских установок в историко-философских штудиях[9]. Далее, безусловно верным является признание континуальности в индийской традиционной мысли, а единство индийской культуры оправдывает соотнесение истории индийской мысли с более общими культурными процессами. Наконец, историки индийской философии вполне правомерно признают значимость самого появления «кумулятивистского направления» основополагающих текстов в истории индийской мысли — *сутр* — прозаических положений, кодифицировавших учение того или иного направления (хотя можно было бы говорить и о том, что в ряде философских направлений, притом первостепенных, функцию сутр выполняли «научные стихи» — *карики*), а также комментаторского жанра в истории индийской философии, который действительно был определяющим.

Первый, решающий недостаток этой общепринятой доксографической схемы заключается в том, что в нее никак не заложена концепция самой философии как теоретической рефлексии: философия осмысляется в этих периодизационных построениях преимущественно этимологически (как «любовь к мудрости»), а не культурологически. Второй, вытекающий из первого, состоит в отсутствии обращения к самой философской деятельности, которая есть деятельность исследовательская, и соответственно к тем коммуникативным и организационным отношениям, в которые были вовлечены ее участники. Иными словами, историки индийской философии при обобщении своего материала игнорируют не что иное, как **родовые признаки** философии, а это, для сравнения, соответствует тому, как если бы историк индийского языкознания, поэтики или теории искусства не дал бы себе труд задуматься о том, что́ такое эти феномены теоретической мысли как таковые (см. **Prooemium**).

Этой, казалось бы, совершенно естественной установке противоречит позиция тех современных культурологов-антиуниверсалистов, которые (при жесткой формулировке) утверждают, что навязывание неевропейским культурам такого «слишком европейского» понятия,

---

[9] Эти установки были представлены прежде всего у Г. Гегеля, а затем у А. Швеглера, Э. Целлера, Г. Зигварта, Ф. Михелиса, Й. Эрдмана, Е. Дюринга, Дж. Льюиса и большинства историков философии, которые категорически отказывались признавать в неевропейской мысли что-либо большее, чем отдельные философемы, неотделимые от мифологем, и в лучшем случае исторический фон для реальной философии — «философии, начинающейся с Греции». О классическом периоде историко-философского европоцентризма см. [Хальбфас, 1981, с. 172–180].

как философия, будет «слишком универсалистским» шагом[10], или (при мягкой формулировке) полагают, что в каждой культуре была «своя философия», непричастная самой философии как универсалии. Элемент истины в дискретной картине философских миров состоит в том, что философские традиции различных историко-культурных регионов обладают значительными специфическими чертами. Однако с логической точки зрения эта дискретная картина, в которой «индийская философия», «китайская философия», «арабо-мусульманская философия» и прочие сополагаются с «европейской философией» как феномены, типологически от нее отличные, сопоставима с утверждением, будто существуют различные типы треугольников: треугольные, прямоугольные и круглые. Или, по-другому, различные «философии» оказываются дробями с несопоставимыми знаменателями, которые невозможно сравнивать, а потому нельзя говорить и о специфике этих философских миров, ибо можно утверждать **специфику** только в рамках чего-то **общего**, а в данном случае речь идет лишь о специфичности метров в сравнении с килограммами[11].

---

[10] Таково мнение Н. Смарта, Дж. Ларсона и Хадзиме Накамуры; последний вообще предлагает заменить категорию «философия» категорией «глубоко фундированная межкультурная познавательная антропология» (см. [Ларсон, Дойч, 1988, с. 11]). Наивность рассуждений указанных авторов состоит в том, что они пытаются заменить «слишком европейское» понятие «философия» таким понятием, которое, будучи уже «сверхъевропейским», является концептуально совершенно аморфным.

[11] Такое понимание специфичности восточных философий в сравнении с европейской находит свое выражение и в отечественной литературе. Так, по мнению В.Г. Лысенко, «философские традиции в разных культурах и цивилизациях являются не разновидностями или вариантами некоего нормативного инварианта, а выступают как производное от этих самых культур или цивилизаций. Это, в частности, значит, что слово „философия“ в арсенале исследователя китайской культуры может быть наполнено совершенно иным смыслом по отношению к его смыслу в европейской или индийской культуре», а также: «Каждая культура создает свою философию, в состав которой могут входить элементы, занимающие в другой культуре место вне философской традиции... Но вместе с тем это не исключает присутствия в названных традициях ряда совпадающих черт, которые могут интерпретироваться как типологически общие» (см. [Лысенко, 2000, с. 157; Лысенко, 2000а, с. 107]). В итоге получается, что: 1) каждая без исключения культура имеет свою философию как нечто само собой разумеющееся; 2) то, что́ понимать под «философией» в каждой культуре, — исключительно дело предпочтений каждого пишущего о ней автора (а о вкусах, как известно, не спорят); 3) иногда эти предпочтения могут и совпасть, и таким образом философии индийской, китайской и европейской так повезет, что они обретут какие-то черты типологического сходства (но может, конечно, и не повезти, и уж во всяком случае это допущение совпадения никак не может быть начальной презумпцией). В связи с этим можно поразмышлять над тем, что было бы с социальными науками, если бы под «экономикой», «финансами» или «муниципальным управлением» историки разных цивилизаций также понимали бы то, что́ им кажется близким, и не руководствовались

Таким образом, дискретная картина философий разрушает сама себя и есть результат самообмана тех, кто ее защищает, если, разумеется, здесь не преследуются иные цели, к философии как таковой отношения не имеющие (как, например, отстаивание патриотических приоритетов со стороны историка той или иной неевропейской философии).

Правда, внимательный историк мысли может привести, казалось бы, веские доводы против «философского универсализма»: понимание философии отличается не только в различные эпохи, но и в один и тот же период, и не только у разных философов, но даже у одного, и не только в разных его произведениях, но даже в одном и том же. Более того, неодинаковые способы понимания философии можно обнаружить и в одном разделе одного произведения одного философа. Например, если мы возьмем хотя бы «Государство» Платона и внимательно просмотрим шестую книгу, то увидим, что автор представляет себе философию весьма неоднозначно. Платон говорит здесь об особой «философской душе» как о чем-то вполне «природном» и в то же время уверенно называет философию одним из ремесел, т.е. считает ее сферой искусства; философия нужна для преодоления телесных стремлений и аффектов, т.е. имеет, кажется, сугубо духовно-практическое назначение, и одновременно характеризуется как то, что должно изучаться ради получения хорошего образования и удачной политической карьеры. Философ — это тот, кто общается с Божеством, или, по-другому, мистик, и вместе с тем философ — это тот, чье главное ремесленное орудие — аргументация, которая, как допустимо предположить, при непосредственном общении с Божеством должна быть уже вполне излишней[12]. Если подобный плюрализм в понимании философии налицо уже у одного из первых, кто вообще стал анализировать феномен под названием «философия», то можно представить себе размах этого плюрализма в масштабах истекших с тех пор двух с половиной тысячелетий философствования[13].

И тем не менее шансы философии как универсалии человеческой культуры оказываются не столь безнадежными. При всем многообразии мнений относительно того, что́ такое философия и кто такие фи-

---

родовыми признаками этих феноменов. Но считается, что с философией можно особенно не церемониться ввиду, вероятно, ее «неуловимости».

[12] См.: Платон, 1968–1972, т. 3, ч. 1, с. 285–320.

[13] Определенное представление об этом дает образцовая немецкая историко-философская энциклопедия, основанная И. Риттером; она предлагает свод основных высказываний всех европейских философов в связи с каждой значительной категорией или понятием. «Разночтениям» в мнениях философов в связи с самим понятием «философия» посвящена статья «Философия», которая могла бы составить очень объемную монографию [HWPh, т. 7, с. 571–923].

лософы, это многообразие немедленно исчезает при осмыслении философами предметной структуры философии как особого рода познавательно-исследовательской деятельности. Выясняется, что с самых ранних времен, когда греки, собственно и «открывшие» такое явление, как философия, анализировали ее предмет, они не сомневались, что в этой науке три основных раздела: логика, физика и этика. Об этом начали догадываться уже первые ученики Сократа, в их числе его первый биограф, Ксенофонт (ок. 430 — 354 г. до н.э.), а также Аристипп Киренский (ок. 435 — 355 г. до н.э.) и основатели других сократических школ. А с того периода, когда руководство Платоновой Академией перешло к преемнику Спевсиппа — Ксенократу (395–314 гг. до н.э.), «логика», «физика» и «этика» уже канонизировались в Афинской школе как основные предметные сферы философии.

Первые же стоики, которые были младшими современниками Ксенократа, считали эти три предметные области настолько тесно и необходимо взаимосвязанными, что сравнивали их с тремя компонентами органического тела[14]. Греческие доксографы III в. н.э., среди них самые известные — Секст Эмпирик и Диоген Лаэрций, уже излагали положения философов в формате этих трех предметных областей. «Логика», «физика» и «этика» в качестве основных разделов философии благополучно пережили не одну философскую эпоху, и даже Кант, совершивший, как известно, «коперниканский переворот в философии» и открывший новую эру в философской истории, полностью их признал и счел нужным только по-новому «обосновать»[15]. Да и в настоящее время представители направления мысли, получившего название «философия философии», в целом, хотя и с различными коррективами, признают, что **учение о познании** (эпистемология), **учение о сущем** (метафизика) и **учение о должном** (этика) составляют центр тех концентрических кругов, в виде которых можно представить основные и прикладные философские дисциплины.

---

[14] Так, стоики обратились к образу живого существа, сравнив логику с костями и жилами, этику — с мясистыми частями, а физику — с душой, а также к образу яйца, скорлупе которого соответствует логика, белку — этика, желтку — физика. Менее «органическое», но весьма наглядное сравнение позволяло им представлять философию в виде плодоносного поля, ограда вокруг которого соответствует логике, урожай — этике, а земля и деревья — физике. См. [Диоген Лаэртский, 1986, с. 259–260].

[15] Предисловие к «Основам метафизики нравственности» (1785) И. Кант открывает положением: «Древнегреческая философия разделялась на три науки: физику, этику и логику. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только добавить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения» [Кант, 1994, т. 4, с. 154].

Небезнадежной является и попытка определить универсальное понятие «философия» с точки зрения хотя бы самого общего ее метода. При всем богатстве мнений по этому поводу нам неизвестен случай, чтобы кто-то всерьез усомнился в том, что философия ассоциируется с некоторой **теоретической рефлексией**, а то, что делает философ, — с **теоретической деятельностью**[16]. Теоретическая же деятельность по определению — деятельность исследовательская, а любая исследовательская деятельность предполагает работу с общезначимыми формами мышления — суждениями и понятиями — независимо от того, каково предметное наполнение этих форм. Поэтому любая теоретическая рефлексия предполагает прежде всего **критику** определенных **суждений** и **систематизацию** определенных **понятий**. Философская же рефлексия отличается от «обычной научной» тем, что ее объектами являются указанные мировоззренческие макропроблемы и соответствующие им понятийные ряды. Следовательно, таковыми должны были быть a priori предметы изучения и первых философов Индии, которые по родовым признакам были носителями теоретической рефлексии и субъектами теоретической деятельности.

Но были ли носителями этих родовых признаков представители той «философии Вед» и «философии Упанишад», с которых индологи-доксографы начинают историю индийской философии?

Мировоззренческий материал названных текстов ведийского корпуса действительно содержит **среду генерации** тех самых **проблем и понятий**, которые впоследствии оказались в центре внимания философа-брахманиста и, в соответствии с диалогическим характером философского дискурса вообще, а индийского в особенности, также и его оппонентов.

В ранних, «фамильных» гимнах Ригведы выражены понятийные предпосылки будущей дхармы — представление о едином мировом порядке (*рита*), регулирующем смену явлений природы и взаимоотношения людей и богов (V.62), за который отвечают Митра и Варуна, о божестве, которое содержит в себе проявления отдельных богов (V.3). В VIII и IX мандалах отвергается мнение скептиков, сомневавшихся в существовании царя богов Индры (VIII.100), ставится вопрос о сущности, квинтэссенции вещей (IX.97, 113). Для будущего индуи-

---

[16] Разумеется, мы абстрагируемся от представителей постмодернизма (таких, как Р. Рорти), для которых границы между философией и беллетристикой являются лишь условно-стилистическими, а дисциплинарная структуризация человеческого знания как такового — давно уже пройденным этапом развития человеческой мысли. Данное направление мысли, точнее, направление ее болезни в последнее время в англо-американской философии становится объектом иронии серьезных философов, и, судя по всему, ему уже скоро предстоит то, чего его представители боятся всего более, — забвение.

стского мировоззрения весьма перспективным стало представление о том, что одно божество, например бог огня Агни, может самовыражаться в формах многих других богов (таких, как Индра, Вишну, Брахманаспати, Митра, Варуна, Арьяман, Рудра и др.) как единое в многообразном (II.1, V.3, ср. I.164).

Новую стадию древнего «тайнознания» составляют пассажи отдельных гимнов X мандалы Ригведы. Здесь в ряде случаев появляются новые, абстрактные божества, в сравнении с другими минимально персонифицированные, и с первого взгляда их действительно можно принять за философские «начала мира». К ним относится Речь (Вач), которая рассматривается в качестве общего космического принципа, «движется» с другими богами, «несет» их в себе и из своего лона «расходится по всем существам», «охватывая» их (X.71, 125). Здесь задаются вопросы о начале мира, о его «точке опоры», о том, что́ это был за лес и что за дерево, «из которого вытесали небо и землю», что́ было по ту сторону «богов и демонов» и что́ явилось тем «первым зародышем», изначально содержавшим все существа (X.81, 82).

Ведийский риши вопрошает о том неизвестном боге, который возник как «золотой зародыш», стал «единственным господином творения» и поддержал небо и землю (X.121), но предполагает и то, что многообразный мир со всеми стихиями природы, животными и людьми четырех «сословий»-*варн* возник из тела Первочеловека, которого принесли в жертву боги (X.90). Он, впрочем, также допускает, что у истоков мира лежит аскетическая энергия (*тапас*), из нее постепенно возникают «закон», «истина», ночь, волнующийся океан и год (X.190). Тот же ведийский «тайнозритель» видел рождение «сущего» (*сат*) из «не-сущего» (*асат*), подразумевая под ними скорее всего оформленный космос и начальный (точнее, безначальный), неоформленный хаос (X.72). Другой задался вопросом о том, что́ представляло собой состояние мира, предшествовавшее и сущему, и не-сущему (X.129). Более поздние памятники ведийского корпуса воспроизводят мировоззренческие конструкции X мандалы Ригведы, но добавляют к ним свой новый мыслительный материал и в ряде случаев структурируют их заново.

Так, загадки на темы мистической космологии нередки и в Атхарваведе, где, например, выделяются гимны, посвященные первоначалу Скамбха (букв. «опора», «столб», «колонна» мироздания). В Скамбхе заложены миры, космический жар и космический закон, но сам он непостижим, и стихи сопровождаются рефреном: «Поведай про этого Скамбху: каков же он?» [пер. Т.Я. Елизаренковой] (X.7, ср. X.8). Атхарваведа развивает вариации на темы космологических спекуляций

Ригведы: специальные гимны посвящены абстрактному женскому божеству Вирадж, «которая одна станет этим миром» (VIII.10), а также Желанию (Кама), возникшему вначале как «первое семя мысли» (XIX.52). Но здесь обнаруживается и новое начало мира — Время (Кала); оно собирает миры, охватывает их, будучи одновременно их породителем и порождением, сосредоточивая в себе мысль, дыхание, имя и аскетический жар. В Атхарваведе рассматривается уже и Священное Слово — Брахман, который предстает в качестве высшей сущности, образующей основу мироздания (IX.2; X.2, 7–8; XI.4,8; XIX.52–54 и т.д.).

В Белой Яджурведе помимо введения новых сущностей, типа Мысли (*манас*) как «бессмертного света» в человеке (XXXIV.1–6), воспроизводятся диалоги между жрецами *хотаром* и *адхварью* — обмен загадками об устройстве мира, в котором можно усмотреть отражение словесного состязания-*брахмодьи*, ставшего культовым истоком будущей мировоззренческой полемики — определяющего модуса философствования в индийской культуре (XXIII.45–48).

В Брахманах — базовых экзегетических памятниках ведийского корпуса, где истолкование священного слова и действа строится на сложных и многоступенчатых корреляциях элементов жертвоприношения, человека и мироздания, выявляются еще и соотносительные приоритеты слова и мысли и определяется первоначало мира — в виде как натуральных феноменов, так и мысли. По-новому переосмысляется и старый вопрос: что лежит у истоков мироздания — сущее или не-сущее? Здесь же мы впервые встречаемся с представлением о повторных смертях (*пунармритью*), которое станет истоком учения о реинкарнации. Наконец, в Брахманах обнаруживается и начало знаменитой идентификации ядра микрокосма — Атмана с мировым первоначалом — Брахманом (Айтарея-брахмана VIII.28; Шатапатха-брахмана I.4.5.8–11; VI.1.1.1; X.5.3.1–2, 6.3.1–2; XI.1.6.1 и т.д.).

В Араньяках помимо всего перечисленного описываются связи органов человека, соответствующих способностей и феноменов природного мира. Здесь же выражено представление об увеличении «чистоты» Атмана по мере повышения ступени в иерархии живых существ, и при этом подчеркивается особое место человека в мире (Айтареяараньяка II.3.1–2, 4.1 и др.).

Наконец, в «добуддийских» Упанишадах в многообразных контекстах, в диалогах соперников, а также наставников и учеников рассматриваются Атман, Брахман и Пуруша — как жизнеобразующие начала мира и индивида, пять жизненных дыханий-*пран*, состояния сознания в бодрствовании, сне и глубоком сне, способности восприятия и действия (*индрии*), ум-*манас* и распознавание-*виджняна*

(Брихадараньяка-упанишада I.3.1; III.7.16–23), проводятся наблюдения над механизмом познавательного процесса (Брихадараньяка-упанишада II.4.7–9; IV.5.8–9). Знаменитые «великие речения» Упанишад — «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка-упанишада I.4.10); «Поистине, этот Атман есть Брахман» (Брихадараньяка-упанишада IV.4.5); «Ты еси то» (Чхандогья-упанишада VI.8–16) — предназначались для медитативного *при*своения членом эзотерических жреческих школ переданного ему тайного знания, тогда как формула «Тот, кто, поистине, знает того высшего Брахмана, сам становится Брахманом» (ср. Мундака-упанишада III.2.9) означала конечный пункт инициации в мистерию «тайнознания». Атман равный Брахману — непостижимое первоначало — поскольку «нельзя помыслить мыслящего мышление», — которое определяется через отрицания «не то, не то...» (Брихадараньяка-упанишада II.3.6). В Упанишадах впервые формулируется и так называемый *закон кармы*, устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнацией в будущем (Брихадараньяка-упанишада VI.2.16; III.2.14, IV.4.5 и др.), а также учение о *сансаре* — круге перевоплощений индивида в результате действия означенного «закона» (Чхандогья-упанишада V.10.7; Каушитаки-упанишада I.2 и др.) — и об освобождении знающего (*мокша*) из круга *сансары* в результате искоренения аффектированного сознания (Тайттирия-упанишада II.9 и др.).

Но обнаруживают ли те ведийские гимны, которые неизменно включаются в «антологии индийской философии», хотя бы отдаленные признаки теоретического исследования проблем познания, сущего и должного, что позволило бы нам видеть в них начальные тексты индийской философии? Ответ может быть только отрицательным.

Мировоззренческие темы ведийских риши не являются сами по себе уникальными: главная из них соответствует мировому космогоническому мифу о появлении многообразия вещей из Мирового Первовещества путем его дифференциации действием им же порожденных демиургов, а также редакции того же мифа, где источником бытия выступает Первочеловек. Да и сама форма вопросов-загадок, связанная со словесной частью новогоднего ритуала, находит параллели в вопросах, задаваемых божеству Ахура-Мазде по иранской «Ясне», в космогонических загадках удмуртов, в словесных испытаниях на состязаниях американских индейцев (потлач) и даже в целом классе сказок мирового фольклора[17]. Специфика усматривается в другом — в пристрастии к абстрактным понятиям, в играх с абстрактными оппозициями (типа «сущее»–«не-сущее»), в смелой решимости до конца

[17] Об этих параллелях см. специальную статью [Топоров, 1971].

разобраться с абстрактными проблемами (например, может ли кто-нибудь знать о начале вещей, если даже боги появились позже него?). Но с такими абстрактными понятиями и оппозициями пока еще никто не «работает», и никому в голову не приходит, что их можно и, главное, нужно как-то систематизировать; абстрактные проблемы остаются без абстрактного решения. Разгадки гимна о сущем и не-сущем будут предлагаться и в поздневедийской литературе, но и там они не обнаружат пресловутый путь «от мифа к логосу». Несуществующая «ведийская философия» дает нам возможность понять, почему именно в Индии когда-то позже возникнет реальная философия, и это уже немало. Но пока нет еще и первой главы ее будущей «книги».

Если в загадках, задаваемых ведийскими риши, историки индийской философии, как правило, видят начало философских спекуляций в Индии, то в тех построениях риши, о которых рассказывают древние Упанишады, — уже начало индийской метафизики, т.е. на языке европейской философии теорию сверхчувственных начал сущего, исследование природы, модусов и видов бытия. Упанишады — это своеобразные антологии речений древних мудрецов, содержащие и факты их полулегендарной биографии, благодаря чему они предстают учителями-эзотериками, окруженными избранными учениками, которых они посвящают в мистерию «тайнознания».

Среди них — риши Уддалака Аруни, посвящающий в свое «тайнознание» собственного сына Шветакету; он — один из главных персонажей «Чхандогья-упанишады». Уддалака велел сыну, дабы тот не остался единственным в его роду брахманом лишь по происхождению (а не по знаниям), пройти искус ученичества у знатоков Вед. Проучившись у них по обычаю того времени двенадцать лет, Шветакету вернулся домой «мнящий себя ученым». Отец, решив сбить с него спесь, поинтересовался, узнал ли он о том наставлении, «благодаря которому неуслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным, непознанное — познанным». Сын спросил, что же это за наставление, и ответ отца его удивил. Оказывается, это такое наставление, благодаря которому все узнается подобно тому, как по одному куску глины узнается, что всякое «изменение» глины, т.е. все глиняные изделия, — лишь имя, а действительное — сама глина. Та же истина воспроизводится на примере куска золота (все «изменения» золота — лишь имя, действительное — само золото) и ножичка для ногтей (все «изменения» железа — лишь имя, действительное — само железо).

Сын предполагает, что его почтенные учителя этого наставления не знали, иначе они просветили бы его, и просит отца наставить его дальше (VI.1.1–7). Уддалака знакомит его с разными мнениями учителей относительно происхождения мира и утверждает, что вначале все

было Сущим, хотя «некоторые говорят» (вспомним о ведийских риши), что вначале было все не-сущим. Он с ними не соглашается: «Как из не-сущего возникло Сущее? Нет, вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним, без второго» (VI.2.1–2). И здесь читатель этого текста по «реалистической онтологии» ждет аргументации в пользу столь значимой точки зрения (например, хотя бы самого простенького довода в пользу положения ex nihil nihil est), но его ожидания не оправдываются. Вместо этого Уддалака рассказывает сыну миф о том, как это единое Сущее пожелало размножиться, сотворило жар, тот, в свою очередь, — воду, а та — пищу (потому, поясняет он, там, где дождь, будет и обильная пища). Затем он рассказывает о трех видах живых существ, о трех образах (красный, белый, черный) огня, солнца, луны и молнии, о шестнадцати частях человека (наличие которых он устанавливает посредством эксперимента), о природе сна и о том, как все сущее после смерти возвращается в то Сущее, которое вначале было «одним, без второго». Это наставление сопровождается наглядными примерами.

Если в Уддалаке многие историки индийской философии видят первого реалиста, то в Яджнявалкье, основном протагонисте «Брихадараньяка-упанишады», П. Дойссен усматривал основателя идеалистической метафизики. В.С. Соловьев также имел в виду именно его, когда писал о «детском восторге» мудрецов Упанишад, который они испытали, открыв картезианский принцип cogito[18]. Восторг такого рода у них действительно ощущается, но по несколько другому поводу — открытия непознаваемости Атмана как познающего начала, которое само познаваемо никак не может быть, так как оно осуществляет познание всего, в том числе самого познания. В самом деле, великий риши Яджнявалкья, отвечая на вопрос почтенного Ушаста Чакраяны — вопрос всех вопросов, — что́ же такое Брахман, который есть Атман внутри всего, заверяет его: «Ты не сможешь увидеть видящего ви́дение, услышать слышащего слышание, помыслить мыслящего мышление, распознать распознающего распознавание. Таков твой Атман, что внутри всего» (III.4.2, ср. III.7.23, 8.11; IV.4.2).

Гениальность подобного открытия на заре древности не может не вызвать «детский восторг» у самого́ историка мысли. Верно и то, что здесь обнаруживается основа для будущего индийского cogito. Однако самого этого принципа, оформленного как теоретический постулат, а не просто как интуиция истины, здесь еще нет. И нет по вполне понятной причине: «восторги» риши Упанишад были действительно «детскими», поскольку оные мудрецы еще не знали того радикального и последовательного философского сомнения, которому должен быть положен предел (и которое предшествовало формированию принципа

[18] См.: Соловьев, 1901–1903, т. 8, с. 161.

cogito в европейской философии); еще меньше было им знакомо то различение интроспекции и дедукции, из синтеза которых принцип cogito и конструируется.

3. В то время как древние гностики Упанишад постигали тайны макро- и микрокосма, пытались вычислить «кирпичики», из которых сложено мироздание, и соотносили их с сакральными слогами, обнаруживали секрет всеединства и глубины сокровищ собственного Я, пытаясь одновременно приспособить свои эзотерические интуиции к мифам натуралистического политеизма, их современники, учившиеся в жреческих школах, осваивали в своих диспутах об элементах священного обряда и священного языка наряду с магическими и мифологическими обоснованиями своих позиций и логическую аргументацию, а в сопоставлениях этих элементов наряду с фантастическими ассоциациями постигали и логическую классификацию. Так за несколько веков до времени появления первых философов Индии ее культура отрабатывала те приемы **диалектической** критики суждений и **аналитической** систематизации понятий, которые можно было с легкостью применить к исследованию мировоззренческой проблематики[19].

Эту эпоху первых реальных философов принято называть **шраманской**, так как главными фигурантами интеллектуальной и духовной жизни стали аскеты, называвшиеся *шраманами* (на санскрите) или *саманами* (на пали), лидеры новых религий, которые предложили мировоззренческие программы, альтернативные традиционной брахманистской. Их активность была настолько высока, что им почти удалось перевернуть едва построенный (теми же жреческими школами) «дом» традиционных религиозно-социальных приоритетов.

В числе основных факторов, вызвавших «шраманское брожение умов», часто называют зарождение городской цивилизации, формирование протоимперских государственных образований, испытывавших потребность в идеологиях более универсального, общечеловеческого типа, в сравнении с которыми мировоззрение брахманской «ортодоксии», базировавшееся на представлении о незыблемых границах между варнами, должно было казаться менее удобным. Другой исток шраманского движения умов ищут в местном, неарийском (преимущественно дравидийском) субстрате, который, «оправившись» от победного натиска индоариев, начал постепенно оказывать на них влияние вследствие естественного смешения культуры завоевателей и аборигенов. Обе группы факторов — и социальные, и этнические — вполне заслуживают внимания, но главным является все же третий фактор — культурный.

---

[19] Развитие моделей теоретизирования на «дофилософском» материале (индийская предфилософия) прослежено в [Шохин, 1997, с. 22–23].

Решающее влияние на появление шраманских течений, которые выступили с отрицанием основных брахманистских приоритетов — значимости ведийского ритуала, авторитетности ведийских священных текстов, незыблемости «природных» границ между варнами, возглавляемыми брахманским жречеством, — оказал выход прежних мыслительных оппозиций за границы диспутов, проводившихся в закрытых эзотерических жреческих школах. Если культура уже достигла уровня, когда развился плюрализм мнений, то держать эти мнения под контролем оказывается невозможным. Если ведутся диспуты о том, имеют ли смысл ведийские гимны[20], то отсюда уже остается полшага до возможности усомниться и в том, результативен ли сам обряд, во время которого они рецитируются. Если ведутся научные дискуссии на тему, являются ли традиционные боги бывшими героями или олицетворением природных сил[21], то естественным продолжением их будет вопрос о целесообразности почитания этих богов вообще и возможности замены их новыми. Наконец, сам инструментарий доказательств и опровержений при решении ритуаловедческих и экзегетических вопросов, апробированный в жреческих школах, оказывается слишком притягательным, чтобы умеющий распоряжаться им не рискнул прибегнуть к нему при решении назревших мировоззренческих вопросов, а они назревали по мере того, как «доосевая» картина мира (если пользоваться выражением К. Ясперса) переставала удовлетворять духовные потребности наиболее «продвинутой» части общества. Большинство философов новых религий вышли именно из брахманских «колледжей».

Количество философских кружков и независимых философствовавших индивидов, которые в начале V в. до н.э. в одночасье вышли на поверхность интеллектуальной жизни, поражает. Производит впечатление и то, как они осваивали методы полемики и модели недвузначной логики. Все они были странниками, но среди них выделились «профессиональные» пилигримы-*паривраджаки* (на пали *париббаджаки*), бывшие не только «дипломированными» полемистами, но и просветителями. Диспуты зачастую проходили в сезон дождей, когда передвижение по дорогам было затруднено, и несколько филосо-

---

[20] Данную точку зрения отстаивал поздневедийский экзегет Каутса, считавший, что ведийские гимны действенны благодаря самой их рецитации во время совершения обряда, а их «естественный» смысл вполне факультативен. Яска заметил по поводу этой позиции: не нужно порицать столб за то, что слепой его не видит (Нирукта I.15).

[21] Тех, кто придерживался первой точки зрения, Яска называл *айтихасики* (основывающиеся на предании), тех, кто придерживался второй, — *атмавадины* (Нирукта II.10–12, 16 и др.).

фов, на время прекратив странствия, задерживались в каком-то одном месте. Помещениями для собраний могли служить пещеры или специальные постройки, которые дарили философам правители или их супруги. «Пилигримы» придерживались различных ориентаций — и антибрахманистской, и пробрахманистской. Последние на своих диспутах, на которые захаживали и чужаки, смогли даже сформировать своеобразный «куррикулум» обязательных предметов полемики. Он включал вопрос всех вопросов того времени: результативны ли для индивида совершаемые им действия? Но также и другие: вечны ли Атман и мир? конечен ли мир? существуют ли «нерожденные» существа? отличны ли друг от друга душа и тело? есть ли другой мир? существует ли «совершенный» (*татхагата*) после смерти?

Исходя из дискурсивных задач и освоенных первыми индийскими философами методов их решения, способы ответов на эти вопросы весьма разнились. Проиллюстрируем сказанное примером, как решался один из классических вопросов в дискуссиях шраманских философов — является ли мир бесконечным или конечным. Для профессиональных диспутантов-эристов типа локаятиков (а к ним принадлежали и брахманисты, и диссидентствующие) решение данной проблемы безразлично — их интерес состоял в самом опровержении и доказательстве любой из этих двух точек зрения. Шраманы и брахманы-«догматики» (также различных «конфессий») настаивали на том или ином однозначном решении данного вопроса (даже в такой форме: мир не является ни бесконечным, ни конечным). Философ Санджая Белаттхипутта не отрицал значимость этого вопроса, но был уверен, что ни один ответ на него не может быть удовлетворительным. «Нигилист» — такой, как Дигханакха, не стал бы высказываться по этому поводу, поскольку считал любой «взгляд» вообще неприемлемым. Джина Махавира и его последователи сочли бы, что оба высказывания частично, контекстно верны: в некотором смысле мир бесконечен, в некотором — конечен, но лишь «в некотором смысле». Наконец, Будда, отвечая на данный вопрос (как и на прочие «метафизические вопросы»), пояснял, что он не относится к тем, которые вообще следует решать (исходя из критического отношения к самому предмету высказываний «мир — бесконечен» / «мир — конечен» и по многим другим причинам).

Степень же диалектического профессионализма в шраманскую эпоху хорошо иллюстрируется размышлениями одного из тех философов, которых буддисты называли «скользкими угрями» (*амаравикхепики*) — за то, что они уклонялись от ответов на мировоззренческие вопросы. «Допустим, монахи, — сообщает составитель палийской „Брахмаджала-сутты“, — какой-то шраман или брахман не имеет

соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то — неблагое. И он рассуждает: „У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то — неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то — неблагое, и истолкую то-то как благое, а то-то — как неблагое, то образованные шраманы и брахманы, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос и уничтожить своей мудростью безосновательные суждения, зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и „допросят" меня. Когда же они со мною [все] это проделают, я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего 'продвижения']". Так, боясь экзамена и испытывая антипатию [к этому], он воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то — как неблагое, и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: „Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так". Такова, монахи, третья позиция тех шраманов и брахманов, которые дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям»[22].

Изобилие диалектиков, на которых жалуется этот «скользкий угорь», избежало внимания подавляющего большинства периодизаторов истории индийской философии. Неудивительно, что они, конструируя период своей «эпической философии», благополучно проигнорировали и весь формационный период истории индийских философских школ, без которого ничего нельзя понять и в «философии сутр», и в «философии комментариев» и которому посвящено все настоящее исследование.

§ 2. «Социология философий» и «институциональный аспект»

В то время как «истории индийской философии» продолжают жить по прочным законам своего жанра, опираясь на стандартный периодизационный принцип, многие историки философии неиндологи осваивают другие подходы, иные из которых могут быть востребованы и индологами. Как и автор настоящего исследования, они интересуются не только тем, **чему** учили своих современников философы древности,

[22] Перевод соответствующего пассажа сделан по изданию [Дигха-никая, 1890–1911, т. I, с. 26].

но и, например, **кем** они были и **как** они это делали. Органичимся только двумя исследовательскими историко-философскими программами, которые стали доступны заинтересованному русскоязычному читателю за последние три-четыре года.

1. В монументальной монографии английского социолога культуры Рэндалла Коллинза «Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения» (1998) цель исследования обозначена как попытка «представить динамику конфликта и альянса в интеллектуальных сетях, которые наиболее длительное время существовали в мировой истории»[23]. Сказанное означает, что в центре внимания ученого не философские доктрины, а «сети» интеллектуальных связей между философами. Среди этих связей различаются вертикальные (учителя–ученики) и горизонтальные (пропоненты–оппоненты), и их взаимодействие обеспечивает долговременные «траектории мышления». Эти траектории, в свою очередь, определяются борьбой мыслителей и групп, к которым они принадлежат, за «пространство интеллектуального внимания» — иными словами, они конкурируют в борьбе за аудиторию различных уровней социальной и интеллектуальной значимости. Этим взаимоотношениям в истории философии придается решающее значение, так как «мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов»[24]. Задача видится в выявлении особенностей «конкретных традиций интеллектуальных практик» в каждом большом культурном регионе с точки зрения «соревнования между философами», в том числе в «цепочках интерактивных ритуалов»[25].

Индия обратила на себя внимание ученого классическим подтверждением выявленной им «двушаговой причинности». Первая причинность состоит в том, что внешняя политика дает преимущество той или иной «организационной основе», вторая — в том законе, по которому сильные фракции делятся, а слабые объединяются[26]. Автор теории «интеллектуального изменения» подвергает решительной критике статический образ Индии в европейской культуре (не изжитый, по его мнению, до сих пор). Он пытается обстоятельно рассмотреть и «организационные основы» жизни философских фракций (подразумевается прежде всего степень их поддержки со стороны властей) — при этом дифференцируются способы взаимоотношения буддистов и индуистов с правителями, — и сами «социальные технологии успеха» индийских философских групп в их соперничестве за «пространство репута-

[23] Коллинз, 2002, с. 45.
[24] Там же, с. 46.
[25] Там же, с. 48, 59, 67.
[26] Там же, с. 257.

ций»[27] — технологии, обусловленные стратегиями тех индийских религий, которые они представляли. Разумеется, Индия должна подтвердить и универсальные математические законы. Один из них — «закон малых чисел», состоящий в том, что «число активных школ мысли, которые воспроизводятся в течение более чем одного или двух поколений в аргументативном сообществе (подразумевается совокупность лично знакомых мыслителей, которые ведут друг с другом дискуссии в течение длительного времени. — *В.Ш.*), колеблется примерно от трех до шести»[28].

Многое мешает историку философии пользоваться теми новыми и безусловно хорошо упакованными концептуальными инструментами, которые предлагает Коллинз. Это прежде всего откровенный редукционизм автора, при котором фактически все *содержание философии* сводится у него к *формам коммуникации* философов, а эти формы, в свою очередь, к одной только конкуренции в борьбе за влияние на спонсоров и потенциальных адептов. Как нефилософ, английский социолог отрицает и у философов любой интерес к мировоззренческой истине, не связанный с личными или групповыми амбициями, равно как и духовные измерения философского творчества. В результате все процессы в истории философии предстают лишь как отражение процессов нефилософских — интересов правителей и соперничества религиозных общин, а собственно религиозная жизнь им понимается как зависимое от государственно-экономических интересов явление[29]. Плохо работает в истории философии и тот «закон малых чисел», открытие которого Коллинз считает одним из своих главных достижений: он сам вынужден признать, что появление в течение первых шести поколений буддистов около 30 школ этому закону противоречит, и его попытки объяснить это несоответствие желаемого действительному ссылками на незначительность доктри-

---

[27] Там же, с. 287.

[28] Там же, с. 144.

[29] Так, характеризуя шраманскую эпоху — время деятельности первых философов Индии, — автор обнаруживает в качестве решающей «одну связь между возросшим социальным *процветанием* и мистицизмом: выпадение мистиков из общества предполагает возросший экономический прибавочный продукт для их поддержки». Это вполне истматовское объяснение духовной жизни соседствует с объяснением того, каким образам вначале аскетам-шраманам, а затем их преемникам-монахам удалось стать иосителями «мощной социальной харизмы» в Индии. Выясняется: помимо того, что шраманы хотели перераспределения «средств эмоционального производства» и «средств интеллектуального производства», бывших до них в руках домохозяев, они «с помощью эмоционального капитала своих поведенческих практик (! — *В.Ш.*) вели игру, направленную на нарушение обыденного порядка, что принимало особенно гротескные формы в их аскетизме» [Коллинз, 2002, с. 295–296].

2 – 11250

нальных различий между этими «фракциями»[30] (о степени которой он, как небуддолог и неиндолог, судить не может) никак не являются *убедительными. Наконец, многие конструктивные идеи* Коллинза относительно истории философии в Индии дезавуируются смелостью его суждений об анализируемом материале на основании в лучшем случае вторичных источников и, мягко говоря, дилетантским обращением с общефилософскими реалиями[31].

Тем не менее подход Коллинза заполняет реальные лакуны в методологических установках историков философии (в том числе индийской), которые склонны к идеализации, точнее, к идиллизации своего материала. Борьба «фракций» за «пространство интеллектуального внимания» была очень важной (хотя и не единственной) реальностью *истории индийской философской мысли*, а значимость коммуникативного аспекта этой истории и на вертикальном, и на поперечном срезе (см. выше) должна быть заложена в ее периодизационную схему. Оправданность применения этих позиций к истории индийской философии следует из того, что ее нельзя не рассматривать как континуум **конкурирующих традиций**, диалогичность, полемичность которых была заложена уже в определяющие парадигмы индийской ментальности. Среди таких парадигм одной из наиболее показательных была диалогическая структура самого индийского силлогизма: в отличие от аристотелевского, он представлял собой формулу не

---

[30] Там же, с. 303.

[31] Так, автор вполне серьезно пишет, что в «ранний период» ведические жрецы, обладая всей полнотой «пространства внимания», разделились на четыре фракции (подразумеваются фракции Ригведы, Самаведы и двух Яджурвед), тогда как их оппоненты-маги вынуждены были сплачиваться вокруг Атхарваведы. Длительный период меморизации Вед, зафиксированный в древней «Чхандогья-упанишаде», трактуется как вовлечение брахманов в отнимающую много времени «схоластическую рутину», чем пользуются шраманы, которые, оказывается, «в экономическом и социальном плане резко порывают с брахманами» (при этом никак не учитывается, что ядро всех шраманских групп составляли именно брахманы). Демонстрация же великим риши Уддалакой Аруни того несложного факта, что соль растворяется в воде, оказывается, «является в равной степени и элементарной физикой, и трансцендентальной (! — *В.Ш.*) философией». В «Йога-сутры» Патанджали якобы вошли «в конечном счете» йогические Упанишады (это предположение ровно ничем не подтверждается, да и затруднительно представить, как одни тексты могут входить в другие «в конечном счете»). О важнейшем понятии махаянской мысли — *Татхата* («таковость») сообщается, что Ашвагхоша (I–II вв. н.э.) отождествлял ее с... «чревом, порождающим Будду» (так трактуется понятие *татхагатагарбха* — «зародыш будды» как абсолютного начала, содержащегося в сознании каждого живого существа). А далее следует чисто философское «открытие», состоящее в том, что «посредством понятия „таковости“ Ашвагхоша прокладывал альтернативный путь между реализмом сарвастивады, номинализмом саутрантики и не особенно постоянным ментализмом (! — *В.Ш.*) некоторых из махасангхиков» [Коллинз, 2002, с. 279, 280, 282, 297, 312].

столько доказывания, сколько убеждения в своей правоте аудитории, оппонента и арбитра диспута[32].

Правомерно и то, что Коллинз подчеркивает взаимосвязи философской конкуренции в Индии с межрелигиозной, что отсутствовало в Греции, а в Индии определяло особые соотношения регистров полемики и соответственно особый характер взаимоотношений в плоскости «философская школа» — «религиозная община» — «государственная власть». Наконец, для индийской мысли, вероятно, более, чем для какой-либо другой, в древности были значимы «цепочки интерактивных ритуалов» — неизбежные для общества, строившегося на основе ритуалистической эпистемы.

2. В докторской диссертации одного из ведущих отечественных антиковедов, Юрия Анатольевича Шичалина, «История античного платонизма в институциональном аспекте» (2000) подводятся итоги исследований, проведенных и самим автором, и его предшественниками в области изучения эволюции школ античной философии как институтов генерации и трансляции философского знания, и прежде всего определяющей среди них — платоновской Академии. Исследователь, в противоположность Коллинзу, считает методологически порочными любые попытки осмыслить историю философии исходя из нефилософских оснований, игнорируя или хотя бы недооценивая значение поисков философами самой философской истины[33].

К числу своих основных предшественников Ю.А. Шичалин относит: К. Прехтера, в программной статье которого (1910) впервые в историографии было показано значение институционального аспекта для изучения античного платонизма; Г. Кремера, сделавшего ряд открытий, важных для понимания роли школы в формировании специфики платоновского учения (1971); Дж. Линча, выявившего сам статус философских школ в античности (1972) и показавшего, что они не являлись религиозными объединениями — тиасами (как предполагал в свое время классик антиковедения У. фон Виламовиц-Мёллендорф); Х. Дёрри, основные работы которого (1976) привлекли внимание к трансляции школьной традиции в истории платонизма (в настоящее время его разработку свидетельств о платоновской школе продолжает М. Балтес); Дж. Глакера, существенно скорректировавшего сложившиеся представления о преемственности схолархов и о внешней истории платоновских школ (1978), и, наконец, Л. Вестеринка, наиболее подробно изучавшего институциональный аспект школ позднего платонизма (1980)[34].

---

[32] Подробнее об этом см. в нашей работе [Шохин, 1997, с. 27–28].

[33] Шичалин, 2000, с. 14–18.

[34] Там же, с. 55–57, ср.: Шичалин, 2000а, с. 10–12.

Специальный интерес в связи с решением наших задач представляет программное положение автора: «Проблема периодизации — первая из проблем, которые встают перед исследователем и излагателем истории античной философии. Впрочем, это относится и к любому другому периоду европейской философии и к другим философским традициям. Для современной историко-философской мысли, а тем самым и для современной философии как таковой все больше становится очевидным, до какой степени и эта проблема сама по себе — по самому своему существу — является философской»[35].

Осознание этого факта побуждает автора обращаться к осмыслению основных схем «философии истории философии», начиная с гегелевской и завершая опытами периодизации современного гегельянца В. Хёсле, который развивает знаменитую триаду тезис–антитезис–синтез до «промежуточных звеньев» в виде переходов тезис–антитезис и антитезис–синтез и развертывает их в циклы истории философии (ср. с Ф. Брентано и другими «циклистами»). В применении к античному материалу тезис у Хёсле соответствует «метафизике» элеатов, тезис–антитезис — «эмпиризму» Эмпедокла, Анаксагора и атомистов, антитезис — софистике, антитезис–синтез — самоотрицанию негативности у Сократа, синтез — абсолютному идеализму Платона.

Внимательно рассматривая эти звенья и признавая применимость гегелевской триады в широком историко-философском контексте, Ю.А. Шичалин предлагает другую триаду, заимствованную у неоплатоников: пребывание (μονή) — исхождение (πρόοδος) — возвращение (ἐπιστροφή)[36], предполагая, что она лучше соответствует реальной истории мысли (это представляется ему наиболее очевидным при оценке роли софистического периода, который был не столько отрицанием элеатского, сколько его «дроблением», «детализацией» того, что в предшествовавший период представало в целостном и неразвернутом виде)[37]. Автор противопоставляет предложенную схему, «закрепленную» авторитетом самой античной философии и более соответствующую ее материалу, всем априорным типологическим, линеарным, циклическим, спиральным и прочим моделям, но на деле, точно так же как и «циклисты», считает возможным выделять все три момента на каждой из этих стадий, прежде всего на первой (в резуль-

---

[35] Шичалин, 2000, с. 10.

[36] Эта схема, разработанная последними античными платониками Проклом (V в.) и Дамаскием (VI в.), была призвана описать любой процесс развертывания, раскрытия, эволюции некоего начала в виде начальной полноты, сама «полность» которой провоцирует дробление и раскрытие заложенных возможностей, а процесс «распыления» — возвращение к начальной целостности.

[37] Шичалин, 2000, с. 87–88.

тате чего мы должны получать «пребывание», «исхождение» и «возвращение» в самом «пребывании» и т.д.)[38].

Эти три «метафизических» периода проецируются на предмет исследования, соответствующий «институту философской школы в целом и тем его моментам, которые обеспечивают специфические формы порождения, передачи и распространения философского образа мысли и жизни в античности, — жанрам философской литературы, способам преподавания в философской школе, межшкольной и внутришкольной полемике, формам диспутов, постепенному формированию техники и инструментария философского исследования»[39]. Распределение автором истории эволюционирующих признаков институциализации философской школы по трем указанным периодам выглядит в общих чертах следующим образом.

1) Период «пребывания»: от предыстории античной философии до смерти Платона (347 г. до н.э.).

Предпосылки античной философии были заложены в состязаниях в мудрости (загадки и отгадки, сжатые наставления на разные случаи жизни и т.д.) на Пифийских играх в Дельфах (с 582 г. до н.э.), а также в ионийских сочинениях в прозе (чему автор придает едва ли не решающее значение), написанных «слогом простым и безыскусственным», которые обобщаются понятием ἱστορίη, интерпретируемым Шичалиным как *наука*. Начало философии, однако, вопреки весьма распространенному мнению, не следует связывать с Фалесом (в его время научной и любой развитой прозы еще не существовало) и другими милетскими «фисиологами» — потому, что они не создали действовавшей школы (само представление о Милетской школе восходит не ранее чем к I в. н.э.)[40].

Первой философской школой была пифагорейская — во-первых, потому, что Пифагор смог организовать реально функционировавшую школу, с преемственностью учителей и учеников и с учебной программой, предметы которой выстраивались иерархически; во-вторых, потому, что именно с Пифагором, который уже называл себя *философом*, связывается употребление самого слова *философия*; в-третьих, потому, что имеются авторитетные свидетельства (например, Исократа) о Пифагоре как основателе философской школы. Пифагорейская философия заявляет о себе через использование «научной» прозы для толкования стихотворных «богооткровенных» текстов, и именно здесь

---

[38] Там же, с. 49, 106.

[39] Там же, с. 106.

[40] Автор уточняет, что все соображения в пользу появления науки у Фалеса не являются доказательными, если нельзя доказать, что он был родоначальником «твердой» школьной традиции [Шичалин, 2000, с. 139].

философия осознается как самостоятельная сфера, неразрывно связанная с воспитанием[41].

Следующий этап становления греческой философской школы связан с элейским кружком. Онтологическая проблематика Парменида очерчивала горизонт философии, а Зенон справедливо почитался Аристотелем как основатель диалектики — здесь следует понимать стихию диспутов, развившуюся в последующих школах и ставшую «рутинной приметой всякой философской школы»[42].

Значение софистов в истории античной школьной философии следует видеть прежде всего в том, что, начиная именно с них, институт школы оснащается «необходимыми инструментами» — учебными пособиями. Горгий и Протагор разрабатывают метод обсуждения любых проблем pro и contra — речь идет о возможности обоснования и опровержения любого тезиса *А* или *не-А*. Антитетическое мышление софистов, непосредственно отражавшее практику учебных диспутов, находит отражение в самих названиях их произведений: «О природе или о сущем» Мелисса «противостоит» сочинение Горгия «О несущем или о природе». В связи с этим выделяется учебный текст «Двоякие речи», в котором отрабатывалась техника оснащения каждого тезиса соответствующим антитезисом. Существенно важное значение имело и распространение руководств по риторике, означавшее расширение сферы культивируемой и рефлектированной речи.

Сократ занимался теми же материями, что и составители «Двояких речей», решавшие, чтó благочестиво и неблагочестиво, прекрасно и безобразно, справедливо и несправедливо и т.д. Особая его роль в «школостроительстве» состояла в том, что он, в отличие от софистов, не «странничал», но сумел стать «ядром постоянной философской школы в Афинах»[43]. Не случайно поэтому, что и его ученики, сократики, организовали постоянные философские школы в собственном смысле — с рутинной практикой школьных упражнений и преемственностью схолархов: в Мегарах (Евклид и Евбулид), в Элиде (Федон), в Эретрии (Менедем), в Кирене (Аристипп), в Афинах (Антисфен-киник). Сократики были прежде всего диспутантами, и практику их школьных диспутов фиксировали письменные диалоги, которые закрепляли технику ведения спора, иными словами, аргументированного рассуждения. Эти их достижения автор обобщает как создание инфраструктуры, позволяющей философии «в полноте осознать себя и сделать решительный шаг вперед в осмыслении и раскрытии своего интеллектуального горизонта»[44].

---

[41] Там же, с. 107, 116–117, 120, 122–123.
[42] Там же, с. 129.
[43] Там же, с. 144.
[44] Там же, с. 145.

Сами диалоги Платона были рассчитаны на школьную аудиторию: Ю.А. Шичалин солидаризируется с мнением Х. Теслефа о том, что «опубликовать» то или иное произведение в Академии означало прочесть его перед заинтересованными представителями философского сообщества. О том, что эти диалоги сами были частью рутинной практики школьных дискуссий, свидетельствует тот факт, что они постоянно редактировались. Более того, автор полагает, что вся эволюция платоновского творчества в целом может рассматриваться в связи с эволюцией института школы[45]. Стихия диспутов отчетливо ощущается в «Федоне», где предлагаются четыре доказательства бессмертия души; некоторые диалоги (например, «Хармид» или «Лисид») дают представление о том, какие именно темы обсуждались в платоновской школе (соответственно здравомыслие, дружба и т.д.), тогда как появление основного произведения Платона — «Государство» — оказалось возможным потому, что Академия «как работающая институтция стала реальностью»[46]. Однако сама техника дискурса разрабатывалась в Академии менее «технологично», чем в софистических школах: ученики в подражание Платону писали диалоги, не овладевая диалектикой как наукой со своими правилами и законами.

Именно этот недостаток решил восполнить еще при жизни Платона Аристотель: он возвратился к писанию риторических руководств типа софистических и ввел в обиход Академии новый жанр, названный им «прагматии» или «трактаты», — «монографические» сочинения, систематически излагающие определенную тему или круг тем. К этому жанру относились «Категории», «Об истолковании», «Софистические опровержения» и ряд других[47]. Подвергая критике «мягкие» диалектические методы Платона типа диерезы (последовательные деления понятий), Аристотель создавал соответствующие дискурсивные науки — топику, аналитику и др.

Итогом первого этапа школьного развития античной философии, завершившегося со смертью Платона, следует считать «формирование устойчивого образца». Философия становится посредницей между двумя мирами: сакральным и профанным, небесным и земным, вечным и преходящим. Устанавливается решающее для последующих времен отношение: учитель — священный текст — ученик, которое в определенном смысле воспроизводит древнюю структуру: жрец — священный текст — адепт[48].

---

[45] Там же, с. 153.
[46] Там же, с. 162, 165–166.
[47] Там же, с. 179.
[48] Там же, с. 190.

2) Период «исхождения» начинается, по мнению Ю.А. Шичалина, с систематизации и догматизации учения Платона — в его школе создаются комментарии к его наследию, проводятся диспуты. Уже непосредственный преемник Платона — его племянник Спевсипп (схолархс 347 по 339 г. до н.э.) разрабатывает темы, так или иначе представленные в платоновских диалогах. Они составляют содержание его сочинений — «О наслаждении», «О справделивости», «О дружбе», «О душе», «О богах» и т.д. В своем же труде «Энкомии Платону» Спевсипп развивает мысль о том, что его учитель на самом деле был сыном Аполлона, и с этого начинается сакрализация первого схоларха, обеспечившая ему навсегда эпитет «божественный»[49]. Но собственно систематизация и догматизация учения Платона начинаются со времени его преемника Ксенократа (схолархс 339 по 315 г. до н.э.), доказательство чему Шичалин видит в том, что именно Ксенократ вводит классическое для всех последующих эпох деление философии на физику, этику и логику. Как и Спевсипп, он пишет множество «монографических» сочинений на платоновские темы, по жанру восходящих еще к эпохе софистики (их насчитывается, исходя из сведений доксографов, не менее 75): «О государстве», «О силе закона», «О справедливости», «О добродетели», «О том, что можно научить добродетели» и т.д., а также книги по отдельным, пропедевтическим в школе Платона наукам: «О геометрах», «О числах», «Об астрономии» и т.д. Автор специально выделяет в наследии Ксенократа трактаты логико-методологического содержания: «О диалектике», «О противоположностях», «О родах и видах». При его преемнике Полемоне (схолархс 315 по 314 г. до н.э.) появляется первый комментарий к конкретному платоновскому диалогу — истолкование Крантором «Тимея».

Начиная же с Аркесилая (315–241 гг. до н.э.), открывшего новый, скептический этап в истории Академии, целью философии объявляется не обладание истиной, а устранение заблуждений, и основным содержанием деятельности школы становится полемика с другими, «догматическими» школами. Правда, «наличие другой конкурирующей школы как конститутивный признак школьной жизни было впервые осознано Ксенократом, что и привело к догматизации платоновского учения. Но, начиная с Аркесилая, это наличие оппонентов и спор с ними становятся обязательным условием и основным направлением школьной жизни Академии почти на полтора века»[50].

Аристотель, основавший собственную школу в Ликее в 334 г. до н.э., специально развивает одно из направлений деятельности Ака-

[49] Там же, с. 193.
[50] Там же, с. 198–199.

демии, связанное с занятиями отдельными науками и их специальной разработкой. Безусловный прорыв, осуществленный им в рационализации познания, ошеломивший, по мнению Ю.А. Шичалина, и самого философа, и многие поколения после него, компенсируется решительным сужением интеллектуального горизонта. Сама установка Аристотеля «не выходить за пределы здешнего мира в рассмотрении трансценденталий», рационализм в интерпретации физических явлений и твердая уверенность в вечной данности явленного мира, открывавшие разуму огромный простор в конструировании категорий, — все это, с точки зрения автора, вполне объяснимо стихией школьных диспутов, менталитетом «школяра» и прочими установками культивируемого школьного познания[51].

Подобно тому как академики «монографически» развивали темы, извлекаемые из платоновских диалогов, перипатетики, начиная с Теофраста (который и приобрел для школы крытую галерею — перипат), занимались школьной разработкой проблем, встающих в рамках открытых или развиваемых Аристотелем дисциплин — логики, физики, «первой философии», этики и т.д. Теофраст вводит и еще один, вполне школьный жанр — доксографические своды мнений ранних физиков. Подобно же Крантору в Академии, другой непосредственный ученик Аристотеля — Евдем Родосский начинает комментировать его трактаты и изучать историю арифметики, геометрии, астрономии и теологии. Ученик же Теофраста Деметрий Фалерский в 297 г. до н.э., при Птолемее I Сотере, переносит перипатетическую ученость в Александрию, создав там научный центр нового типа, обеспечивавший специализацию в конкретных дисциплинах. Этот факт, наряду с некоторыми другими, представляется Ю.А. Шичалину принципиально важным: «Ученость опять — как у софистов — оказывается транспортабельной и тиражируемой, чем, собственно, и определяется главная специфика этапа исхождения»[52].

Стоики, по оценке автора, демонстрируют «первые образцы схоластической рутины». Примером может служить их «открытие» того, что риторика делится на три части — совещательную, судебную и хвалебную, а диалектика на две — учения об обозначаемом и о звуке, что дает им повод подробно рассматривать представление и суждение, составленное из подлежащего и сказуемого, умозаключение, софизм и т.д. (то, что у Аристотеля было «жестом гения, впервые осознавшего и специально рассмотревшего стихию культивированной и рефлектированной речи», у них становится предметом рутинной

[51] Там же, с. 204.
[52] Там же, с. 207.

разработки[53]). Убежденный сторонник платонизма, Ю.А. Шичалин не жалеет красок для создания уничижительного портрета стоиков (вплоть до того, что описывает их неприглядную внешность — по Диогену Лаэрцию), постоянно подчеркивает их склонность к плагиату, но все же в конце концов признает, что они были «хотя и недалекими, но положительными людьми»[54].

Если стоики были популяризаторами философии «по совместительству», то эпикурейцы были таковыми по преимуществу. Их отличие от стоиков состояло в том, что они не столько создавали свое, сколько оппонировали всем подряд. В связи с этим показательно, что все жанры школьной литературы замещаются у них только одним — полемическим. Об этом свидетельствуют сочинения «Против Платона» и «Против Аристотеля» Гермарха Митиленского (конец IV — середина III в. до н.э.) и его восторженного почитателя Колота из Лампсака (ок. 325 г. до н.э. — ?), сочинившего «Против Лисида», «Против Евтидема», а также специальный трактат «Невозможно жить в соответствии с учениями прочих философов».

Полемика всех против всех в эллинистической философии иногда компенсируется попыткой унификации учений. Об этом свидетельствует глава Средней Стои Панэтий (схоларх со 129 по 102 г. до н.э.), выдвинувший концепцию единого Логоса, который во все времена проявляет себя в мудрецах независимо от их школьной принадлежности.

Однако полемическая стихия оказывается все же преобладающей, и она определяет эволюцию Академии от скептицизма к догматизму. Карнеад (214–129 гг. до н.э.) «вооружился» не только против скептиков (таких, как Аркесилай), «но и против всех, кто был до него» (*Секст Эмпирик*. Против ученых, VII.151–153). Он же продолжил софистическую традицию «Двояких речей» (поддержанную Платоном в «Федре» в 155 г. до н.э.), прочитав ошеломивший Рим «доклад» за и против справедливости. Его сверхплодовитый ученик Клитомах (ему приписывают 400 сочинений) писал в жанре доксографии: его сочинение «О школах» содержит систематический обзор и разбор предшественников и современников. Академическая установка на сводку догм различных философских школ вместе с их систематическим опровержением моделируется и более поздним произведением — «Против ученых» Секста Эмпирика. Решающий момент в истории рассматриваемого периода Академии Ю.А. Шичалин видит, однако, в другом — в призыве Антиоха Аскалонского «вернуться

[53] Там же, с. 210.
[54] Там же, с. 214.

к древним», а именно к учению Платона, разорвав со скептической Академией, что он и попытался осуществить, основав собственную школу, которую так и назвал — Древняя Академия[55]. Здесь автор и видит признаки близкого наступления завершающего периода истории античной философии — «возвращения».

Этот переход к «возвращению» отмечен двумя другими закономерностями. Во-первых, уходом с авансцены философской жизни остаточных сократических школ (см. выше), которые (несмотря на преемственность схолархов) вследствие своей тематической и мировоззренческой ограниченности не могли конкурировать со школами, в которых философия смогла развернуться «как целое». Во-вторых, созданием имиджа философии для нефилософов. Речь идет о воцарившейся убежденности в том, что определяющим для философского этоса является тип поведения, а не сущность учения (отсюда — ошибочные представления о том, что философами были даже киники и Пиррон), а также в том (и это гораздо более важно), что философия как таковая немыслима вне школы (отсюда — и иллюзия существования Милетской школы Фалеса).

3) Какими же видит Ю.А. Шичалин основные признаки третьего периода — «возвращения»? Прежде всего он связывает их с общими социокультурными процессами, основным из которых было стремление к «глобальному возвращению к истокам первой европейской культуры — греческой» в Римской империи, активно поощрявшееся самими императорами, в частности Марком Аврелием (он сам писал по-гречески). Об этом свидетельствует уже воссоздание четырех традиционных эллинских школ со 176 г. н.э., когда тот же Марк Аврелий начал выплачивать жалованье «профессорам» платоновской, аристотелевской, стоической и эпикурейской «кафедр» в Афинах. Однако же «общее возвратное движение античной культуры» выражается в потребности всех схолархов вернуться к подлинным учениям основателей своих школ[56].

Первыми эту стезю осваивают перипатетики, когда Андроник Родосский (схоларх с 80 по 78 г. до н.э.) после векового исчезновения аристотелизма из школьной жизни заново издает сочинения Аристотеля и тем самым возрождает аристотелизм. Он же пишет парафразы к трактатам «Категории» и «О душе». Его комментаторскую деятельность продолжает его ученик Боэт Сидонский (толкование «Категорий» с привлечением и других аристотелевских текстов), а со II в. н.э. появляются первые комментарии (в собственном смысле слова) — к «Никомаховой этике».

---

[55] Там же, с. 224–225.
[56] Там же, с. 242.

Аналогичные и, с точки зрения автора, еще более значимые «возвратные движения» обнаруживаются в платонизме, который вбирает в себя пифагореизм. Придворный астролог императора Тиберия Трасилл в I в. н.э. издает сочинения Платона в виде тетралогий. Пифагорейцы сакрализуют образ Платона и даже сам корпус его текстов. Знаменитый Плутарх Херонейский составляет «Моралиа», демонстрирующие все жанровое многообразие школьной литературы этого периода. В них присутствуют и разработка отдельных проблем, провоцируемых платоновскими текстами, и рассмотрение больших тематизированных фрагментов последних («О порождении души в „Тимее“»), и полемика со стоиками и эпикурейцами, и «монографическая разработка» отдельных тем («О добродетели и порочности», «Можно ли научить добродетели» и т.д.).

Специальное внимание Ю.А. Шичалин уделяет попыткам оснащения платонизма учебными пособиями по специальным пропедевтическим дисциплинам, а также таким текстам, как «Учебник платоновской философии» Алкиноя и «Платон и его учение» Апулея (II в. н.э.). Платоновское учение трактуется как набор школьных дисциплин, в которые активно включается и аристотелевская логика. «Форма учебника вполне отвечала стремлению вернуться к Платону и его учению, но у нее был и существенный недостаток: как и всякая рациональная конструкция, учебник обращает внимание ученика на логическую структуру предмета, но не на форму его выражения»[57].

Особо показательным для платонизма этого периода было «Введение в платоновские диалоги» Альбина (II в.), содержавшее классификацию диалогов и порядок их чтения. Среди многочисленных сочинений Галена выделяется сводка «Тимея». Автор «Анонимного комментария к „Теэтету“» того же времени ссылается на принадлежавшие ему комментарии к «Федону», «Пиру» и все тому же популярнейшему «Тимею». «Горгия» и «Тимея» комментирует их современник Кальвен Тавр, «Тимея» и «Федра» — Аттик, а главе афинской школы платоников II в. н.э. Гарпократиону принадлежал монументальный «Комментарий к Платону» в 24 книгах (истолкование фрагментов многих диалогов).

В результате и платоновская, и аристотелевская школы занимаются преимущественно разбором текстов своих основателей, «и комментарий с тех пор оказывается наиболее перспективным философским жанром вплоть до конца античности, прекрасно привившимся также и в Средние века»[58]. В очередной раз возникает потребность и в са-

[57] Там же, с. 253–254.
[58] Там же, с. 255–256.

крализации основателей учений, что выражается, к примеру, в прямых спиритических опытах вступления в контакт с душой Платона. В этой атмосфере все в том же, II в. появляются и пресловутые «Халдейские оракулы».

Значение фундаментальной разработки Ю.А. Шичалиным истории античной философской школы с точки зрения ее функций и порождавшихся ею текстовых жанров трудно переоценить; в отечественной литературе подобная работа до него не предпринималась. Однако ее всесторонняя востребованность для историка философии — притом далеко не только античной (это, как представляется, вполне оправдывает предложенное детальное изложение его материала в книге, посвященной индийской философии[59]) — вызывает потребность вначале критически осмыслить те методологические позиции ее автора, которые представляются проблематичными и тенденциозными, с тем чтобы в дальнейшем они не мешали работать с его бесспорными достижениями.

Сам автор отчасти признает, что его платоноцентристская концепция истории античной философии может вызвать упреки в пристрастности[60]. И действительно, историк философии имеет все права быть сторонником одного из ее направлений, особенно если речь идет о таком непреходящем по значению для истории всей европейской мысли, как платонизм, и считать его «мерой всех вещей» в философии, но только при условии объективности по отношению к другим. Историк философии — платоник может сколь угодно критически относиться к стоикам, но если он полностью игнорирует их бесспорные достижения в систематизиации предметов философского дискурса (вспомним хотя бы о том, что именно им принадлежала наиболее последовательная разработка самой дисциплинарной структуры философии), в осмыслении его категориальной системы в целом и специально в этике (прежде всего в учении о добродетелях — аретологии), а также фактическое открытие ими такой масштабной философской проблематики, как соотношение блага и ценности, то его позиция будет в данном случае скорее «памфлетной», чем объективной.

Не очень весомы и обвинения стоиков в заимствованиях из других систем: философия есть интеллектуальная деятельность с «повышенным содержанием» коммуникативности (см. выше), и неудивительно, что все друг у друга многое заимствовали (и одновременно друг

---

[59] Мы сознательно ограничились исследованием античных школ включая II в. н.э. по чисто хронологическим соображениям — так как именно это время является terminus ante quem исследуемого здесь исторического отрезка индийской философии, которую мы и попытаемся «синхронизировать» с античной (см. специально **§ 30**).

[60] См.: Шичалин, 2000, с. 318.

с другом полемизировали), а потому подобный упрек в большей или меньшей степени можно адресовать всем философским школам, в том числе и платоникам. По-разному можно оценивать и пирронизм, но отрицать то, что сам Пиррон был философом, — значит вставать на позиции откровенно «предзанятые». Наконец, и суждения о «сужении горизонта» философии у Аристотеля в сравнении с Платоном оправданны только в том случае, если мы считаем правомерным игнорировать различия в самом стиле мышления двух столпов европейской философии.

Тенденциозность в оценках философских школ представляется, однако, еще незначительной в сравнении с субъективностью выбранного автором подхода к рассмотрению истории античной философии. Основной его промах видится в том, что он пытается совместить два несовместимых ракурса ее видения — культурологический и теософский. Правомерно критикуя В. Хёсле и других гегельянцев за то, что применяемая ими к «эмпирической» истории философии гегелевская триада заставляет их подстраивать реальную историю мысли под умозрительную схему, Ю.А. Шичалин не замечает, что и его неоплатоническая триада оказывает ему аналогичную «услугу». Второе, притом решающее для всей его трехчастной схемы, звено — «исхождение», функционально соответствующее антитезису в триаде гегелевской, представляется наименее убедительным. Обычно оно идентифицируется у него как «дробление» и в применении к «эмпирической истории» античной философии, с одной стороны, приходит в прямое противоречие с приводимыми им же фактами (так, исследователь настаивает на том, что тексты этого периода — в соответствии с его «дробностью», но вопреки приводимым им же доксографическим сведениям, коим он полностью доверяет, об огромном массиве текстов самых различных жанров и оформлении корпусов сочинений и Платона, и Аристотеля к концу именно этого периода, — представлены фрагментами[61]), с другой — никак не соответствует самому характеру «дробности». Основные события этого периода — начальная систематизация наследия Платона, его школьная разработка и дальнейшее развитие «монографических» трактатов-прагматий у Аристотеля — соответствуют совершенно естественному развитию философского профессионализма, которое даже уместнее было бы называть «возвращением» к прагматиям софистов. Весьма неясны границы между вторым и третьим периодами с «институциональной» точки зрения: по схеме Шичалина третий должен быть по преимуществу комментаторским (как «возвращение» к начальному состоянию),

[61] См.: Шичалин, 2000а, с. 15.

тогда как из представленного им материала следует, что комментаторская деятельность активнейшим образом начинается уже в эпоху «исхождения», и различие в истолковательной активности здесь скорее количественное, чем качественное (из чего следует, что никто ниоткуда и не «исходил»). Это относится и к сакрализации образа основателя школы, которой автор также придает первостепенное «периодизационное значение».

Наконец, если бы исследователь придерживался своей периодизационной программы всерьез, ему пришлось бы (о чем он обмолвился сам) искать соответствующие «пребывание», «исхождение» и «возвращение» уже на стадии «пребывания», а чтобы быть последовательным, то и на всех остальных (как и разрабатывают свои априористские схемы те гегельянцы и «циклисты», которых он подвергает заслуженной критике, — см. выше). Но он этого не делает и поступает весьма осмотрительно — потому что в таком случае насилие над материалом оказалось бы брутальным. «Сакрализуемое» же им самим «возвращение» античной философии к Платону на конечной стадии не содержит в себе ничего сакраментального — разумеется, для того, кто не является платоником по своей «философской вере». В борьбе за «пространство интеллектуального внимания» (см. выше в связи с работой Р. Коллинза) платонизм был лучше готов к конкуренции по сравнению с другими школами и оказался более приспособленным к абсорбции бывших соперников — помимо прочего вследствие и того, что «теософские» измерения платонизма значительно лучше, чем рассчитанная на самую узкую интеллектуальную элиту аристотелевская аналитическая философия или более популярный, но аморфный стоицизм, соответствовали задаче синкретической консолидации язычества (недаром мы видим здесь усиливающиеся пифагорейские влияния) перед лицом уверенно и закономерно побеждавшего христианства.

Проблематичными представляются и критерии нахождения начала самой философии в Греции. Она начинается не с Фалеса, и в этом автор совершенно прав, — но отнюдь не потому, что во времена первого милетца еще не была освоена проза («стопроцентный» философ Парменид писал стихами), и вовсе не потому, что милетцы еще не знали реальной школьной преемственности и соответствующего «школьного инструментария» (у бесспорного философа Ксенофана ничего этого также не было[62]), а потому, что ни Фалес, ни Анакси-

[62] Ксенофан Колофонский (время жизни сейчас определяется между 570-ми и 470-ми годами до н.э.) — первый греческий философ, по времени деятельности непосредственный предшествениик первых индийских философов. Текст Псевдо-Аристотеля позволяет реконструировать целую систему его логической аргументации

мандр, ни Анаксимен не занимались ни критикой мировоззренческих суждений, ни систематизацией мировоззренческих понятий (само понятие «первоначала» было приписано их рассуждениям Аристотелем, исходя из его уровня философской рефлексии[63]). Иными словами, они не были носителями теоретической рефлексии и не вели соответствующую ей исследовательскую деятельность, что является родовым признаком философии (см. выше, **§ 1**).

Не обнаруживаем мы этих родовых признаков также у Пифагора, и даже у его ближайших учеников, с которыми Ю.А. Шичалин связывает начало школьного процесса в античном мире. Исходя из рассуждений самого автора, традиционный аргумент в пользу наличия у Пифагора философии на том основании, что Исократ (436–338 гг. до н.э.) и другие авторы приписывают ему само слово *философия* и обозначение себя в качестве *философа*, теряет свою убедительность. Он весьма аккуратно доказывает, что это слово в эпоху Пифагора не означало что-либо большее, чем «любовь к мудрости» (Пифагор, вероятно, тем самым хотел дистанцироваться от семи «мудрецов», которые считали себя уже достигшими высшей «мудрости»). Равным образом и само появление слова ἱστορία отнюдь еще не означает (вопреки убежденности автора в противоположном) становления реальной научной деятельности. Иное дело — значение того же слова и производного от него *философствующие* у софистов: философия — участие в дискуссиях и владение диалектическим инструментарием. Но между Пифагором и софистами лежит интеллектуальная дистанция огромного

против многобожников, в ходе которой разрабатывается его монистическое учение. Вначале Ксенофан опровергает идеи теогонии, отрицая саму возможность возникновения чего-либо в принципе. Доказав таким образом вечность (соответственно и безначальность) Божества, он обосновывает его единство — через доказательство несовместимости представления о его могуществе с допущением множественности богов. Далее подчеркивается, что его вечность, единство и самотождественность исключают применение к нему атрибутов бесконечного и конечного, а затем неподвижного и подвижного. В результате Божество определяется апофатически — как Бытие вне становления, вне множественности, вне пространственности и вне движения, притом это определение — результат опровержения альтернативных мнений. См. [Фрагменты греческих философов, 1989, с. 160]. Об аналогичной логической аргументации в распоряжении ионийцев, Пифагора или Гераклита античные источники не сообщают, что и не позволяет нам отнести их к философам как носителям теоретической рефлексии. На разрушении мнений «обыденного сознания» и опровержении выражающих эти мнения философов основывается полемическое философствование первой греческой собственно философской школы — элейской школы Парменида, Зенона и Мелисса.

[63] Речь идет прежде всего о том, как в начале своей «Метафизики» (I.3) Аристотель скромно признает, что ему принадлежит открытие лишь четвертого вида причинности — целевой, тогда как ионийцы якобы открыли материальную, которую, как и само понятие бытийных начал (ἀρχαί), они еще никак не категоризировали. См. [Аристотель, 1975–1984, т. 1, с. 70–71].

размера. Если же исходить из того, чтó Пифагору и его ближайшим «коллегам» приписывают более поздние античные авторы, то трудно удержаться от вывода, что они были «любомудрами» в том же смысле, что и Уддалака Аруни и другие брахманистские риши (см. выше, **§ 1**), а их «философская школа» более всего напоминает эзотерические кружки тех древнеиндийских «любомудров», о которых сообщают составители древних и вполне еще дофилософских Упанишад.

Наконец, Ю.А. Шичалин, будучи совершенно прав в признании важности школьного процесса для понимания развития философии, допускает фактическую редукцию философии к школьному процессу — подобно тому как у Р. Коллинза она сводится к коммуникации философов. Если критерием «философичности» пифагорейцев оказывается их «школьность», то неудивительно, что едва ли не все творчество Платона осмысляется под углом зрения «строительства Академии» (вплоть до того, что сам дизайн «Государства» оказывается отражением «школьной реальности»), а сами «приземленный» эмпиризм и реализм Аристотеля объясняются его «школярским» менталитетом. Но не следовало ли бы тогда объяснить и онтологизм Парменида с его учением о самотождественности сущего задачами демонстрации «школярам» закона тождества А = А, а его дифференциацию истины и мнения лишь различением более подготовленных и менее подготовленных учащихся?! В том, что школьный процесс и школьные жанры текстов оказывают очень значительное влияние на философский менталитет, сомневаться никак не приходится — влияние это определяет сами способы «форматирования» философских изысканий. Но и сводить всю субстанцию философствования к решению школьных задач также неправомерно, поскольку «школьная рутина» в разных античных школах была, как показывает сам автор, схожей, а исходные пункты и результаты философской рефлексии — весьма различными.

Какими бы существенными ни казались указанные недостатки, исследование Ю.А. Шичалина нельзя не признать бесспорным событием в историко-философской науке. Самая значительная его заслуга заключается во всестороннем диахроническом рассмотрении сложной структуры **жанров** античной философской литературы, их эволюции, иерархии, взаимодействия и соответствия многообразию задач функционирования философских школ. Ему также удалось выявить основную **функциональную структуру** античной философской **школы**, которая на развитых стадиях «представляет собой чтение, толкование и обсуждение сакральных или сакрализованных текстов и выделяемых из них спорных вопросов, или проблем, которые могут группироваться в самостоятельные блоки в рамках определенных дисцип-

лин»[64]. Конкретные же достижения и открытия автора в ходе выявления «институционального аспекта» истории античной философии — начиная с предвосхищения будущих школьно-философских диспутов в агонах мудрецов на Пифийских играх и завершая дифференциацией жанров комментариев на платоновские диалоги уже на пороге неоплатонизма — слишком многочисленны для того, чтобы их воспроизводить здесь, тем более что это уже было в значительной мере сделано при подробном изложении основных пунктов его диссертации.

3. Критический анализ стандартной модели периодизации истории индийской философии, как представляется, убедительно показал, что она не оправдывает средств, которые можно было бы вложить в ее «ремонт» и заслуживает того, чтобы быть разрушенной до основания. В первую очередь из-за полного несоответствия трактуемой в ней «индийской философии» элементарным критериям культурологии, которая должна исходить из различения теоретической рефлексии и дорефлективных форм мысли, а также из-за нарушения требований элементарной рациональности, предполагающей, что «индийскую философию» с учетом всех ее особенностей следует мыслить все же наделенной родовыми признаками «философии» (см. выше, **§ 1**). Историк индийской философии не может, однако, удовлетвориться результатами одной только «разрушительной работы» и потому не может не испытывать потребность и в созидательной, в особенности учитывая, что периодизация является каркасом исторических исследований любой области человеческой деятельности, а соответственно и теоретической. Поэтому, выявив саму **материю философии** (которая и в Индии сохраняет свои родовые признаки) в ее культурологических параметрах, необходимо выяснить ее стадиальное становление в конкретных **исторических формах**.

Приведенные опыты осмысления истории философии в рамках «социологии философии» и «институционального аспекта» подтверждают возможность построения альтернативной модели периодизации индийской философии исходя из рассмотрения разнообразия видов **деятельности** носителей философской рефлексии и типов их **взаимоотношений**. Такая модель периодизации является необходимой для изучения истории философии (поскольку сама философия есть не что иное, как определенная деятельность[65], которая реализует-

---

[64] См.: Шичалин, 2000а, с. 17.

[65] Отчасти этот подход к философии был характерен и для некоторых лучших европейских философов XX в. Так, например, Л. Витгенштейн открывает лекции «михайловского семестра» 1930 г. вопросом о том, что́ такое философия, и отвечает на него следующим образом: «Что мы фактически делаем, это приводим в порядок наши

ся в определенных «сетях коммуникаций»), хотя и не может быть достаточной для понимания объема истории философской мысли (потому продемонстрированные попытки сведения философствования к соперничеству философов или к их «школярству» и оказались некорректными). Иначе говоря, предлагаемый подход к истории индийской философии позволяет узнать, в каких «жилищах» (школах) обитали индийские философы, как они их обустраивали и меняли, а также в какие отношения они вступали со своими «соседями», хотя нам и не под силу заглянуть в их души.

То, что осуществимо в рамках предлагаемой схемы, не так уж и мало, и ее реализация обещает быть объективной — разумеется, при отказе от каких-либо «теософических» историко-философских рамок и от оценочного подхода, вроде того, который демонстрируют, например, многие индийские «ведантоцентристы», типологически близкие «платоноцентристам». При этом из двух аспектов философской коммуникации в периодизационную схему должен быть заложен прежде всего вертикальный и уже затем поперечный (см. выше), так как для того, чтобы осмыслить отношения людей с соседями, следует вначале узнать про их условия жизни. А это означает, что **взаимоотношения школ** должны изучаться в контексте **школьной истории** (которая включает частично и первый аспект, так как полемика составляет необходимую часть философской — она же диалогическая — деятельности). Поскольку философская деятельность есть и деятельность текстопорождающая (при этом, вопреки приведенному мнению, порожденные ею тексты могут быть не только письменными, но и устными и не только прозаическими, но и версифицированными), школьная история неизбежно должна трактоваться с учетом истории жанров соответствующих текстов. Классификация этих жанров должна быть, однако, существенно уточнена.

§ 3. Периодизация истории индийской философии на основании организационно-коммуникативных принципов

Одним из основных итогов критики, которой подвергалась стандартная периодизация индийской философии, явилось уточнение нижней границы собственно философии на основании родовых признаков той теоретической деятельности, которая может считаться философской.

понятия, вносим ясность в то, что *может* быть сказано о мире... Эта деятельность по прояснению и есть философия» [Витгенштейн, 1993, с. 290].

Временны́м отрезком, открывающим историю философской мысли Индии, оказалась, как было выяснено, шраманская эпоха. По современным датировкам «нирваны» Будды, «итоговой фигуры» для этой эпохи, она завершается скорее всего около 400 г. до н.э.[66]. Как было

[66] В XIX в. индологи в качестве датировки жизни Будды принимали отрезок около 607–543 гг. до н.э., опираясь на позднюю (не ранее XI в.) ланкийскую (цейлонскую) традицию, и к рубежу XX в. от нее в основном отказались (ее, однако, в 1915–1918 гг. пытался вновь отстаивать индийский историк К.П. Джаясвал). Значительно более устойчивой оказалась впоследствии другая датировка, основывавшаяся на хронологической интерпретации сведений более древних ланкийских хроник (Дипаванса VI.1; Махаванса V.21) и помещавшая жизнь Будды в интервал между 566 (563) — 486 (483) гг. до н.э. Согласно исчислениям названных хроник, между «нирваной» Будды и коронацией великого индийского императора и покровителя буддизма Ашоки прошло 218 лет. Отнимая эти годы от начала правления Ашоки (286 г. до н.э.) и его посвящения на царство в 283 г., получали соответствующие даты жизни Будды (продолжительность ее в восемьдесят лет ни у кого сомнения не вызывала и не вызывает). Примерно 480-ми годами до н.э. датировали «нирвану» Будды Макс Ф. Мюллер (477 г. до н.э.), Г. Бюлер, а за ними Г. Ольденберг, А. Барт, Дж. Флит, В. Смит и другие авторитетные индологи XIX–XX вв., позднее ее приверженцами стали А. Баро, Л. Эггермонт, Э. Ламотт, Л. Рену. Эта же датировка воспроизводится в большинстве историй индийской философии и литературы. Однако уже в XIX–XX вв. некоторые крупные индологи и буддологи сочли целесообразным ее изменить, сдвинув «нирвану» Будды до 412 г. (Т. Рис Дэвидс), 388 г. (Г. Керн), 400 г. до н.э. (М. Винтерниц). Подробнее см. [Винтерниц, 1983–1987, т. II, с. 4, 572–576]. В настоящее время эта «короткая хронология» жизни Будды получила авторитетную поддержку благодаря исследованиям ланкийских хроник и иных источников у Х. Бехерта и других представителей геттингенской школы буддологии. Доводы сторонников «длинной» и «короткой» хронологий стали предметом специальных конференций (материалы одной из них были опубликованы в сборнике [Датировка Будды, 1991]). Аргументы против принятой трактовки летосчисления ланкийских хроник и в пользу изменения датировки кончины Будды (которую отделяло от коронации Ашоки, по геттингенским исчислениям, от 130 до 90 лет) суммируются, в частности, в статье [Бехерт, 1993]. Опираясь на новое прочтение сведений ланкийских хроник, «короткая хронология» получает поддержку и со стороны археологии: ее данные не позволяют датировать ранее чем V в. до н.э. те исторические места, с которыми были связаны узловые моменты биографии Будды. Диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют сомнения и в том, что он был младшим современником наиболее известных мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги исторически интерпретировать нельзя, если не принять в качестве факта, что к началу проповеди Будды умы своих современников давно уже начали смущать первые материалисты; весьма значительно был распространен адживикизм, пользовались авторитетом странствующие просветители паривраджаки, появились первые ученики Джины Махавиры, а также множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта (ср. знаменитую «Саманнапхала-сутту» палийской Сутта-питаки, где все шесть знаменитых учителей шраманской эпохи предстают старшими современниками Будды). В результате совокупность аргументов позволяет считать, что датировка жизни Будды в пределах приблизительно 480–400-х годов до н.э. представляется более убедительной. Однако и в настоящее время некоторые известные буддологи продолжают отстаивать «длинную хронологию», иногда на том лишь основании, что «геттингенская хро-

уже выяснено, и причиной, и результатом свершившейся в середине I тыс. до н.э. шраманской интеллектуально-культурной революции стало вступление на авансцену только что начавшей складываться индийской городской цивилизации людей, которые уже не ограничивались верой в авторитеты, — они не только опирались на свою интуицию, прокаленную на огне медитативных трудов, но и обращались в обсуждении мировоззренческих тем к рациональной аргументации и логической систематизации.

Первые философы Индии позаимствовали диалектические и аналитические методы у своих непосредственных предшественников — ритуаловедов и языковедов жреческих школ, но при этом и разработали собственные, применили и те и другие к своей проблематике и сформировали даже «куррикулум» обязательных предметов для дискуссий. Как мы знаем, в него входили вопросы о вечности Атмана и мира, бесконечности последнего, возможности существования «нерожденных существ», результативности человеческих действий и бессмертия «совершенного», но помимо них были и «факультативные», связанные в первую очередь с природой сознания (см. **§ 1**). Появление множества философствовавших диссидентов-гимнософистов[67] должно было вызвать у «старорежимных» брахманов ассоциации с бурным наводнением, но именно эти диссиденты заложили фундамент всей последующей индийской философии. Придумать что-либо более несхожее, чем подъем воды и фундамент, пожалуй, очень трудно, но нечто общее и очень важное у них есть: ни на разлившейся реке, ни на голом основании люди жить не могут, еще менее могут они там создавать семьи. Вывод для периодизации истории индийской философии, которую мы решили соотнести с историей школьной, а школы сравнить с населяемыми жилищами (см. **§ 2**), напрашивается сам собой. Он состоит в том, что философские школы в Индии не могли появиться на первой стадии опытов философского исследования ми-

---

нология» дает «разночтения» в 40 лет (будто в истории Древней Индии мы можем требовать не меньшую точность дат, чем в истории античного мира). См., к примеру [Шуман, 1997, с. 13–14]; ср. [Гольцио, 1995, с. 10]. Датировка жизни Будды, предлагаемая В.П. Андросовым, — IV в. до н.э. — навеяна буддийскими «конфессиональными» соображениями относительно того, что повороты колеса дхармы должны осуществляться каждые 500 лет; поскольку следующий поворот после самого Будды осуществил «фаворит» Андросова Нагарджуна, то, чтобы датировать деятельность Будды, надо соответственно отсчитать 500 лет назад от времени деятельности Нагарджуны. См. [Андросов, 2001, с. 3]. Небуддисту принять всерьез такую хронологию довольно трудно.

[67] Так индийских философов эллины называли со времен индийского похода Александра Македонского (327–325 гг. до н.э.), и это название, означающее «нагие мудрецы», *сохранилось для обозначения их в европейской культуре всего средневековья* и отчасти даже нового времени.

ровоззренческих проблем, когда начальное, беспорядочное движение в одночасье появлявшихся и распадавшихся **философствовавших индивидов и групп**, странствовавших из одного городка в другой, не могло еще создать преемственности. Для последней были, правда, созданы условия в виде зародившихся «реформаторских» общин, но реализоваться эти условия смогли уже только на следующих стадиях.

Наличие преемственности или традиции, транслирующей философское знание, является необходимым условием для осуществления трех основных направлений деятельности любой философской школы (которые, как отмечалось в **§ 2**, еще требуют уточнения). Первое из этих направлений — собственно **внутренний учебный процесс**, т.е. посвящение учителями учеников в соответствующую традицию философского дискурса. Второе — **диалог с внешними**, при котором преследуются две основные цели: обращение оппонентов в собственную «философскую веру» и победа над ними для укрепления своих позиций в обществе и получения дополнительной поддержки от сильных мира сего (чаще всего эти задачи решались одновременно, так как победа в публичном диспуте была средством обращения побежденных в свое учение). Однако для большинства философских школ, если они были собственно философскими, а не эристическими и истина также имела для них хоть какое-то значение, было актуально и третье направление деятельности — сам **исследовательский процесс**. Эти три аспекта закономерно определяли и типы создававшихся школой текстов, в рамках которых осуществлялась иерархизация их жанров.

Первые **традиции** учебной и доктринальной **преемственности**, породившие соответствующие тексты (которые были рассчитаны преимущественно на устную меморизацию — это были индексы предметов учения с пояснениями наставников, предназначенные для «внутреннего» учебного процесса, обращения «внешних» и собственно философских изысканий), начали складываться в рамках тех течений, кружков, групп и религиозных общин, которые смогли преодолеть хаос шраманского брожения умов и выжить за счет множества поверженных конкурентов, иные из которых влились в ряды победителей[68]. Во многих случаях эти «школы в становлении» с точки зрения «институциональной» представляли собой ряды близкородственных «философских кланов», в рамках которых каждая «подшкола» претендовала на гегемонию, но уравновешивалась в своих устремлениях симметричными претензиями других «подшкол».

---

[68] Свидетельство палийской «Брахмаджала-сутты» о 62 философских позициях эпохи Будды, большинство из которых не находят аналогов в сохранившихся философских традициях, при всей своей «нумерологичности» указывает на приблизительное количественное превосходство погибших течений в сравнении с выжившими.

Верхней границей раннего этапа в истории индийской философии становится период начиная со II в. н.э., когда эти школьные образования упорядочиваются получающими преобладание «подшколами», которые считают себя «ортодоксальными» представителями основных или по крайней мере родственных «философских кланов» и постепенно начинают почитаться таковыми и большинством внешних традиций. С целью их унификации создаются **канонические версии** соответствующих учений в виде **базовых текстов** (прозаические сутры, реже — стихотворные карики). Они выполняют функции исходного материала для различных жанров **комментаторских надстроек**. Именно в первых комментариях к базовым текстам джайнизма, буддизма и шести классических брахманистских школ, но еще более — в специальных полемических и исследовательских трактатах осуществляется начальное **схоластическое системостроительство**. Параллельно с этим осуществляется учебный процесс, который обеспечивают, с одной стороны, учебные комментарии к тем же базовым текстам, с другой — специальные пособия.

Начиная с IX в. в индийском философском сообществе происходят изменения, связанные с появлением философов-энциклопедистов, работавших в рамках разных традиций[69], с уходом с авансцены буддийских школ, с серьезным потеснением школ санкхьи и «замещением» их новыми школами вишнуитской и шиваитской веданты, а также синтетическими образованиями вроде ньяя-вайшешики или йога-санкхья-веданты. Одновременно отмечается углубление философской специализации — как в рамках отдельных школ, так и на «межшкольном» уровне; происходит становление методологически отшлифованной школы новой ньяи, идет интенсивное создание компендиев, в которых излагаются основные доктрины большинства школ. Все сказанное свидетельствует о том, что это был период **высокой схоластики**, и длился он вплоть до XVII в. Поскольку схоластическое философствование не исчезло и в современной традиционной (пандитской) Индии, мы избегаем применения к индийской философии прилагательного «средневековый» (*средне*вековье есть то, что должно иметь не только начало, но и завершение, а в Индии этого до сих пор не произошло).

В итоге история индийской философии делится на три больших, по времени примерно равных периода, предваряемых одним подготовительным:

---

[69] Наиболее характерной в этом отношении фигурой следует считать Вачаспати Мишру, писавшего в рамках ньяи, веданты, мимансы, йоги и санкхьи (в настоящее время его относят скорее к X в., но нам более вероятной представляется датировка IX в.).

1) предшкольный период (шраманские философы и группы) — **V в. до н.э.**;

2) школьный доклассический период (конгломераты «родственных философских кланов») — **IV в. до н.э. — II в. н.э.**;

3) школьный классический период (сложение основных школьных систем) — **II–IX вв.**;

4) период высокой схоластики (дробление традиционных школ и появление синкретических новообразований) — **IX–XVII вв.**

Предметом настоящего исследования является второй период истории индийского философского «школостроительства», который можно назвать первым из собственно школьных.

§ 4. Эпоха первых философских школ: предмаурийский — раннекушанский периоды (середина I тыс. до н.э. — начало I тыс. н.э.)

Хронологически период начальных школ располагается между шраманским периодом и классическим школьным периодом — тем самым, когда каждая школа уже начала создавать свои базовые тексты, над которыми «надстраивались» другие (прежде всего комментаторские) тексты, когда шло дальнейшее «школообразование» (см. § 3). Переводя сказанное на язык общей истории, мы помещаем тот период, о котором сейчас пойдет речь, в промежуток между началом IV в. до н.э. и серединой II в. н.э.

Индия вступила в динамичную политическую жизнь. За этот приблизительно шестисотлетний отрезок времени сменилось много династий, составивших эпохи в индийской истории, не раз менялась религиозная ориентация придворных кругов. В сравнении со шраманским периодом, от которого дошли преимущественно тексты Палийского канона и некоторые джайнские сутры[70], существенно расширился и круг источников по философии.

1. Основным изменением в геополитической истории Индии рассматриваемых эпох можно считать значительное расширение ее «культурной территории», которая охватывает теперь не только северо-запад и северо-восток субконтинента, но и юг. Активной стороной в этнокультурном синтезе на начальных стадиях была Северная Индия, благодаря чему этот синтез культур принял формы брах-

[70] Подробнее об источниках по первым философам шраманского периода см. [Шохин, 1997, с. 36–40].

манизации южных территорий, иначе — «арианизации» местного неарийского субстрата. Однако на завершающей стадии этого длительного исторического отрезка Юг постепенно усиливал свои позиции, и начал оказывать политическое и культурное влияние на Север[71].

Предмаурийская эпоха индийской истории, охватывающая почти весь IV век до н.э., делится, в свою очередь, на два исторических этапа, соотносимых с северо-восточными династиями. Потомки самого знаменитого и хорошо известного нам правителя Магадхской династии Аджаташатру были смещены династией Шайшунагов, которые правили в Магадхе до середины IV в. до н.э. Уже при ее основателе, Шишунаге, Магадхе удается включить в свой состав сильное центральноиндийское государство Аванти, а при его преемниках — Калашоке, Кшемадхармане и Кшатраджасе — Магадха продолжает успешно расширять свои владения и сферу влияния. Шайшунагов сместил низкорожденный Нанда-Махапада-Уграсена; сильная армия позволила ему покончить с независимостью многих североиндийских племенных «кшатрийских республик». Правда, именно при Нандах произошло греческое завоевание части северо-западной Индии в результате знаменитого индийского похода Александра Македонского (327–325 гг. до н.э. — первая надежная, точная дата индийской истории). Зато самому Нанде удалось, по крайней мере частично, покорить и юго-восточное государство Калингу, а также Кунаталу и некоторые другие страны Деканского плоскогорья. Греческий посланник в Индии Мегасфен упоминает в своей «Индике» (конец IV в. до н.э.) и другое южноиндийское государство — Пандья (создано неарийскими племенами).

Эпоха Маурьев (конец IV — начало II в. до н.э.) — время беспрецедентного в истории Индии развития государственности, реализовавшейся в создании хотя и недолговечных, но очень крупных «имперских» образований с начатками необходимой для их функционирования бюрократическо-фискальной системы[72]. Основатель династии, кшатрий Чандрагупта, получивший образование в северной Таксиле (и пользовавшийся руководством знаменитого государственного мужа Каутильи-Чанакьи), отвоевал у греков часть северо-западных

---

[71] Об основных вехах геополитической истории Индии рассматриваемых эпох см. [Бонгард-Левин, 2001, с. 101–136, 185–191].

[72] Современные отечественные историки Индии (например, А.А. Вигасин) выдвигают целый ряд аргументов, ограничивающих применение прилагательного «имперский» даже к самым крупным индийским государственным образованиям. Наиболее обстоятельным исследованием маурийской эпохи на русском языке остается книга [Бонгард-Левин, 1973].

территорий, а затем разгромил, казалось бы, непобедимую армию «сына цирюльника» Нанды. Воспользовавшись междоусобицами греческих диадохов (преемники Александра), он отобрал у одного из них, Селевка I Никатора, почти все македонские приобретения в Индии. После 317 г. до н.э. совершилась его «коронация».

При его преемнике Биндусаре-Амитрогхате (первая половина III в. до н.э.) были подавлены сепаратистские восстания на крайнем северо-западе, завоеваны еще 16 городов. «Империя» присоединила, вероятно, часть новых территорий Декана. При том же правителе произошло значительное расширение дипломатических и торговых связей Индии с эллинистическими государствами.

Преемник Биндусары Ашока (принятая датировка правления — 268–231 гг. до н.э.) затмил всех предшествоваших и последовавших индийских правителей и размерами своего царства, и политико-организаторскими дарованиями, и культуртрегерскими и миссионерскими инициативами. Взойдя на трон, он вступил в кровопролитную, но успешную войну с успевшей «отпасть» Калингой; после завоевания им новых южных земель вся территория современной Индии (за исключением нескольких государств крайнего юга), Пакистана и северного Афганистана вошла в одно государственное образование. Эдикты Ашоки (надписи на колоннах и других каменных поверхностях), пропагандирующие его политику победы дхармы (*дхармавиджая*), появились не только на индийских, но даже на греческом и арамейском языках. В эдиктах Ашоки упоминаются южноиндийские государства, лежавшие за пределами его границ, — помимо Пандьи к ним относились также Чола, Чера, Сатьяпура и Кералапутра (крайний юг и юго-запад).

Грандиозная «империя» могла держаться только гением правителя: при сыновьях Ашоки и его внуках, которые стремительно сменяли друг друга (среди первых наиболее известен Сампади, среди вторых — Дашаратха), огромная территория разделилась. Вначале это произошло по «естественным» границам — отпали восточная (с центром в Паталипутре) и западная (с центром в Таксиле) части, со временем отошла и часть Декана. Около 180 г. до н.э. последний потомок Ашоки, Брихадратха, был убит своим главнокомандующим Пушьямитрой.

Послемаурийская эпоха (начало II в. до н.э. — I в. н.э.) прошла под знаком вре́менной деградации Севера и ощутимого прогресса государственности на Юге. Пушьямитра, покончивший с Маурьями, стал основателем новой династии — Шунгов, которая с переменным успехом пыталась приостановить процесс распада «северной империи». Уже в начале его правления (первая половина II в. до н.э.) от «всеин-

дийской державы» отделились такие значительные ее составляющие, как Панчала и Матхура, а на юге — Видарбха. Хотя Пушьямитре с трудом и удалось вернуть некоторые северные территории, уже при нем началось усиление влияния местных вассалов, продолжавшееся и при его сыне, Агнимитре. Внуку же его, Васумитре, пришлось выдержать вторжение греко-бактрийцев, возглавляемых царем Менандром (130–100 гг. до н.э.). Последний знаменит тем, что его диалог с буддийским мудрецом Нагасеной составил сюжет памятника «Вопросы Милинды» — «Милиндапаньха». Менандр осадил Сакету и Мадхьямику и едва не дошел до Паталипутры, но из-за внутренних неурядиц в греческой армии, к которой присоединились жители Панчалы и Матхуры, вынужден был отступить от столицы Шунгов, и войска *яванов* (так индийцы называли греков) были разгромлены Васумитрой. Шунгский царь Бхагабхадра Бхагават поддерживал с эллинами дружеские отношения, но в память о недавних событиях счел благоразумным перенести столицу из Паталипутры в Центральную Индию — в Видишу. Последний из Шунгов был смещен основателем новой династии — Канвов (I в. до н.э.), при которых процесс децентрализации пошел уже полным ходом. О Канвах мало что известно, кроме имен (Васудэва, Нараяна, Сушарман) и еще того факта, что при них большинство вассалов получили самостоятельность.

Современниками Шунгов на юге были могущественные Сатавахаиы. Основателем династии Сатаваханов был Симука (Шишука), наиболее значительным правителем — Сатакани (Шатакарни). При нем его государство настолько расширило свою территорию, что он стал именовать себя «царем Южной страны». В одно время с Канвами правил царь Калинги Кхаравела. Он разгромил юго-западные племена бходжаков и ратхиков и не без успеха начал соперничать с Сатаваханами. Затем он совершил три удачных похода на север, осадил древнюю столицу Магадхи Раджагриху и дошел до Ганга; судя по оставленной им надписи, перед ним склонился тогдашний магадхский царь по имени Бахасатимита (Брихатсватимитра). Неутомимый полководец предпринял также военную экспедицию на юг и дошел до Пандьи.

Раннекушанскую эпоху (I — середина II в. н.э.) выделяют в значительной мере условно, поскольку династия Кушанов хронологически ее не перекрывает, это обозначение указывает прежде всего на «кушанский культурный синтез», обусловленный симбиозом индийской и иноземных культур. Кушаны сменили на севере Индии индо-парфян, при верховном правителе которых по имени Гондафар (он удерживал на северо-западе Гандхару, Арахозию и часть Драгианы) скорее всего и совершил свое миссионерское путешествие в Индию

(через Иран) Апостол Фома. Кушаны пришли в Индию из Центральной Азии, через Бактрию (Восточный Иран). При Каджула Кадфизе они, преодолев сопротивление индо-парфян, завоевали Арахозию и часть Кашмира, при его сыне Вима Кадфизе (вторая половина I в. н.э.) — низовья Инда и дошли до восточных регионов, вероятно до Каши (Бенареса).

Своего расцвета Кушанское государство достигло при знаменитом Канишке (скорее всего первая половина II в.), который завоевал Магадху и Центральную Индию до реки Нармады; на западе он приобрел Сауराштру и Катхиавар. При Канишке Кушанское государство (включавшее помимо значительной части субконтинента территории в Иране, Афганистане и Средней Азии) стало одним из крупнейших образований Древнего мира, сопоставимым с Римом, Китаем или Парфией. Тем не менее Западные Кшатрапы (шаки) — наследники ираноязычных сакских племен, обосновавшихся в низовьях Инда и на Катхиаваре, — могли себе позволить не признавать его гегемонию. Их царю Нахапане принадлежали Насик и Кхарла, а также Южный Гуджарат и ряд других западноиндийских регионов. Шаки доставляли немало хлопот и Сатаваханам, продолжавшим удерживать гегемонию на юге.

Длительные войны Сатаваханов с Кшатрапами (после упадка Калинги) получили отражение в индийской эпиграфике. Сатаваханский царь Готамипута Сатакани (Гаутамипутра Шатакарни) даже приобрел титулы «истребитель рода Кшахаратов» и «восстановитель славы Сатаваханов»[73]. Он отобрал у Нахапаны северо-западный Декан и даже области в Западной Индии. Но через некоторое время Сатаваханы потеряли многие завоеванные земли: при сильном шакском правителе Рудрадамане (около 150 г.) к Кшатрапам вновь отошли значительные территории Западной Индии. Несмотря на временные успехи в этой нескончаемой войне, Сатаваханы даже при могущественном Пуламави (130–159) должны были довольствоваться преимущественно юго-восточными территориями. Видимо, сразу после падения Сатаваханов (а согласно Пуранам, Пуламави был последним царем в династии) в Андхре утвердилась сильная династия Икшваков, распространившая позднее свои владения и на юг[74].

Изложенные события общей истории Индии имеют значение для понимания соответствующего периода истории индийской философии хотя бы потому, что философия, как и прочие виды творческой дея-

---

[73] См.: Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 428.

[74] В связи с датировками времени правления южно- и североиндийских царей в этот «кушано-кшатрапо-сатаваханский» период см. [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 427–435].

тельности, при всей своей несводимости к внешним факторам, существует во времени, пространстве и в определенных социально-политических условиях. Помимо этого следует учесть и тот момент, что перипетии политической борьбы оказывали в целом положительное воздействие на развитие философии. И правители, и сепаратисты в одинаковой мере были заинтересованы в «интеллектуальных кадрах», и последние только выигрывали в результате политического противостояния.

Как завоеватели, так и местные индийские правители поощряли интеллектуальную элиту и сами нередко проявляли интерес к технологии философского дискурса. Так, по сведениям греческого грамматиста из Египта Афинея (II–III вв. н.э.), Биндусара-Амитрогхата просил у представителя династии Селевкидов Антиоха I Сотера (324–261 гг. до н.э.) наряду с другими подарками также и софиста, т.е. философа. Хотя греческие «демократы» восточному деспоту в этой просьбе отказали, из сказанного следует, что индийский царь философией интересовался и уж наверняка должен был поощрять и местных «софистов». Ашоке, строителю «всеиндийской державы», философия также была небезразлична: на созванном им буддийском соборе председательствовал тонкий диалектик-стхавиравадин Тисса Моггалипутта (о нем см. ниже). Старинное индийское искусство диспута (*локаята*) профессионально освоил, согласно «Милиндапаньхе», и греко-бактрийский завоеватель Менандр[75], который потом вел длительные дискуссии с буддийским философом Нагасеной. Буддийским же философам-сарвастивадинам, среди которых названы конкретные имена — Паршва, Васумитра, Гхошака и Сангхаракша, лично покровительствовал Канишка.

2. В Индии философия развивалась еще в одном, притом важнейшем, измерении — в истории конкурировавших религиозных общин. И потому для нас первостепенно важно знать о религиозных предпочтениях правителей перечисленных династий — уже потому хотя бы, что эти предпочтения определяли их поддержку и у философствующих представителей индийских религий.

Нанда-Уграсена (отчасти и вследствие своего низкого происхождения — он был шудрой) не скрывал симпатий к джайнам, которые, как хорошо известно, находясь в оппозиции к брахманистам, выказывали равнодушие к варновым различиям. Ему приписывается, в частности, вывоз в Магадху джайнского идола из Калинги; индуистские

---

[75] Менандр характеризуется как «в диспутах несравненный и непревзойденный», и о нем сообщается, что он был «любитель заводить споры и охотник вступать в диспуты с рассуждателями, возражателями и подобными им людьми». См. [Милиндапаньха, 1989, с. 66].

Пураны единодушно называли его «беззаконником» (*адхармика*). Джайнские источники позволяют предположить, что джайнам сочувствовали и другие представители династии Нандов.

Джайном был, вероятно, и сместивший Нандов основатель Маурийской династии Чандрагупта. В исторической драме «Перстень Ракшасы» («Мудраракшаса») Чанакья именует его *вришала* (т.е. «шудра» или «низкокастовый»), а это прежде всего указывает на то, что он не принадлежал к брахманизму; джайнские источники отмечают его близость к последователям Махавиры. С его преемником Биндусарой дело обстоит сложнее: одни буддийские источники сообщают о том, что при его дворе популярностью пользовались адживики и что один из них даже был его домашним жрецом, другие дают понять, что он сочувствовал брахманистам.

Первым значительным царственным покровителем буддизма был Ашока, и буддийские тексты не скупятся на похвалы ему (были созданы даже целые циклы легенд о нем), приписывая его обращению в буддизм и полное изменение его характера, в частности его раскаяние в тех жестокостях, которые он совершил в калингской войне. После обращения в буддизм Ашока проповедовал собственную полусекулярную идеологию *дхармавиджаи*: для любого правителя считалось обязательным следовать принципу веротерпимости и поощрять все религиозные группы, а также распространять дхарму как внеконфессиональный нравственный закон, включавший этические добродетели, разделяемые всеми религиями, и имевший, по замечанию крупного бельгийского буддолога Э. Ламотта, характер «естественного закона». Однако это не помешало Ашоке, особенно во вторую половину его правления, не только занять «конфессиональную» позицию, но и обеспечить государственное покровительство буддизму, в первую очередь его «ортодоксальному» направлению — стхавираваде.

Ашока-буддист, в отличие от Ашоки-моралиста, занимался открытой прозелитической деятельностью. Он сам выбирал буддийские тексты, предназначавшиеся для миссионеров-катехизаторов, созвал знаменитый III буддийский собор, на котором, как мы уже знаем, председательствовал стхавиравадин Тисса Моггалипутта (ему приписывается текст «Катхаваттху» — «Предметы дискуссий», в котором с позиций «учения старцев» опровергаются все «иномыслия»). Ашока издал и «Эдикт о расколе», призванный помочь буддийским «ортодоксам»[76], принимал меры против адживиков, вступал в конфликты с джайнами.

---

[76] Разумеется, мы вынуждены ставить понятия «ортодоксия» (далее также «ереси»), как и «конфессия», в кавычках, памятуя о том, что никакие индийские религии, и даже наиболее организованная среди них — буддизм, не имели церковного устройства

Радея о распространении буддизма, он послал на Шри-Ланку собственного сына с буддийскими проповедниками, а также отправил миссии в прилегающие к Индии северные регионы. Наконец, он возвел множество буддийских ступ и, согласно «Ашока-авадане», пытаясь поддержать все буддийские монастыри, разорил казну и собственное состояние многочисленными дарениями буддийским монахам, что сыграло немаловажную роль в отрешении его от власти.

Открытый буддийский прозелитизм Ашоки вызвал «аллергию» на буддизм у его преемников. Так, Сампади изображался джайнами как ревностный приверженец учения Махавиры и противник буддизма, а о внуке Ашоки Дашаратхе известно, что он дарил пещеры адживикам. Кем был — джайном или адживиком — один из последних представителей династии, Шалишука, сказать трудно, но совершенно ясно, что не брахманистом, так как одна из Пуран называет его (как и Нанду) «беззаконником».

Только при Шунгах и Канвах индуизму удалось получить царское признание. Сам Пушьямитра, которому буддисты приписывают даже покушение на их реликвии, после победы своего внука над греко-бактрийцами совершил торжественный ведийский обряд *ашвамедха*[77]. Судя по имени, один из его преемников — Бхагавата должен был быть вишнуитом, и это предположение подтверждается данными эпиграфики — о том, что он поддерживал вишнуитские храмы. При Шунгах засвидетельствован и первый известный нам случай индуистского прозелитизма. По знаменитой Беснагарской надписи, датируемой II в. до н.э., грек Гелиодор, сын Диона из Таксилы, прибывший от диадоха Антиалкида к царю Каушипутре Бхагабхадре, соорудил колонну в честь пернатого Гаруды, возницы Васудэвы-Вишну, «бога богов»; при этом весьма важно, что сам грек называет себя *бхагават*, т.е. *вишнуит*. Существенно, что начиная с I в. до н.э., времени правления Канвов, наряду с «шраманской» пракритской появляется

и соответственно церковной иерархии, восходящей к непосредственным ученикам основателя религии, а потому даже решения буддийских соборов никоим образом не имели того догматического и канонического статуса, какой был присущ постановлениям вселенских и даже поместных соборов в истории христианства.

[77] *Ашвамедха* — обряд жертвоприношения коня, древнейшее отражение которого содержится в Ригведе (I.162, 163), а описания — в Брахманах и Шраута-сутрах. Суть его состояла в том, что царь, претендовавший на статус владетеля всей земли, после долгой подготовки отпускал своего коня пастись под охраной военного отряда в течение года. Те земли соседей, на которые конь ступал, сами собой переходили совершавшему обряд царю; если соседи не признавали это, то должны были с ним воевать. Кульминацией ашвамедхи было символическое совокупление главной царицы с убитым конем, во время которого участвовавшие в обряде жрецы и женщины обменивались репликами эротического содержания.

и «брахманская» санскритская эпиграфика. Хотя от Канвов, как мы уже знаем, дошли только имена, эти имена были также вишнуитскими (см. выше). В этой связи представляются реалистическими сведения Пуран о том, что Канвы по происхождению были брахманами — клановое имя династии это подтверждает. «Индуистская волна» охватила и южных Сатаваханов. Об этом свидетельствует организация ведийских церемоний ашвамедха и *раджасуя*[78] после побед Шатакарни и присвоение им себе древнего титула *самрат* («самодержец»).

Воитель Кхаравела, стремившийся подражать Ашоке-моралисту, также объявил себя почитателем всех общин и стал делать богатые подарки брахманам. Но его личные симпатии были на стороне джайнов, и при нем вся Калинга временно оказалась оккупированной джайнскими монахами (его супруга также дарила им пещеры).

Ашоке-буддисту пытался подражать Канишка, за его деятельность буддисты присвоили ему почетное звание — «второй Ашока». Наибольшую поддержку при Кушанском дворе получали махасангхики и сарвастивадины, чьи монастыри были на царском обеспечении. Канишке приписывается и созыв IV буддийского собора (сарвастивадинского). На нем присутствовали преимущественно сарвастивадины, после него появился их знаменитый компендиум, в котором рассматривались мнения всех других школ даже по самым мелким вопросам, — «Абхидхарма-махавибхаша» («Большой комментарий к Абхидхарме», см. ниже). Хорошо известны и предания о его покровительстве великому поэту Ашвагхоше, автору поэмы «Жизнь Будды» («Буддачарита»). Буддийские мотивы преобладают и в памятниках изобразительного искусства кушанского периода.

О буддийском прозелитизме в раннекушанскую эпоху свидетельствует предание об обращении в буддизм греческого царя Менандра. Тем не менее и Кушаны уже вынуждены были считаться с индуистами. На монетах Канишки изображался Шива и его сын Махасена (Скандакумара). Поскольку, однако, на его монетах изображались также греческие и зороастрийские божества, можно предположить, что его «веротерпимость» была одной из составляющих рациональной «имперской» политики.

---

[78] *Раджасуя* («рождение царя») — ритуал царского посвящения, совершавшийся над кшатрием при вступлении на престол. За собственно посвящением (*дикша*) и другими предварительными обрядами следовало окропление царя водой. Затем он совершал круговой объезд на колеснице, символический набег на стадо коров своих родичей (коровы потом возвращались владельцам) и играл в кости с четырьмя противниками.

Конечно, правители поощряли в первую очередь те «конфессии» и, что для нас особо важно, тех их философских представителей, которые оказывались наиболее конкурентоспособными. Потому не случайно, что именно буддизм получал наиболее ощутимую поддержку у Ашоки и Канишки в эпохи своего наивысшего расцвета[79]. Однако значение личных склонностей индийских монархов также не следует преуменьшать. Поддержка сверху сильно помогала в том или ином регионе выдвинувшимся общинам поддерживать свой статус и приобретать новых адептов, но в целом, как представляется, философы конкурировавших «конфессий» несли тяжкое бремя своей «профессии». Правители, философские предпочтения которых нередко зависели от конъюнктуры, охотно поощряли публичные диспуты философов, для того чтобы определиться в выборе. Победитель мог убедить сильных мира сего обеспечить или увеличить «спонсорство» для «конфессии» и школы, которую он представлял[80], тогда как побежденный рисковал «потопить» свою общину (разумеется, в таком случае о дальнейшей «философской карьере» он мог спокойно забыть). В связи с этим вовсе не случайно, что буддисты в текстах, как правило, характеризуют своих философов как «непобедимых диспутантов»: даже если это и не всегда соответствовало действительности, здесь отражались реальные чаяния и упования.

Как можно судить по приведенной информации, основной тенденцией рассматриваемого периода было движение от полного приоритета «реформаторских» религий при дворах (здесь ощутимы импульсы еще шраманского периода; этот приоритет неизменно держался до начала II в. до н.э.) к медленной и со значительными «отступлениями», но все же реальной «реабилитации» брахманизма. Результаты этой тенденции в рассматриваемый период еще не успели должным образом реализоваться, но это станет делом будущего.

---

[79] За поддержкой буддийских монастырей индийскими царями стояли иногда и «неконфессиональные», прагматические интересы. Во-первых, буддийские монахи проповедовали населению нравственное умиротворение и способствовали по крайней мере начальному образованию, во-вторых, основание монастырей служило средством заселения территории и даже помогало отбирать земли у соперничавшей с царями знати. Об этих мотивах поддержки буддийских монастырей в Северном Китае см. [Коллинз, 2002, с. 267].

[80] В случае с буддистами материальная поддержка выражалась в строительстве монастырей, дарении собственности, передаче доходов от некоторых деревень на содержание монахов. Помимо правителей и их жен благотворителями нередко выступали представители городской «буржуазии».

§ 5. Основные источники по ранним философским школам

Источники по периоду первых школ индийской философии превосходят источники по шраманскому периоду и количественно и качественно. Совершенно естественно, что философская мысль за шесть веков своего существования после «большого взрыва» гораздо значительнее отразилась в культуре, чем за шраманское столетие. Сейчас в нашем распоряжении помимо ретроспективных сообщений оказались и сведения почти синхронные «философским событиям», а также памятники, порожденные самими начальными школами, являющиеся лучшими свидетельствами их деятельности. При этом основные классы источников по шраманскому периоду сохраняют свою значимость и в связи с рассматриваемым периодом, хотя и в ином смысле. Сказанное относится в том числе к текстам Шветамбарского канона джайнов (окончательно записан в V в. н.э.) и Палийского канона буддистов (в основном записан в I в. до н.э., но дописывался и позже — вероятно, до того, как в V в. н.э. Буддагхосой был составлен нормативный комментарий к нему)[81], которые только теперь стали для нас источниками по современным для них «философским событиям», тогда как в связи со шраманским периодом эти тексты рассматривались как ретроспективные источники по «событиям» времени основателей джайнизма и буддизма.

Источники, относящиеся к интересующему нас периоду, можно классифицировать по нескольким признакам, различая среди них в первую очередь тексты самих первых философских школ и сообщения внешних по отношению к этим школам источников. Тексты школ — это **источники «внутренние»**, т.е не нуждающиеся в какой-либо корректировке с точки зрения объективности изложения соответствующего «школьного» материала (что всегда необходимо в связи с любыми **«внешними»**), но, кроме того, они являются и источниками синхронными по отношению к представляемому ими материалу. К их числу относятся корпусы Абхидхармических текстов буддийских школ тхеравада и сарвастивада; из них первые сохранились на пали, вторые — в китайских переводах. Два из этих памятников обеспечивают нас максимальной информацией о большинстве буддийских школ, но и о буддизме в целом. Среди тхеравадинских текстов таковым является «Катхаваттху». Памятник сообщает практически обо всех доктринах всех буддийских школ в контексте полемики с ними последовате-

[81] С основными стадиями сложения Палийского канона знакомит, в частности, наша публикация [Шохин, 1999, с. 61–63].

лей «учения старцев». Хотя ядро текста сформировалось, как мы уже знаем, в середине III в. до н.э. (время III буддийского собора, созванного Ашокой), текст «доделывался» вплоть до конца рассматриваемого периода и включал в свой материал все новые доктрины буддийских «обновленцев». Исторически более монолитна сарвастивадинская «Абхидхарма-махавибхаша» («Махавибхаша»), составленная скорее всего в середине II в. н.э. при «новом Ашоке» — Канишке. Текст не только включает сведения о полемике сарвастивадинов с другими буддийскими школами и друг с другом, но и содержит доктрины отдельных несарвастивадинских учителей, а также и небуддийских школ (санкхья и вайшешика). Данные этих двух «энциклопедий» по философии традиционного буддизма необходимо критически координировать ввиду их принадлежности к двум основным соперничавшим школам традиционного буддизма. «Внутренние» источники по джайнской философии — отдельные сутры Шветамбарского канона, прежде всего «Уттарадхьяяна-сутра», содержащая описание джайнской категориальной системы.

Среди **«внешних»** источников также целесообразно различать **синхронные** и **ретроспективные**, а среди первых — хорошо и плохо датируемые. То, что наилучшим образом датированы источники неиндийские, является общеизвестным фактом.

К числу основных оптимально датируемых синхронных источников относится «Индика» Мегасфена — греческого этнографа и географа, который по поручению эллинистического правителя Селевка I Никатора отправился во главе посольства к индийскому царю Чандрагупте I и в 302–291 гг. до н.э. находился в его столице Паталипутре. Его сведения ценны своей непредвзятостью. Материал Мегасфена воспроизводится в позднейших античных сведениях об Индии, среди которых выделяется раздел 15-й книги «Географии» Страбона (64/63 — около 20 г. до н.э.). К относительно неплохо датируемым синхронным источникам относится «Аштадхьяи» («Восьмикнижие») великого грамматиста Панини, творившего скорее всего в IV в. Твердую датировку имеет «Махабхашья» («Великий комментарий»), текст, принадлежащий второму по значимости индийскому грамматисту Патанджали (комментировал не только сутры самого Панини, но и «Варттики» — замечания к ним — Катьяяны). Поскольку он в качестве примера «недавнего события» приводит осаду Сакеты «греком» — скорее всего Менандром (она должна была иметь место в период между 130–100 гг. до н.э.), его текст может датироваться рубежом II–I или началом I в. до н.э. Сведения грамматистов представляют двойную ценность: они не только свидетельствуют о «внешних» по отношению к ним философских школах, но и отражают также их влияние,

а кроме того, сами представляют если и не философскую школу, то особое направление философствования. Значительно хуже датируются «Шветашватара-упанишада», о которой можно сказать, что она могла появиться скорее всего к IV–III вв. до н.э., а также «Майтри-упанишада», появившаяся, вероятно, столетием-двумя позднее. «Манавадхармашастра» («Законы Ману») и «Артхашастра», ценные в контексте нашего исследования и тем, что отражают значение отдельных философских школ, и тем, что в них дается оценка определенных направлений философии, были составлены, видимо, почти одновременно — к рубежу I–II вв. н.э. Современным им был и тот раздел медицинского трактата «Чарака-самхита», который содержит первостепенно важные сведения о ранней ньяе, позволяет датировать категориальную систему вайшешики и составить представление об эволюции «общеиндийской» теории диспута к раннекушанской эпохе. К синхронным источникам по истории буддийских школ относятся эпиграфические сообщения. Среди них важнейшее место занимают дарственные надписи, располагающиеся на временнóй шкале от II в. до н.э. до V в. н.э. и обеспечивающие надежную базу для выяснения фактического положения конкретной школы в конкретном регионе в правление конкретного царя.

Среди ретроспективных источников по своей значимости выделяется «Махабхарата», прежде всего ее основные дидактические разделы — «Бхагавадгита» и энциклопедическая симфония преданий и учений индуизма «Мокшадхарма». Письменный текст великого эпоса датируется исходя из эпиграфических данных и литературных ссылок примерно IV в. н.э. (как и значительно менее важная для историка индийской философии разбираемого периода, но также информативная «Рамаяна»)[82], однако материал подобных памятников более древний по происхождению, хотя и неизвестно насколько. Можно без риска утверждать, что «Махабхарата» отражает именно рассматриваемый период индийской мысли, особенно точно в памятнике отображены положение профессиональных диспутантов, общая полемика астиков с настиками (см. ниже), аргументы материалистов, различные версии санкхьи. К информации из «Махабхараты» нельзя предъявлять только те требования, которые применимы к собственно историческому источнику (принимая во внимание мифологические трактовки ее тем), а также не следует использовать ее для точных датировок — ввиду «обобщенного историзма» в сознании ее составителей. Ретро-

[82] В связи с датировкой «Махабхараты» и «Рамаяны» см. наиболее авторитетный отечественный труд по истории сложения индийских эпических сводов [Гринцер, 1974, с. 137, 139, 147].

спективны и «обобщенно историчны» также сообщения о локаятиках в очень важном буддийском памятнике — «Ланкаватара-сутре» (III–IV вв.)[83].

Первым по древности источником, дающим сведения о школах традиционного буддизма, является Виная-питака Палийского канона, где впервые было засвидетельствовано каноническое число школ, которые соотносятся по буддийским преданиям с правлением Ашоки, — 18. Сведения о происхождении школ и их основных учениях содержатся в трактатах представителей самих этих школ, например в «Самаябхедопарачаначакре» (один из возможных переводов: «Круг сочинений, содействующих разрушению согласия»), датируемой I–II вв., в «Шарипутрапариприччха-сутре» («Сутра о вопрошаниях Шарипутры») махасангхиков (IV в.), а также в ряде более поздних сочинений. Значительный материал дают экзегетические произведения, такие, как комментарий толкователя Палийского канона Буддагхосы (V в.) к «Катхаваттху», текст, в некоторых случаях помогающий расшифровать «школьную принадлежность» буддийских разномнений по широкому объему теоретических и «сотериологических» позиций с точки зрения стхавиравадинов[84], а также китайские комментарии Парамартхи (V в.) и Гуйцзы (VII в.) к упомянутому выше трактату «Самаябхедопарачаначакра», разъясняющему принципы учения каждой из 18 школ. К последнему классу литературных источников относится тибетская историческая литература *чойчжун* («истории веры»), представленная «Историей буддизма» Будона (XIV в.) и «Историей буддизма в Индии» Таранатхи (XVI в.), которые не содержат, правда,

---

[83] Термин «обобщенная история» в связи с историзмом «Махабхараты» введен в науку авторитетнейшим издателем и исследователем памятника В. Суктханкаром (из отечественных индологов эту трактовку поддерживает один из ведущих исследователей эпоса — Я.В. Васильков). Суть дела заключается в том, что, например, образ философа-санкхьяика Панчашикхи для составителей эпоса олицетворяет целую традицию санкхьяиков, а диспут Бхригу и Бхарадваджи — множество разновременных дискуссий брахманистов с натуралистами. Точно так же в «Ланкаватара-сутре» те вопросы, которые задавал Будде брахман-локаятик, обобщают «куррикулум» разных наставников локаяты за много веков. См., к примеру, [Васильков, 1982].

[84] Буддагхоса скорее всего возглавлял коллегию работавших на Шри-Ланке экзегетов, из которых более всех других потрудился он сам, использовав не менее 25 источников, составлявших комментарии ко всему канону на старосингальском языке (также и комментарий на одном из дравидийских), при создании «стандартной тхеравадинской ориентации для истолкования учений Будды». См. [Картер, 1987, с. 332–333]. Буддагхоса не скрывал, что опирался на весьма уже длительную комментаторскую традицию. Такой замечательный авторитет по палийской традиции в целом и хронологии в частности, как Х. Накамура, убежден, что комментарий Буддагхосы к канонической Дигха-никае (первая «коллекция» Сутта-питаки) — «Сумангалавиласини» содержит наряду с его собственными материалы и намного более древние. См. [Накамура, 1980, с. 35].

реальной новизны в сравнении со сведениями названных трактатов, но представляют интерес с точки зрения осмысления средневековой традицией самой категории «18 школ» буддизма.

Среди ретроспективных источников по истории школ санкхьи кушанского периода выделяется своего рода «энциклопедия санкхьи» — комментарий к «Санкхья-карике» (IV–V вв.) — «Юктидипика» («Светильник аргументации»), датируемый VII–VIII вв. В тексте конкретные доктрины автора карик Ишваракришны рассматриваются в контексте учений его предшественников (некоторые из них действовали в самом конце интересующего нас периода). Дополнительную информацию по раннекушанской санкхье предоставляют нам и некоторые другие комментарии к «Санкхья-карике». Основным источником по миманса-веданте следует считать «Брахма-сутры» (III–IV вв.). В этом тексте перечисляются точки зрения древних авторитетов, названных поименно, — как соответствующие позиции сутракарина[85] по тому или иному вопросу, так и альтернативные ей. «Вайшешика-сутры» (II–III вв.) и «Ньяя-сутры» (III–IV вв.), напротив, предоставляют нам хотя и важную, но все же только дополнительную информацию по ранней вайшешике и ранней ньяе, документируя те «внутришкольные» разногласия (фиксируемые в соответствующих сутрах), истоки которых восходят к раннекушанскому периоду.

Назвав только что перечисленные источники «основными», мы не подразумеваем, что они являются единственными. Далее мы будем так или иначе упоминать и разбирать еще многие тексты и постараемся в каждом возможном случае снабдить их хотя бы приблизительными датировками.

---

[85] Так здесь и далее мы будем обозначать составителей сутр соответствующих философских школ.

Глава 2
TRACTATIO (Разработка темы)

§ 6. Философские кружки шраманского периода, оказавшиеся перспективными для «школообразования»

Выяснение начального становления философских школ в Индии предполагает хотя бы беглый обзор тех форм коммуникации и организации мыслителей в истории индийской культуры, которые этому формационному процессу предшествовали.

Истоки этих форм восходят еще к дофилософскому периоду (см. **§ 1**). Уже в эпоху ведийских риши считалось, что торжественное жертвоприношение, особенно в такой решающий момент, как переход от старого года к новому, существенно выиграет в своей действенности, если помимо совершителей обрядовых действий и рецитаторов гимнов в нем будут участвовать и специалисты в загадывании загадок. Участники игры в священное знание обычно делились на две партии, которые состязались друг с другом (есть мнение, что это происходило ранним утром перед совершением жертвоприношения), и это состязание, как мы уже знаем, называлось *брахмодья*. Победители получали призы; возможно, участие в этом мероприятии было даже одним из условий инициации жрецов. Одна «партия» просила другую, например, ответить, о каком боге известно: «Бурый один, меняющийся, благородный юноша украшает себя золотым украшением» (это — Сома); другая тотчас предлагала угадать, о ком говорится: «Один уселся на (материнское) лоно, сверкающий. (Он) мудрый среди богов» (это — Агни)[1]. Собрание гимнов Ригведы содержит даже целую «антологию»

[1] Ригведа VIII.29.1–2. Пер. Т.Я. Елизаренковой [Ригведа, 1995, с. 340]. Весь гимн (из десяти стихов) построен как цепочка загадок: каждый стих содержит намек на какое-нибудь божество, которое не названо по имени, но которое можно узнать по характеристике. Индийские загадки в игре в священную мудрость, занимавшие важное место в соревнованиях риши, удачно анализируются в работе проницательного голландского культуролога И. Хейзинги [Хейзинга, 1992, с. 124–126].

гимнов-загадок (I.164 и др.)[2]. Со временем участники «агонов» стали обсуждать и более ответственные вопросы[3]. Вспомним, как Уддалака Аруни — главный протагонист шестого раздела «Чхандогья-упанишады» — отвергал мнение тех, кто считал, что мир возник из не-сущего, полагая, что он мог появиться только из Сущего: перед нами уже краткая запись более сложной брахмодьи (см. **§ 1**). Многие другие древние Упанишады (и даже не самые древние) также содержат пре-

---

[2] Ср. хотя бы начало этого гимна (I.164.1, 3):

«У этого любимого седого хотара
Средний его брат — пожиратель.
Третий брат его — жирноспинный.
Здесь... я увидел хозяина племен с семью сыновьями
В то время как семеро стоят на этой колеснице,
Везут (ее), семикольную, семь коней.
Семь сестер приветствуют криками (ту),
На которой сложены семь имен коров»

Перевод Т.Я. Елизаренковой
[Ригведа, 1989, с. 200].

Под тремя братьями, согласно комментатору Ригведы Саяне (XIV в.), следует понимать солнце, ветер и земной огонь или жертвенный костер; согласно крупнейшему немецкому ведологу К. Гельднеру, — три жертвенных костра. Под хозяином с семью сыновьями могли подразумеваться Создатель мира и семь миров, им созданных. Согласно Л. Рену, под «семью на колеснице» подразумеваются семь солнц; семь сестер — это небесные реки, а место, где сложены семь имен коров, — высшее небо. По Гельднеру, на колеснице едут семеро жрецов, семь коров — это поэтические размеры, семь сестер — семь голосов, а место сложения семи имен коров — зашифрованное обозначение самой поэтической речи [Ригведа, 1989, с. 645–646]. Нет сомнения в том, что разночтения ведущих ведологов XX в. приблизительно соответствуют характеру альтернативных решений загадок, предлагавшихся двумя «партиями» жрецов-эрудитов. Другие «антологические» гимны-загадки Ригведы — III.55, III.56, X.114. Помимо названных индологов гимнами-загадками занимались и такие классики ведологии, как П. Тиме и Норман В. Браун.

[3] Так, Л. Рену даже производил само слово *брахман* от глагольного корня *барх* (*брах*), означающего «говорить загадками», а соответствующее понятие — от сакральной и «связующей энергетики», заключенной в загадках, которыми обменивались жрецы во время ритуальных состязаний (ср. приводившийся выше гимн I.164 — целое собрание аллегорий о происхождении вселенной, о загадочных явлениях природы, о времени, богах, обряде, поэтической речи и т.д., допускающих лишь многозначные и туманные толкования). См. [Рену, Сильберн, 1949]. Эти идеи поддержал голландский индолог Я. Хеестерман, еще более «энергично» связав *брахмана* с теми словесными ритуальными состязаниями, которыми сопровождались торжественные обряды, вроде жертвоприношения коня (*ашвамедха*). Участники таких состязаний претендовали на «видение» особых, скрытых связей между мировыми феноменами. Брахмодьи завершались тем, что победивший (и становившийся истинным брахманом) приводил соперника к молчанию. Эти состязания осмысливались самими древними индийцами как аналогии соперничества богов (ср. состязание бога–прародителя всех существ Праджапати и бога смерти Мритью в «Джайминия-брахмане» II.69–70).

дания об этих состязаниях в мудрости[4]. Правда, эти ритуальные турниры, на которых выступали и общепризнанные авторитеты, вроде легендарного мудреца Яджнявалкьи, фаворита царя Джанаки, еще не означали введение в действие логической аргументации (мы помним, что риши Уддалака, обозначив «тезис» и «антитезис» в рассуждениях о возможности происхождения Сущего из Сущего и не-сущего, не испытал ни малейшей потребности в обосновании одной или другой позиции).

Нет сомнения в том, что подобные состязания-«агоны» устраивались правителями Северной Индии поздневедийского периода (первая половина I тыс. до н.э.) регулярно и в них участвовали знатоки сакрального языка, обряда и «гностических» тайн мироздания, на знание которых претендовали риши Упанишад. Вполне возможно, однако, что это искусство со временем стало специально осваиваться теми, кто изучал особую дисциплину знания поздневедийских школ под названием vākovākya — искусство задавать трудные вопросы сопернику, успешно отвечать на его вопросы и одерживать таким образом победу в состязании[5]. О том, что здесь должен был проходить реальный процесс «профессионального» обучения, косвенно свидетельствуют такие термины, соотносимые именно с данной дисциплиной брахманского образования, как «вопрошающий» (praśnin), «задающий перекрестные вопросы» (abhipraśnin), «отвечающий» (praśnavivāka) и т.д.[6]. Очевидно, что в этом искусстве были свои «асы», которые занимались с учениками. В некоторых случаях, на более «научной» стадии брахмодьи, тезисы *A* и не-*A* обосновывались средствами уже протосиллогистического дискурса[7], но то были диспуты ритуаловедов и истолко-

---

[4] Примером может служить «Шветашватара-упанишада»: она открывается пассажем, в котором божественная сила, правящая миром (речь идет о Брахмане), описывается в виде колеса с ободом из трех частей, с 16 концами, 50 спицами, 20 противоположными спицами, 6 восьмерками, с 1 узами, 3 путями и с 1 заблуждением от двух причин (I.4). Мы видим, что здесь заимствованы начала мира философии санкхьи, но при этом изложенное описание вполне может быть реконструировано как серия вопросов-загадок.

[5] Дисциплина-искусство vākovākya фигурирует в списке дисциплин брахманского образования в «Чхандогья-упанишаде». В этом тексте список воспроизводится много раз (VII.1.2, VII.1.4, VII.2.1, VII.7.1) и включает 19 знаний и искусств. См. [Восемнадцать упанишад, 1958, с. 148, 149, 152]. Хотя комментарий Шанкары (VII–VIII вв.) трактует vākovākya как nyāya, т.е. как «метод» (см. [Чхандогья-упанишада, 1965, с. 119, 222]), однако это представляется очевидной модернизацией древних реалий в ракурсе уже современной ведантисту философской культуры.

[6] На материале «Тайттирия-брахманы» эти термины были проанализированы в монографии [Мукерджи, 1974, с. 112–113].

[7] В одном из пассажей «Шатапатха-брахманы» приводится дискуссия знатоков по поводу того, как следует именовать верховного ведийского бога Индру при соверше-

вателей гимнов, а не теоретиков, исследовавших мировоззренческие проблемы.

«Потомками» участников этих сакральных состязаний мудрецов стали шраманы и брахманы, осуществившие в шраманскую эпоху ту интеллектуальную революцию, которая реализовалась в появлении великого множества диспутантов, ставших первыми философами. Чаще всего джайны и буддисты делят философов шраманского периода на тех, кто отрицал результативность для человека его действий (пали, пракр. *акирияваданы* — букв. «те, кто учат, что действия нет»), и тех, кто ее признавал (*кирияваданы* — букв. «те, кто учат, что действие есть»). Однако этот вопрос, по многим причинам основной для первых философов Индии[8], был отнюдь не единственным из тех, что разделили их на группы. О количестве этих философствовавших групп приблизительное представление дают джайнские и палийские источники. Так, в древней по своему материалу джайнской канонической «Стхананга-сутре» (IV.1) различаются *анэккаваданы* («плюралисты»), *митаваданы* («финитисты»), *самуччхедаваданы* («аннигиляционисты»), *адхиччасамутпаники* («окказионалисты»), *уддхамагхатаники* («эсхатологисты»), *нитьяваданы* («этерналисты») и *насантипаралокаваданы* («отрицатели другого мира»).

Определить, какие в точности философские доктрины скрываются за предлагаемыми здесь обозначениями, не всегда просто, но, как правило, все же возможно. «Плюралисты», как представляется, считали, что исходных кирпичиков, составляющих и индивида и мироздание,

---

нии жервоприношения *санная* (принесение ему в жертву сладкого или кислого молока, могущего «заместить» вторую жертвенную лепешку): «Далее, некоторые жертвуют [саннаю Индре как] „Великому Индре“, аргументируя: „Верно, до убийства [демона] Вритры [он] был „Индра“, но, убив Вритру, стал „Великим Индрой“, равно как [и царь становится] „Великим царем“ (махараджей), одержав победу. Следовательно, [саннаю дóлжно жертвовать ему как] „Великому Индре“. Но пусть, однако, жертвуют ему как „Индре“. Ведь Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру. Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“» (I.6.4.21). Отрывок переведен по изданию [Шатапатха-брахмана, 1938, с. 97]. В самом деле, перед нами экономная запись будущего классического пятичленного индийского силлогизма, выражающая позицию сторонников «Великого Индры»: 1) тезис — «Пусть ему жертвуют как Великому Индре»; 2) аргумент — «Ввиду того, что он стал таковым после убийства Вритры»; 3) обоснование аргумента через пример — «Любое лицо становится великим, одержав значительную победу, — как, например, царь, победивший соседей»; 4) применение к данному случаю — «Но с Индрой после убийства Вритры та же ситуация, что и с царем, победившим соседей»; 5) заключение — «Следовательно, пусть ему жертвуют как „Великому Индре“». Нетрудно восстановить «силлогистику» и сторонников «просто Индры».

[8] Главная причина его значимости была связана в конечном счете с тем, что отрицатели результативности действия отрицали значимость обрядовых действий и исполнения всего круга обязанностей, на которых основывалась система приоритетов брахманистской религии.

много и что они не сводятся, даже в конечном счете, к одному первоначалу (например, к Брахману). Под «аннигиляционистами» и «отрицателями другого мира» следует понимать, вероятно, просто материалистов, которые либо настаивали на полной разрушимости индивида после смерти, считая, что его душа и дела «следуют» за телом (первые), либо отстаивали тот же тезис, но особо акцентировали отсутствие любого мира, кроме земного (вторые). Совершенно очевидно, что «аннигиляционистам» оппонировали «этерналисты», а «отрицателям другого мира» — «эсхатологисты» и что логической аргументацией пользовались и те и другие.

Джайнская классификация философствовавших групп в значительной мере подтверждается и уточняется в древней палийской «Брахмаджала-сутте», которой открывается весь корпус Сутта-питаки. Настаивая на том, что его духовный опыт, умо-зрение (*абхинна*) превосходят результаты философских изысканий «всех шраманов и брахманов» его времени, Будда в целях демонстрации этого утверждения излагает основные доктрины (*вада*) и взгляды (*диттхи*) современных ему философов. Они классифицируются прежде всего как релевантные по отношению к прошлому — к наличному состоянию Атмана и мира — и к будущему — к тому, что еще ожидает душу после распада тела, и к возможности обретения высшего блага еще при жизни.

С прошлым соотносятся 5 основных «взглядов», с будущим — также 5, но эти «взгляды» представлены в нескольких позициях (*ваттху*) каждый, и общее число позиций по 10 «взглядам» составляет 62 (18 в связи с прошлым и 44 в связи с будущим). В связи с прошлым различаются 4 позиции, по которым Атман и мир вечны (ср. «этерналисты»), 4 позиции, по которым они частично вечны и частично невечны, 4 позиции, в которых оценивается бесконечность мира (по классической тетралемме: мир бесконечен, конечен — ср. «финитисты» — и бесконечен и конечен одновременно, а также не бесконечен и не конечен), 2 позиции, в которых отстаивается случайность вещей (ср. «окказионалисты»), и 4 позиции тех, кто уклонялся от однозначного ответа на мировоззренческие вопросы и получил прозвище «скользкие угри» (*амаравиккхепики*).

В связи с будущим Будда различает 16 позиций тех, кто настаивает на посмертной сознательности индивида (это сакрализованное для буддистов число складывается из четырех тетралемм); 8 позиций тех, кто настаивает на посмертной бессознательности (две тетралеммы); 8 позиций тех, кто предлагает считать, что после смерти души находятся и в сознательном, и в бессознательном состоянии (все три доктрины соответствуют учению «эсхатологистов»); 7 позиций тех, кто учит о полном разрушении души после смерти (ср. «аннигиляцио-

нисты»), и 5 позиций тех, кто считал, что высшее благо может быть достигнуто уже при жизни[9].

В этих выкладках немало схематизма и «нумерологизма», который обнаруживает умелую руку редактора-классификатора, работавшего спустя несколько столетий после кончины основателя буддизма[10]. Но эти калькуляции, которые как бы развиваются в позднем джайнском исчислении 363 философских позиций в эпоху Джины, при содержательном совпадении со «Стхананга-сутрой» не оставляют сомнения в том, что основные предметы полемики философствовавших групп шраманского периода здесь обозначены достаточно реалистично, равно как и плюрализм философских взглядов.

Со временем, как мы уже знаем, программа философских дискуссий упорядочилась, и паривраджаки сформировали корпус «обязательных» предметов дискуссии (см. § 5), наряду с которыми обсуждались и «факультативные» (идентичны ли сознание и знание, появляются и исчезают ли состояния сознания спонтанно или вследствие действия определенных причин — внешних или внутренних, равнозначны ли они Атману и т.д.). Участники этих устоявшихся диспутов были и участниками групп странствовавших философов, которые собирались преимущественно для полемики друг с другом и с «внешними» в пещерах в период дождей, а потом свободно расходились по всей Джамбудвипе — как традиционно называли Индию.

2. Стихийно собиравшиеся на диспуты философы, чья интеллектуальная деятельность определила атмосферу шраманского периода, не заботились о передаче своей профессии духовным преемникам, и подавляющее большинство тех философских кружков, о которых упоминали джайны и буддисты, не оставили «потомства».

Так, никаких текстов и последователей не осталось от тех, кто обсуждал проблему конечности мира, — будь то «финитисты» или их оппоненты «антифинитисты»; ничего не известно о продолжателях индийских «окказионалистов». Та же судьба выпала на долю и «скользких угрей», большинство из которых интересовались проблемой различения блага и не-блага и усердно размышляли над тем, полезно или не полезно для духовного совершенствования философа вынесение категорических суждений о чем-либо. Не узнаём среди лидеров первых школ и тех философов, которые бы специально обсуждали воз-

---

[9] См. наш перевод «Брахмаджала-сутты» в издании [Шохин, 1997, с. 219–260].

[10] Об этом свидетельствуют в первую очередь тетралеммы в связи с сознательным, бессознательным и полусознательным (третья позиция здесь явно получается путем сложения первых двух) существованием души после распада тела или семь позиций «аннигиляционистов», которые складываются из исчислений ступеней трансов, никакого отношения к материалистическому учению не имеющих.

можность достижения высшего блага при жизни. Аналогичная участь постигла и самих паривраджаков, а им, как уже неоднократно отмечалось, принадлежала заслуга систематизации первого в истории индийской философии нормативного проблемного фонда: они сами, равно как и список выработанных ими «обязательных предметов», также стали достоянием истории. Причин такого быстрого завершения активности философствующих групп, видимо, две. Первая состояла, безусловно, в самом их образе жизни: они были «пилигриммами», и их не опекала никакая сплоченная организация. Паривраджаки — первые индийские просветители — представляли собой «свободные общины». Их группы рассеивались по всей Северной Индии, поэтому они не смогли выдвинуть из своей среды харизматических лидеров, которые были бы способны к организаторской деятельности. Другая причина состояла в том, что, как ни удивительно, устаревшей оказалась сама их философская проблематика (это относится и к большинству перечисленных в «Брахмаджала-сутте» кружков). Едва сформировавшееся учение о карме и сансаре сделало вопросы о безначальности и бесконечности мира автоматически решенными положительно (потому они и не обсуждались), а вопрос о возможности его случайного происхождения — решенным отрицательно. Казалось бы, вечная проблема соотношения добра и зла стала маргинальной, так как приоритет был отдан дилемме «закабаление»–«освобождение» в мире реинкарнаций и «освобождения» от него: и злые и добрые дела создают хотя и не одинаковую, но все же общую «кармическую материю», которую не следует совершенствовать, от которой надо избавляться.

Наряду с большинством кружков оказались неспособными к «продолжению рода» и некоторые очень яркие философские индивидуальности. Не обеспечил себе преемников Пакудха Каччаяна — первый философ Индии, которому удалось сформулировать первую субстанциальную систему. «Проэкзаменовав» начала мира и индивида на способность быть предельными и атомарными (несводимыми к другим), он остановил свой выбор на семи началах: земля, вода, огонь, ветер, «радость», «страдание» и «одушевляющее начало» (*джива*) — и предложил считать то, что с обыденной точки зрения представляется индивидом, лишь констелляцией этих «атомов» бытия. Судя по комментарию к Палийскому канону, Пакудха не отличался коммуникабельностью и мало участвовал в диспутах (разве только с материалистом Аджитой Кесакамбалой), а потому, видимо, и сам не искал учеников (недаром по его же собственной субстанциальной системе все начала «бесплодны как вершины гор» и «нет ни учащего, ни учащегося»[11]).

---

[11] Перевод фрагмента Пакудхи см. [Шохин, 1997, с. 273], публикация текста [Дигха-никая, 1890–1911, т. I, с. 56].

Другой выдающийся мыслитель той эпохи, Санджая Белаттхипутта, чье учение отражено в палийской «Саманнапхала-сутте» и в «Брахмаджала-сутте», также не имел преемников. По типу своей ментальности он был близок к «скользким угрям» и создал антитетралемму (отказывался допустить, что 1) другого мира нет, или 2) он есть, или 3) он и есть, и его нет, или даже что 4) его нет и не нет одновременно). Причина маргинализации Санджаи была уже другой: судя по буддийским повествованиям, его ученики постепенно уходили к Будде, среди них, например, и такие значительные лидеры новообразованной общины, как Моггаллана и Сарипутта. Хотя палийские сообщения о победе Будды над Санджаей являются тенденциозными и даже гротескными, нет сомнений в том, что победа была за буддистами.

Совсем неудивительно, что не оставили «потомства» и странствовавшие профессиональные эристы, которые обошли всю северную часть Индии с подготовленными для полемики тезисами (среди них были и представительницы прекрасного пола). Обуреваемый тщеславием странник Пасура, ставивший на всех городских воротах веточку яблоневого дерева в знак вызова местным диспутантам, потомственный эрист Сабхия (получивший по наследству от матери полемические тезисы), который учил отпрысков знатных семей все доказывать и все опровергать, расхаживавший по городам и весям со своими сестрами (накопившими, по буддийским сообщениям, до 500 полемических тезисов) «полупаривраджак» Саччака и многие другие на роль схолархов, конечно, никак не годились. Роль эта и не была им особенно нужна, так как эти честолюбивые искусники в спорах преследовали только одну задачу — побеждать всех вместе и каждого в отдельности[12].

Правда, в философской стихии, как и в природе, ничего бесследно не исчезает. Опыт субстанциализма Пакудхи оказался определенным образом воспринят в будущей категориальной системе джайнов, а его концепция «недушевного» и «устраненного» духовного начала, возможно, была учтена в дуализме санкхьи. «Антитетралемма» Санджаи самым активным образом эксплуатировалась буддистами — прежде всего мадхьямиками, притом обратно пропорционально самым нелестным оценкам, которые давались этому философу в палийских текстах (буддисты, как это часто бывает, демонстрировали способность больше всего не любить тех, кому они были более всего обязанными). Наконец, эристический опыт первых философов Индии был не только

[12] Судя по некоторым аллюзиям буддийских текстов, чемпионы в полемике шраманского периода создали что-то вроде цеха, в который не мог вступить никто «чужой». Они умели держать «на коротком поводке» каждого новичка, пока он не доказывал своей конкурентоспособности.

освоен последующими философскими поколениями, но даже и узаконен — в качестве одной из нормативных разновидностей диспута в классификации дебатов, предложенной школой ньяя[13]. Однако к начавшемуся уже вскоре после их ухода со сцены «школостроительству» все названные группы и индивиды оказались непричастны.

3. Кто же из первых философов Индии смог выжить в условиях жесткой борьбы за «пространство интеллектуального внимания» и произвести не только ближайшее «философское потомство», но и значительно более отдаленное? Ответ достаточно прост: те, кто были руководителями или по крайней мере входили в элиту новых, хорошо организованных аскетических общин и «реформаторских» религий, стремившихся абсорбировать интеллектуалов из менее организованных групп.

Первыми из этих общин консолидировались адживики (от ājīva — «образ жизни») — представители антибрахманистского религиозного течения, выделившегося в середине I тыс. до н.э. среди множества аскетических групп и кружков шраманского периода и долгое время конкурировавшего с джайнизмом и буддизмом. По буддийским источникам, адживики эпатировали уже начавшее привыкать к экстравагантным выходкам подвижников индийское общество, расхаживая без набедренных повязок, облизывая руки после строго вегетарианской пищи и демонстрируя всем свой аскетический мазохизм. На деле, однако, само оригинальное поведение (в духе киников) завоевывало для них и общественное мнение, и благосклонность царей.

Помимо общепризнанного руководителя адживиков Маккхали Госалы буддисты называют Нанду Ваччху, Кису Санкиччу, Пандупутту, Упаку, а также философа Пурану Кассапу, смущавшего общество своими аморальными рассуждениями. Об организованности адживикизма свидетельствуют и сообщения о том, что его последователи располагали и не дошедшим до нас каноном авторитетных текстов. Основой философской доктрины Госалы был жесткий детерминизм: все в жизни предопределяется мировой Необходимостью — *нияти* (соответственно доктрина называлась *нияти-вада*), действующей через подчиненные факторы детерминации в виде «окружающей среды» (*сангати*) и «собственной природы» (*бхава*). Действия человека не

---

[13] В «Ньяя-сутрах» (I.2.1–3) и соответственно в комментариях и субкомментариях к ним различаются диспут (*вада*) как спор принципиальный, ради истины, с использованием только общезначимых средств аргументации, софистический (*джалпа*) — позволяющий использовать различные ухищрения, но все же не предполагающий до конца отказа от установления истины, и эристический (*витанда*), при котором отстаиваемые тезисы для диспутантов не имеют никакого значения, так как им важна только «голая победа» любыми средствами.

имеют никакого значения для его будущей судьбы, и все живые существа подчиняются механистическим законам, заставляющим их, независимо от их достоинств и пороков, пребывать в сансаре и «освобождаться» через каждые 8 400 000 мировых периодов[14]. Из основного учения адживиков закономерно следовал имморализм, который и нашел непосредственное выражение в высказываниях Пураны Кассапы. Фатализм в адживикизме хорошо сочетался с интересом к «природознанию» и с мантикой, значительно хуже — с аскетизмом и с учением о карме, которое обессмысливается, если отрицается результативность поступков.

Начиная с послемаурийской эпохи (с III в. до н.э.) адживикизм, несмотря на покровительство некоторых правителей (см. § 4), начинает уступать позиции своим лучше оснащенным для конкуренции соперникам (что не помешало адживикам остаться настолько заметными, что именно они, вероятнее всего, вступили в контакты с Александром Македонским)[15]. Тем не менее на юге (Восточный Майсур) адживикизм смог просуществовать даже до XIV в., пережив здесь, таким образом, самих буддистов. То, что джайнский философ Шиланка, живший в XV в., активно и весьма находчиво полемизирует с их идеей детерминизма, может свидетельствовать о том, что и тогда еще их основная доктрина тревожила их оппонентов[16]. Учение последних адживиков, по мнению их наиболее авторитетного исследователя А. Бэшема, приняло, однако, и некоторые черты махаяны[17].

Сколько-нибудь обстоятельными сведениями о «школостроительстве» в рамках адживикизма после шраманского периода мы не располагаем, но сомневаться в его наличии никак не можем. Во-первых, адживики не смогли бы дожить до глубокого средневековья (особенно на юге, где конкуренция всех общин была жесточайшей), если бы никакого преемства «схолархов» у них не было. Во-вторых, буддийский намек на наличие у них уже в древности канона текстов свидетельствует о возможности текстопорождающей, а следовательно, и школьной деятельности. В-третьих, их оппоненты прямо свидетельствуют

---

[14] Перевод фрагмента Маккхали Госалы см. [Шохин, 1997, с. 270–271], публикация текста [Дигха-никая, 1890–1911, т. I, с. 53–54].

[15] Данное предположение обосновывается в нашей монографии [Шохин, 1988, с. 241–250].

[16] Джайнский философ вопрошает адживиков о том, предопределена ли сама предопределенность. Если нет, то их принцип всепредопределенности рушится в самом своем исходном пункте, а если да, то возникает угроза регресса в бесконечность, так как она должна быть предопределена другой предопределенностью, та — третьей и т.д.

[17] Об истории адживикизма см. специальную, весьма обстоятельную монографию его самого авторитетного исследователя [Бэшем, 1981]. См. также [Бэшем, 1977, с. 318–319].

о том, что некоторые духовные потомки Госалы являлись *трайрашиками* — философами, развивавшими классификационные возможности трилеммы (ср. выше, в связи с популярностью тетралеммы), а это значит, что они и преподавали свою методологию, и противопоставляли ее «внешним»[18].

Две другие общины, на многие века обеспечившие себя философской школьной преемственностью, — это общины джайнов и буддистов. Данный факт является общеизвестным, и в соответствующих нижеследующих параграфах он будет раскрыт со всеми доступными нам подробностями.

Помимо этих трех больших общин школьную преемственность смогли обеспечить себе только две другие группы шраманского происхождения. Одной из них оказалась санкхья, первый учитель которой Алара Калама был, по буддийским преданиям, и первым наставником Будды. Палийские тексты свидетельствуют о том, что Алара был окружен весьма значительной по тем временам группой последователей и успешно развивал особый философский дискурс в сочетании с йогической психотехникой, ориентированной на практическую реализацию этого дискурса. Другую группу составляли локаятики, которые в шраманский период были еще профессиональными эристами, а не материалистами. В отличие от названных странствовавших эристов-индивидуалистов они опирались на систему брахманского образования того времени и, вероятнее всего, уже изначально располагали определенными «методическими разработками».

Таковы были пять шраманских философских групп (из них три составляли философскую надстройку соответствующих общин), которые в рассматриваемые в данной монографии эпохи смогли продолжить свою деятельность и на почве философского «школостроительства». Всем остальным школам предстояло начать свою жизнь без предварительной «шраманской подготовки».

§ 7. Новые локаятики

«Карьера» индийских профессиональных диспутантов-эристов, которых называли локаятиками, в шраманский период была достаточно приметна. Слово lokāyāta означает «распространенное в мире»; понятие включается в устойчивый «куррикулум» дисциплин шраман-

[18] Трайрашики полагали, что всё можно описать как субстанцию (*дравья*), модус-трансформацию (*парьяя*) и как то и другое вместе и что всё сущее укладывается в характеристики: живое, не-живое, живое и не-живое; мир, не-мир, мир и не-мир.

ской эпохи. Локаяту изучали в «продвинутых» брахманских школах и в брахманском «университете» северного города Таксилы наряду с ведийскими гимнами и мантрами, подлежавшими заучиванию, искусством раздельного чтения ведийского текста (разбитого по слогам), лексикологией, грамматикой, фонетикой, а также наряду со священными преданиями, искусством распознавания 32 знаков «великого мужа» и с другими дисциплинами и искусствами. Такой курс прошел правоверный брахман Амбаттха, пытавшийся доказать Будде превосходство своего происхождения, а также брахман по имени Сонадан-да[19]. Один из знаменитых брахманов того времени по имени Поккхасаради также наставлял в локаяте своих многочисленных учеников.

Согласно «Локаятта-сутте» однажды к Будде подошел один брахман-локаятик и поинтересовался, с чем бы он согласился — что все существует или что, напротив, ничего не существует, а также следует ли считать, что мир есть некая единая система или, наоборот, представляет собой лишь неупорядоченную множественность явлений[20]. В другой раз Будду посетили два брахмана и предложили рассудить, кто прав — учитель Пурана Кассапа, который считает мир конечным, либо Нигантха Натапутта (он же Джина Махавира), который предпочитает считать его бесконечным. Выясняется, что эти брахманы принадлежали к классу локаятиков[21]. Тех, кто в Индии того времени задавал подобные вопросы, было очень много, но на сей раз собеседники Будды интересовались не столько самими ответами, сколько возможностью аргументировать и положительный и отрицательный ответ. Им, собственно, было все равно, считать ли, что все существует или что ничего не существует и т.д., их интересовала сама процедура обсуждения этих вопросов.

Статус новых локаятиков в сравнении со шраманским понижается, а удельный вес «догматиков» в сравнении с эристами в индийской философии периода первых школ симметрично возрастает. Последние уже сыграли свою роль в установлении философской рациональности. Индия успела освоить самоцельную «игровую диалектику», но, в отличие от эристов-одиночек вроде Пасуры, локаятики из истории не ушли.

1. Сообщения о локаятиках, датируемые начиная с IV в. до н.э., приходят из самых различных источников. Так, в перечне слов к сутре Панини, посвященной именам, производным от «изучающий» (Аштадхьяи IV.2.60), названа и *локаята*, притом — что существенно важно — непосредственно перед *ньяей*. Великий последователь Панини грамматист Патанджали дважды называет некоего Бхагури в качестве

---

[19] См.: Дигха-никая, 1910–1911, т. I, с. 87–88, 135.
[20] См.: Самъютта-никая, 1884–1898, т. II, с. 77.
[21] См.: Ангуттара-никая, т. IV с. 428–429.

учителя локаяты, в одном случае упоминая, что его воззрения — образец рассуждения локаятиков, в другом — что его образ жизни можно считать «относящимся к локаяте». Греко-бактрийский царь Менандр (130–100 гг. до н.э.), вероятно старший современник Патанджали, продвинувшийся, как мы знаем, до самой Паталипутры, по свидетельству «Милиндапаньхи» (кн. I), прошел у индийских брахманов курс локаяты, постоянно практикуя свое эристическое искусство с «рассуждателями» и «возражателями» (*локаята-ветанди*)[22]. Весьма показателен пассаж первой книги «Махабхараты», посвященный описанию лесной обители риши Кашьяпы, которую посещает царь Душьянта из рода Пуру, предок Пандавов и Кауравов Бхараты, супруг прекрасной Шакунталы (I.64.28–42). Находясь в почетном обществе брахманов, оглашавших лес гимнами, распеваемыми с соблюдением правил точного произношения, Душьянта расслышал также речи знатоков жертвоприношений и домашних обрядов — *санскар*, специалистов по рецитации сакральных текстов, «достигших различительного знания истинного значения ньяи» (nyāyatattvārthavijñāna) и в совершенстве овладевших Ведами, экспертов «в сочетании многообразных речений», знатоков специальных обрядов, преданных дхарме освобождения, дошедших до познания высшего смысла констатации тезисов (*стхапана*), их опровержения (*акшепа*) и выведения заключений (*сиддханта*), а наряду с ними также и «первых из локаятиков (lokāyatikamukhya)»[23]. Отчетливо видно, что локаята здесь снова «примыкает» к ньяе, более того, она «закрепляет» свои начальные жреческие истоки, так как сопровождает совершение торжественного ритуала (это сродни тому, как две группы состязавшихся ведийских жрецов должны были завершать новогодний ритуал перекрестными вопросами друг другу, см. **§ 6**).

Однако самые важные сообщения о локаятиках приходят к нам от комментаторов Палийского канона. Прежде всего, Буддагхоса, комментируя тексты Дигха-никаи, уточняет, что под локаятой следует понимать учебное пособие для полемистов эристической ориентации (*витанда*) — vitaṇḍavādasattham = vitaṇḍa sattham[24], т.е. «текст тех, кто учит эристике» или «текст эристов»[25], и конкретизирует эту иден-

---

[22] Как мы уже знаем (см. § 4), в тексте он характеризуется следующим образом: «...этот царь, любитель заводить споры и охотник вступать в диспуты с рассуждателями, возражателями и им подобными людьми» [Милиндапаньха, 1989, с. 66].

[23] Пассаж приведен по изданию [Махабхарата, 1933, с. 289–290].

[24] См.: Джаятиллеке, 1963, с. 46.

[25] Приведенное выражение комментатора Палийского канона допускает, конечно, и перевод «наука эристов», но наша трактовка sattham = санскритское śāstram никак ему не противоречит: ср. «Артхашастра», «Натьяшастра» и т.д. (в Индии полноценной считалась та «наука», которая материализовалась в соответствующих текстах).

тификацию, приводя пример локаяты-витанды: «Кем был создан этот мир? Тем-то. Ворона белая ввиду того, что ее кости белые, а журавль красный оттого, что его кровь красная».

А это позволяет предположить, что локаята представляла собой первую индийскую философскую школу, оснащенную **учебными пособиями**, в которых описывались типы эристической аргументации и давались конкретные указания, как сбивать с толку неискусных оппонентов (в предложенном примере демонстрируется, как поставить оппонента в тупик, заставляя его отождествлять часть с целым). Правда, мы помним, что отдельные странствовавшие кланы эристов шраманского периода, например группы Сабхии или Саччаки, также ходили по странам Индии с готовыми полемическими тезисами, но мы не знаем, носили ли они учебный характер; вместе с тем нам хорошо известно, что школ эти кланы не создали. О том, что школы локаятиков по крайней мере во II в. до н.э. функционировали, и притом активно, свидетельствует их «прозелитическая деятельность», к которой они смогли привлечь даже греческого царя-завоевателя (см. выше). О налаженном учебном процессе у индийских философов-эристов свидетельствует еще одно выражение комментатора Палийского канона — lokāyātapaṭhakā, однозначно обозначающее «изучающие локаяту»[26], а если точнее — «читающие [с учителями тексты] локаяты».

2. В одном из пассажей «Ланкаватара-сутры» (III–IV вв.), посвященном локаяте (гл. III), локаятик определяется как «владеющий различными мантрами, наделенный красноречием и многообразными аргументами и толкованиями слов, дурачащий наивных», сам никогда не достигающий конечной цели человеческого существования и препятствующий в том также и другим[27]. После того как Будда характеризует локаятиков в целом и рассказывает даже легенды о них (локаятиком, по его мнению, был когда-то и сам царь богов Индра, который много натерпелся от своего ученика, принявшего облик змеи и сумевшего посредством оккультных сил попасть на небо), он рассказывает своему ученику бодхисаттве Махамати о том, как однажды сам встретился с одним из локаятиков.

Брахман-локаятик, пришедший к Будде, решился испытать его диалектическую выучку серией многочисленных вопросов. За исключением трех, все они построены в форме классической дилеммы: что такое *X* — *A* или не-*A*? В одном случае мы имеем дело с трилеммой и в одном (в рамках дилеммы) — с тетралеммой. В аспекте содержательном шесть из этих вопросов (в виде трех дилемм) касаются сугубо

---

[26] Там же, с. 50.

[27] Ланкаватара-сутра, 1963, с. 70–72.

буддийских доктрин: относятся ли пространство, прекращение потока сознания и нирвана к обусловленным дхармам или необусловленным? имеется ли промежуточное существование между смертью существа *A* и рождением существа *B* или нет? обусловлен ли этот тройственный мир незнанием, вожделением и действием или нет? Здесь можно предположить лишь одно из двух: либо какие-то локаятики проникли и в буддийскую общину, либо буддисты сами сконструировали за них эти вопросы для наглядной демонстрации «своим» склонности локаятиков к дискуссиям по любому поводу, с целью их предостеречь. Второе решение этой «дилеммы» представляется более убедительным, чем первое. Что же касается остальных, то лишь два ряда вопросов (все вечно / ничто не вечно? есть ли другой мир / нет другого мира / он есть и его нет одновременно?) являются «шраманскими» по происхождению, и потому не совсем случайно, что второй из них построен в виде трилеммы, — философы на том этапе предпочитали недвузначную логику. Все остальные отражают философский «куррикулум» уже послешраманской эпохи и могут быть представлены в последовательности: 1) все создано / ничто не создано? 2) все возникает / ничто не возникает? 3) все едино / инаково / и то и другое / ни то и ни другое? 4) все опирается на причины / ничто не опирается на причины? 5) все определимо / ничто не определимо? 6) Атман есть / его нет? 7) этот мир есть / его нет? 8) «освобождение» есть / его нет? 9) все мгновенно / ничто не мгновенно?

Разумеется, брахман-локаятик, обратившийся с этими вопросами к Будде, ожидая от него любого «догматического» ответа, готов был такой ответ опровергнуть, чтобы продемонстрировать ему свою диалектическую технику. Ответы Будды локаятику существенного значения для нас не имеют, поскольку они вымышленны, равно как и сама их встреча, которая является классическим анахронизмом. Реалистичным остается, однако, сам факт активности локаятиков даже в эпоху создания «Ланкаватара-сутры».

Сарказм буддистов по адресу локаятиков свидетельствует о том, что последние еще сохраняли влияние в социуме, заинтересованном в философии. Реалистичны и сами темы диалектических упражнений локаятиков, которые без всякого сомнения попеременно доказывали и опровергали любой тезис *A* и антитезис не-*A* из перечисленных выше (они должны были входить в их учебные пособия). Помимо вопроса о существовании Атмана, а он, как мы скоро убедимся, стал приоритетным в рассматриваемый здесь период, актуальными должны были быть и проблемы возможности «освобождения», всемгновенности и всеединства.

3. Эта стадия эволюции брахманской локаяты стала, вероятно, и завершающей. В той же главе III «Ланкаватара-сутры» Будда проро-

чествует: «[Софизмов] локаяты — о Махамати! — сотни тысяч. Но в будущем, через 500 лет, единство [их] разрушится, ввиду того что они предадутся ложным рассуждениям, аргументации и воззрениям и не смогут удерживать учеников. Так — о Махамати! — дискуссия расколотой локаяты, [которая будет осуществляться посредством] многообразных аргументов, будет практиковаться учителями, привязанными к своим аргументам, но не имеющими своей системы взглядов. И ни у какого из [этих] учителей не будет пути его шастры. Локаята будет представлена во многих разновидностях, которые будут излагаться сотней тысяч методов. И они не признáют, по заблуждению, что их система взглядов есть локаята»[28]. «Исторические пророчества» махаянских текстов, подобно «предсказаниям» индуистских Пуран, имели ретроспективный характер (разумеется, если речь не шла о событиях чисто мифологического будущего) — как будущее в них излагались события прошлого. Потому и данный пассаж следует понимать таким образом: в историческом зеркале буддийской мысли брахманы-локаятики спустя 500 лет после Будды, т.е. к I–II вв. н.э., распались на группы, наставники которых уже перестали понимать друг друга. Если это так, то локаята как дисциплина эристического философствования уже завершала свой исторический путь.

Правда, ее прошлая слава отразилась в таком существенно важном тексте, как «Артхашастра» (I.2), где дается определение философии и она понимается как родовое единство, связанное с тремя школами — санкхьей, йогой и локаятой. Ниже, однако, мы убедимся, что термин «локаята» в данном случае амбивалентен. Важнее поэтому информация «Рамаяны», которая сообщает о брахманах-локаятиках, пытавшихся дискредитировать учение и авторитет Дхармашастр, основных законодательных источников индуизма (II.94.32, 100.38–49). Эта характеристика вполне достаточна для того, чтобы понять, почему локаятики раннего средневековья, например, в «Шаддаршанасамуччае» («Выжимки из [доктрин] шести философских систем») Харибхадры (VIII в.), а затем и в последовавших компендиумах, таких, как «Сарвадаршанасиддхантасангграха» («Конспект доктрин всех систем») Псевдо-Шанкары (см. **Приложение**) или самый знаменитый из них «Сарвадаршанасангграха» («Конспект [учений] всех философских систем») Мадхавы (XIV в.), отождествляются с материалистами, которые в качестве «мальчиков для битья» обсуждаются первыми там, где излагаются учения всех философских систем. Типично материалистические положения, например, в теории познания, которые излагаются в текстах других систем, также объявляются исходящими от локаяти-

[28] Ланкаватара-сутра, 1963, с. 71.

ков[29]. Так «разложившиеся» профессиональные диспутанты, как у брахманистов, так и у буддистов ассоциировавшиеся (и не без основания) с беспринципными нигилистами, стихийно и в то же время закономерно «подарили» свое название са́мому нигилистически настроенному направлению индийской мысли.

§ 8. Астики и настики: брахманисты и антибрахманисты

Выше мы показали, что эристы локаятики-витандики одними из первых преодолели барьер, разделявший эпоху философских групп и эпоху школ. Вероятно, почти до конца рассматриваемого периода, по крайней мере до I–II вв. н.э., они вели свои «классы», пользуясь программами топиков для диспута, которые и должны были составлять их «учебно-методические пособия». «Пособия» использовались в реальной практике школьной полемики, когда ученики, как можно предположить, делились на вре́менные «партии» и поочередно отстаивали тезисы *А* и не-*А*. Однако эристические школы не могли уже определять основной климат послешраманской философии в той мере, в какой эристические группы и эристы-одиночки делали это в шраманское время, — индийские интеллектуалы уже пережили восторги от овладения способностью опровергать и доказывать все что угодно и страх перед мастерами этого ремесла (каковой демонстрировали нам трусоватые «скользкие угри», см. **§ 6**). Допуская, что школы «философии серьезной» могли заимствовать по крайней мере модели школьной инфраструктуры (см. **§ 2**) у «философии беспринципной», первые могли уже игнорировать значимость профессиональных «художников диспута». Однако прежде чем обратиться к философским школам, отстаивавшим одни доктрины и опровергавшим другие не ради только упражнений в искусстве диалектики, нам нужно представить себе то общее пространство, в которое могут быть вписаны эти фигуры.

Списки религиозно-философских направлений составлялись преимущественно джайнами и буддистами. Один из таких списков появился, вероятно, в начале рассматриваемого периода. Зафиксированный в Палийском каноне, он содержит 10 течений мысли, в том числе

[29] Один из многочисленных примеров — комментарий Вачаспати Мишры к «Санкхья-карике» Ишваракришны, где попытка отрицания логического вывода как независимого источника знания предпринимается «локаятиком» (Таттва-каумуди 5). См. [Лунный свет санкхьи, 1995].

еще шраманской эпохи[30]. В нем упомянуты адживики, джайны, некие «бритые ученики» (*мундасаваки*), аскеты со «сплетенными волосами», паривраджаки, «последователи Магандии», «обладатели треножника», совершенно неидентифицируемые *авируддхаки*, «последователи Готамы» и, наконец, «почитатели божеств» (*девадхаммаки*). Буддисты, противопоставлявшие истину своего учения всем другим доктринам, не имели обыкновения помещать себя в подобные списки, из чего следует, что «бритые ученики», казалось бы более всего напоминающие буддийских монахов, и «последователи Готамы» (а именно так звали Будду «внешние») на буддистов не указывают. Списки такого рода в эпоху начального «школостроительства» предназначались для обеспечения буддийских катехизаторов и полемистов знаниями о потенциальных обращаемых и оппонентах-соперниках и, без сомнения, снабжались пояснениями-схолиями, в которых характеризовались учения и практика соответствующих течений. Представленный список перечисляет небуддийские направления; среди них больше половины — брахманистские, остальные же течения — «диссидентские» по отношению к брахманистам[31]. Однако этот список, как и более поздние[32], является чисто таксономическим и не дает нам классификации.

С этой точки зрения среди перечней направлений мысли, которыми нас снабжают источники, выделяется один, очень сжатый, но содержащий не простое их перечисление, но именно классификацию, — перечень с выявленным дифференцирующим принципом. Он принадлежит великому Панини. В «Восьмикнижии» (IV.4.60) он предлагает общее обозначение для этих направлений — mati («направления мысли») и различает среди них три основные группы: āstika (букв. «те, кто считает, что есть»), nāstika (букв. «те, кто считает, что нет») и niyativāda (букв. «учащие предопределенности»). Это означает, что к IV в. до н.э. данное разделение в истории индийской мысли уже четко обозначилось.

1. Классификация Панини нуждается в специальном осмыслении и вполне заслуживает его. Третья группа — *ниятивадины* — более «прозрачна», чем две первые: речь идет о детерминистах, преемниках столь популярного в шраманский период фатализма, наиболее активно продвигавшегося адживиками, но охватывавшего и более широкий

---

[30] См.: Ангуттара-никая, 1885–1900, т. III, с. 276.

[31] Расшифровке составляющих этого перечня в свое время была посвящена специальная статья одного из классиков буддологии [Рис Дэвидс, 1978, с. 1–2].

[32] Примером может служить перечень учений в известной биографии Будды «Махавасту» (II–III вв.), куда наряду с паривраджаками, учениками все того же неидентифицированного Готамы, «обладателями треножника» и прочими попали также ранние вайшешики и найяики.

круг мыслителей — всех, кого буддисты и джайны называли отрицателями причинности (*ахетувадины*). Нет сомнения в том, что Панини подразумевает в первую очередь все тех же адживиков, которые, как мы знаем, были активны далеко не только в шраманскую эпоху, а в эпоху Панини еще пользовались покровительством индийских правителей (см. **§ 4, 6**). Однако объем понятия «детерминизм» является бóльшим: детерминистом можно считать не только откровенного фаталиста, но в определенной мере и всякого, кто акцентирует, например, объективные предпосылки человеческих действий за счет субъективных и вообще объясняет любой внешний предопределяющий фактор существования индивида за счет «внутренней причинности». Как мы очень скоро убедимся, детерминизм в этом широком понимании составлял влиятельнейшее направление индийской мысли и в послешраманскую эпоху.

Что же касается *астиков* и *настиков*, то буквальная трактовка этих наименований — «те, кто считает, что есть» и «те, кто считает, что нет» — совершенно корректно противопоставляет друг другу два класса мыслителей как «утвердителей» и «отрицателей», но сама по себе не позволяет решить, чтó, собственно, одними утверждается, а другими отрицается. Эти два обозначения нередко встречаются в древних мировоззренческих текстах и пользуются популярностью даже в современном индуизме, но связывать их с конкретными философскими доктринами достаточно трудно. Тем более неверно, как то делали индологи XIX в., интерпретировать одних как теистов, а других соответственно как атеистов. Указание на нигилизм (речь идет именно об оценочной характеристике, а не об аналитической) скорее означало чуждость определенных направлений мысли брахманизму в целом, нежели неприятие каких-то отдельных положений (в этом отношении наиболее точным соответствием для настиков у буддистов будет слово *тиртхики*, означающее всех «внешних» по отношению к буддизму мыслителей). Астики и настики были прежде всего теми, кто утверждал и соответственно отрицал авторитет текстов Ведийского корпуса и традиционную дхарму, основывающуюся на принципе распределения обязанностей по стадиям жизни и принадлежности к варнам (*варна-ашрама-дхарма*), и уже как следствие этого принимал либо не принимал те или иные мировоззренческие ценности.

Конфронтация между антибрахманистами и брахманистами стала нормой философской ситуации в Индии, вероятно, уже с начала послешраманского периода. Она была очевидна даже для иноземцев. Об этом свидетельствует наблюдательный Мегасфен. Именно на него опирался Страбон, который в своей «Географии» писал о *прамнах* (так греки именовали настиков): «Писатели противопоставляют брахманам

прамнов как некий особый вид философов, склонных к диспутам и опровержениям. Эти философы осмеивают брахманов, занимающихся изучением явлений природы и астрономией, как кичливых и неразумных» (XV.1.70)[33]. Здесь нельзя не вспомнить о том, что, согласно буддийским текстам, претензии брахманов на право быть учителями народа следует считать ни на чем не основанными, вводящими в заблуждение и вообще лживыми. Основной аргумент брахманов в обосновании своих претензий на учительство — происхождение от самого Брахмы — буддистами откровенно высмеивался[34]. Претензию же брахманов на особые отношения с Брахманом (как высшее благо) Будда не отвергал, но считал, что сами брахманы, рассчитывавшие здесь на свою варну и «классическое образование», на такие отношения претендовать не могли, будучи обременены житейскими заботами и чувственными страстями. Он утверждал, что они учат тому, чего сами не видели и чего не знают, уподобляясь тому чудаку, который влюбляется в совершенно незнакомую ему женщину, или строителю лестницы к несуществующему дому[35].

Брахманисты, в свою очередь, также не остаются в долгу и достаточно жестко дистанцируются от своих оппонентов, предлагая даже меры противодействия распространению их учений. Так, «Майтри-упанишада», перечисляя различные «шипы общества», последними среди них (после профессиональных нищих, вымогателей и доморощенных оккультистов) называет тех, кто пытается «опутать» приверженных к Ведам ложными рассуждениями и примерами. Они характеризуются как воры, недостойные неба, с которыми не следует общаться (VII.8). В «Манава-дхармашастре» (I–II вв. н.э.) твердо указывается, что отрицателям авторитета Вед, которые здесь называются «нечестивыми» (*пашанда*), а также тем, кто основывается на голой аргументации (*хайтука*), не подобает выказывать почтения даже словом (IV.30). Среди тех, для кого не следует совершать обрядов, выделяются и женщины, присоединившиеся к «нечестивым» (V.89–90). Наконец, «нечестивые», наряду с игроками, бродячими актерами, шинкарями и прочими порочными людьми, приговариваются к «высшей мере» — незамедлительному изгнанию из города (IX.225–226).

---

[33] Цит. по: Бонгард-Левин, 1973, с. 246.

[34] Так, согласно «Аггання-сутте», Будда в беседе с молодым брахманом Васеттхой иронично обращает внимание своего собеседника на то, что даже брахманы, как и прочие люди, появляются на свет естественным путем — от отца и матери, а потому брахманы, претендующие на рождение из уст Брахмы, ставят последнего даже в двусмысленное положение [Дигха-никая, 1890–1911, т. III, с. 81–82].

[35] Там же, т. I, с. 241–243.

Здесь же уместно привести и назидательные эпические истории. Например, в «Махабхарате» (XII.173.45–49) рассказывается, как сам царь богов Индра превратился как-то в шакала за то, что в прошлом был «пандитишкой», аргументатором (*хайтука*), порицавшим Веды, приверженцем «пустой философии» (*анвикшики нирартхика*), проводившим время в постоянных словопрениях и попытках опровергать брахманов в рассуждении о Брахмане. Твердо решив исправиться, Индра-шакал мечтает обрести человеческое рождение, жить достойно, приносить жертвы, предаваться аскезе и направлять свое диалектическое оружие на сторонников своих же прежних взглядов.

Вернемся, однако, к перечню Панини. Его анализ наводит нас по крайней мере на две мысли. Во-первых, при всей его классификационной суггестивности в нем сопоставляются несколько разные величины, что можно представить так: «Направления мысли — это брахманисты, антибрахманисты и фаталисты». Во-вторых, «брахманичность» и соответственно «антибрахманичность» в философии — а именно они нас и интересуют — должны определяться контекстно, в зависимости от способа решения той или иной важной с позиций брахманизма проблемы. В послешраманскую эпоху таких основных проблем было две: старая «шраманская» дилемма — в связи с результативностью человеческих действий и новая — в связи с существованием Атмана.

2. Противостояние брахманистов-астиков и двух других основных течений (по классификации Панини) отражено в «Махабхарате». Не кто иной, как прекрасная Драупади, супруга пяти братьев Пандавов, выделяет три позиции по вопросу об источнике результативности человеческих действий: одни видят его в произволе случая, другие — в судьбе, третьи — в личных усилиях (III.33.30). Если «подставить» под эти позиции обсуждаемую трехчастную схему, то получится, что настиками считаются окказионалисты, а астиками — волюнтаристы. Позиции фаталистов и настиков в данном пассаже являются лицевой стороной и реверсом одной и той же «монеты»: и те и другие отрицают значимость личных усилий для индивида, а что́ призвано «заместить» эти усилия — фатум или случай, — для них, по сути, значения не имеет. Третья позиция отличается от предыдущих принципиально, поскольку предполагает, что личные усилия «внутренней причинностью» обладают. Разумеется, этой позиции придерживались не только брахманисты, но также буддисты и джайны, однако, судя по контексту, речь идет именно о первых. В предшествующей главе той же эпической книги, где рассуждение ведется от имени старшего из братьев — Юдхиштхиры и обращено к Драупади, позиция сторонников «внутренней причинности» («всякое деяние приносит свой плод»)

прямо приписывается самому Брахме и противопоставляется учению настиков как позиция астиков в самом буквальном смысле: «Всё существует» (т.е. все результаты всех деяний — III.32.37–40).

Но в устах Драупади брахманистская концепция результативности человеческих действий приобретает иное звучание. Каждая из перечисленных позиций сохраняет свои права: если какое-либо благо приходит к человеку неизвестно откуда, то можно предположить действие случая; если что-то случается с человеком по божественному установлению, то это фактор судьбы; если же человек обретает плод действия собственными усилиями, то это его собственное деяние. К ним добавляется и еще одна позиция: когда кто-то что-то приобретает, следуя собственной природе, без видимой причины, то приобретаемое есть то, что обусловлено природой. И тем не менее, какой бы из этих четырех факторов ни был признан решающим, всякий плод есть результат деяний человека, совершенных прежде. По какой же причине? Оказывается, сам Установитель-Ишвара определяет карму каждого человека, руководствуясь многообразными факторами, и особым образом осуществляет действие причинно-следственного механизма для каждого случая. Однако даже такого «ограниченного провиденциализма» для сторонников Ишвары оказывается недостаточно: утверждается, что тело человека — лишь орудие самого Божества-Ишвары для совершения тех или иных деяний, ибо как Ишвара движет человеком, так тот, лишенный собственной воли, и действует[36]. Потому, заключает Драупади, именно Ишвара предопределяет совершение тех или иных действий всеми живыми существами (III.33.14–22).

Прекрасная Драупади, а вместе с ней и составители эпического текста явно не догадались, что фактически пересказали, «через запятую», две взаимоотрицающие доктрины астиков. По первой из них,

---

[36] Эта концепция «теистического» детерминизма высмеивается атеистами-санкхьяиками. Их представитель Гаудапада, автор нормативного комментария к «Санкхья-карике», цитирует (при истолковании карики 61) стих, содержащий суть данной позиции:

Неведающий человек, не хозяин своего счастья и несчастья,
Направляемый Ишварой должен пойти в рай или ад.
[Лунный свет санкхьи, 1995, с. 230.]

Этот стих, заимствованный из обсуждаемой здесь «Махабхараты» (III.31.27) и отражающий ироническое отношение к индийскому «теизму», приводится с незначительными вариациями в самом раннем из датированных комментариев к «Санкхья-карике» — в комментарии Парамартхи (V–VI вв.), а также в раннем комментарии «Санкхьясаптати-вритти» и воспроизводится в сравнительно позднем комментарии Матхары. См. [Парамартха, 1904, с. 1050; Санкхьясаптати-вритти, 1973, с. 72; Матхара, 1922, с. 75]. Тот же стих цитируется и у Вачаспати Мишры в его ведантийском сочинении «Бхамати».

все четыре фактора — случай, фатум, собственные деяния и собственная природа — в конечном счете включаются в третий, и перед нами предстает «философия активизма», вполне логичная в общем контексте брахманистского мировоззрения (коротко — будущее индивида определяется характером выполнения им дхармических предписаний в прошлом). По второй же, все эти «факторы результативности» замещаются одним — предопределением Божества, что означает нечто вроде теистического фатализма. Можно предположить, что послешраманские брахманисты допускали обе эти трактовки: те, кто мыслил индивидуалистически, — первую, те, кто уделял большее внимание Высшему Существу, — вторую. В любом случае это означает, что детерминизм после эпохи Панини уже перестал быть учением, альтернативным брахманистскому мировоззрению[37].

Отражение философских дебатов на ту же тему налицо в диалоге двух других мифологических персонажей — риши Вьясы и его ученика Шуки. Вьяса выдвигает сотериологическую дилемму брахманистов (которую индийские философы будут решать еще по меньшей мере полтора тысячелетия): посредством чего «освобождается» индивид — через действия и знание или через одно только знание? Готовя ученика к ее решению (а данная дилемма, по мнению Вьясы, может быть решена на основании восприятия либо умозаключения), учитель вводит его в уже хорошо нам известную проблему — какова причина самих человеческих действий? Одни считают таковой волю человека, другие — предопределение со стороны Высшего Существа, третьи — «собственную природу» (*свабхава*). Но сами философские дебаты рассматриваются здесь не по существу, а с точки зрения степени примиримости этих позиций; она же анализируется по классической схеме шраманской тетралеммы, а именно существуют четыре подхода к этим позициям, они подаются соответственно как: 1) примиримые, 2) непримиримые, 3) и примиримые и непримиримые, 4) не примиримые и не непримиримые (XII.231.3–6, ср. 225.19–21). Очевидно, что мы имеем дело с популярнейшей в Индии формалистической игрой, но если говорить всерьез, то только одна из трех названных выше позиций может быть отнесена к настикам — третья, по которой все оп-

[37] В разделе «Махабхараты» «Раджадхарма» аналогичным образом рассматриваются четыре возможности объяснения причины человеческих действий: 1) предопределение со стороны Высшего Существа, 2) активность самого индивида, 3) воля судьбы, 4) случай. Здесь риши Вьяса доказывает несостоятельность всех четырех объяснений, находя выход в «аргументе от практики»: надо обращаться к Дхармашастрам, которые рекомендуют царю крепко держать жезл наказания в своих руках, а поскольку наказание правомерно, лишь когда наказываемый мог решить, совершать ли ему соответствующий поступок или нет, причиной действия все же оказывается человеческий выбор (XII.33).

ределяется «собственной природой». Она может быть приписана сразу двум течениям мысли — и адживикам[38] и материалистам.

Приведенная тетралемма свидетельствует о том, что сторонники разных подходов к причинности как минимум дискутировали друг с другом. Можно утверждать, что брахманистскому мировоззрению послешраманской эпохи был присущ весьма широкий, инклюзивистский подход к проблеме результативности человеческих деяний, которая резко разделила шраманских философов на две непримиримые группы. Брахманисты были готовы обсуждать возможности включения в свои воззрения не только волюнтаризма, но и детерминизма. Не принимали они фактически лишь «натурализм» (*свабхава-вада*), который в Индии проявлялся, с одной стороны, в отказе от какого-либо объяснения причин человеческого поведения, с другой — в отрицании той «внутренней причинности», на которой базировались и идеология ритуализма, и учение о карме. В рамках антропоцентристской модели индетерминизма[39] брахманисты были вполне солидарны с джайнами и буддистами. В конфронтации с последними могли состоять только те из них, кто принимал власть Высшего Существа в мире, и только с точки зрения этих брахманистов джайны с буддистами могли считаться настиками.

3. Значительно более различались взгляды астиков и настиков на вопрос о существовании Атмана как перманентного и «субстанциального» духовного начала, принимающего каким-то образом вре́менные тела. Их дискуссии на эту тему наглядно представлены в главах «Махабхараты», в которых излагается полемический диалог Бхригу и Бхарадваджи, где первый — обобщенный образ брахманиста — противодействует попытке второго редуцировать Атмана до наблюдаемых телесных компонентов (по принципу «экономии мышления»). Бхригу аргументирует это тем, что не всё существующее наблюдаемо и не всё ненаблюдаемое — уже несуществующее (XII.179–180). В другой главе «Махабхараты», посвященной учителю санкхьи Панчашикхе, сообщается, что он изгнал сто учителей-настиков, живших при дворе царя

---

[38] Достаточно вспомнить, какое место занимало понятие «собственная природа» в пандетерминизме Маккхали Госалы.

[39] Определяя эту позицию как антропоцентристскую, мы не хотим сказать, что признаём наличие в Индии антропоцентризма в том объеме, в каком представление о том, что «человек есть мера всех вещей», определило европейский гуманизм. Мы просто считаем, что говорить об индивидуализме было бы в данном случае еще рискованнее — примерно так же небезопасно, как рассуждать и об индийском теизме (учитывая, что индийцы не знали учения о творении как таковом: Божество выступает у них либо демиургом, не создающим «мирового материала», но только распределяющим его, либо самим этим «материалом» в наиболее популярной для Индии панэнтеистической модели мира).

Джанаки и раздражавших слух благочестивого царя своими рассуждениями по разным предметам. Сам Панчашикха, «[твердо] стоявший в предании, не мог удовлетвориться их решениями [вопросов] посмертного существования, посмертного рождения и особенно [существования] Атмана» (XII.211.4–5)[40]. Материалисты считают Атман излишним, потому что, по их мнению, телесных начал совершенно достаточно для объяснения всего, что происходит с индивидом, а того, что не умещается в рамки воспринимаемости, попросту не существует. Буддисты же полагают, что для объяснения кармического механизма вполне довольно взаимодействия трех «объективных» факторов — незнания, желания и содеянного.

Отчетливое указание на то, что Панчашикха своей аргументацией поверг настиков в смятение (после чего Джанака изгнал лжеучителей), а также развернутое в период становления начальных школ изложение доводов с обеих сторон свидетельствуют о том, что вопрос о существовании Атмана стал **основной проблемой** индийской философии, — таким же образом, как вопрос о результативности человеческих деяний (см. § 6) стал основным в шраманский период (как мы только что видели, он был отчасти унаследован и в послешраманский). Более детальное рассмотрение аргументации настиков и астиков относительно Атмана мы отложим до специальных глав, посвященных материализму, буддийским школам и санкхье.

§ 9. Материалисты

Если брахманисты и не были всегда единодушны в том, кого именно и за что считать настиками-«отрицателями», то относительно принадлежности к ним материалистов у них здесь не возникало никаких сомнений. Более того, как следует из первого индийского компендиума учений философских школ Харибхадры — «Шаддаршанасамуччая» (VIII в.), они почитались настиками и у джайнов. Обозначая материалистов уже словом *локаятики*, Харибхадра называет и конкретные причины, почему их следует считать «отрицателями»: они отрицают и Бога, и «освобождение», и дхарму вместе с не-дхармой, а также идею воздаяния за добродетельное или порочное поведение — иными словами, закон кармы (ст. 73)[41]. Хотя эта характеристика, приведенная в компендиуме, относится к значительно более позднему времени, нет оснований сомневаться в том, что она приложима и к материалистам периода первых философских школ.

---

[40] Махабхарата, 1954, с. 1164.
[41] См.: Харибхадра, 1969.

Материалисты шраманского периода были достаточно влиятельны. Согласно палийской «Саманнапхала-сутте», выразитель их взглядов Аджита Кесакамбала утверждал, что «нет ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в „тело земли", вода — в „тело воды", огонь — в „тело огня", ветер — в „тело ветра", а чувства — в пространство». Он назван в числе тех учителей, к которым прилагается устойчивая характеристика: «руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом...»[42]. А о том, что он имел единомышленников даже среди высших слоев общества, свидетельствует, например, «Паяси-сутта», повествующая о вельможе Паяси, который проводил устрашающие опыты с людьми, приговоренными к смерти, с целью доказать, что у человека есть только телесные ткани, но нет души[43]. Из этого следует, что к периоду ранних философских школ индийские материалисты подошли уже не с пустыми руками. Возникает вопрос: как и в какой форме действовали материалисты в рассматриваемый период?

1. О значительной распространенности материалистических идей в послешраманский период свидетельствуют прежде всего рекомендации, предлагавшиеся в «Майтри-упанишаде» и в «Законах Ману», — по «обузданию нечестивых», которые к материалистам относились в самую первую очередь. На них же прежде всего были нацелены и назидательные истории вроде той, что была изложена в «Махабхарате» (о том, как Индра превратился в шакала, см. выше, **§ 8**).

Не приходится сомневаться, что послешраманские материалисты были преемниками шраманских, таких, как Аджита Кесакамбала и уччхедавадины, учивших что Атман после смерти разрушается (о них свидетельствуют прежде всего тексты Палийского канона — см. выше, **§ 6**). Однако, кем конкретно возглавлялись послешраманские материалисты и насколько они были организованны, мы не знаем; допустить же, что никакого главы не было вовсе, не можем. Некоторые ориентиры в этом смысле дает «Артхашастра»: при классифкации школ, разделившихся в трактовке независимых дисциплин знания, в ней названа наряду с «ортодоксальной» школой Каутильи

---

[42] Дигха-никая, 1890–1911, т. I, с. 48, 55.

[43] Подробно о шраманских материалистах см. [Шохин,1997, с. 58–64].

и школа Брихаспати, отвергавшая Три Веды на том основании, что для знатоков житейской практики ссылки на них лишь «оболочка», прикрывающая исключительно мирские цели науки государственного управления (I.2). Брихаспати — чисто мифологическая фигура, наставник богов в их противостоянии демонам — ученикам Ушанаса (его последователи также упоминаются в том же пассаже «Артхашастры» как придерживающиеся мнения о том, что наука государственного управления — единственная, ибо три остальные укоренены в ней).

Впоследствии сложились легенды о «материалистических сутрах» Брихаспати, в нем самом начали видеть основателя соответствующей философской системы (подобно тому как Капила считался основателем санкхьи, Канада — вайшешики и т.д.), однако никаких сутр подобного рода до нас не дошло[44]. Правда, образ Брихаспати как основателя именно материалистического направления в философии закрепился в индийской культуре достаточно прочно: уже в «Лалитавистаре» (III–IV вв.), биографии Будды (ввиду начавшегося обожествления Будды этот текст скорее можно назвать *тео*графией), наряду с прочими школами философии названа и *бархаспатья* (букв. «последователи Брихаспати»).

Чисто мифологической фигурой является и другой гипотетический основатель школы материализма — Чарвака. По «Махабхарате», он был демоном-ракшасом[45]. В прежнюю мировую эпоху он предавался аскезе и заслужил от Брахмы дар неуязвимости от любого живого существа, чем не преминул воспользоваться для притеснения брахманов. Но сам Брахма сообщил, что Чарвака может быть уязвим — с того момента, когда, став другом вождя Кауравов Дурьодханы, он проклянет Юдхиштхиру. Дождавшись этого момента, брахманы смогли испепелить его своим проклятием (XII.39–40). Сведения о существовании брахманов-локаятиков с выраженными антибрахманистскими настроениями, содержащиеся в «Рамаяне» (см. § 7), также не дают возможности заключать о существовании какой-либо конкретной школы материалистов.

---

[44] Достаточно распространенная гипотеза, согласно которой сутры Брихаспати существовали, но были утрачены, конечно, неопровержима, но точно в такой же мере и недоказуема. Своего рода силлогизм, популярный у индологов, — у философских школ Индии со временем появлялись базовые тексты, следовательно, таковой должен был обязательно быть и у материалистов, — некорректен, поскольку не доказано, что все направления индийской философии прошли равное количество исторических стадий.

[45] Ракшасы — один из трех основных «отрядов» демонических сил в индуистской мифологии наряду с богоборцами-асурами и людоедами-пишачами. Они «специализируются» на сопротивлении дхарме и противодействуют брахманистскому обрядовому благочестию.

4 – 11250

Можно предположить, что материалисты рассматриваемого периода имели наибольшее влияние на некоторые школы «политической науки» (*артхашастра*). Скорее всего, это были школы откровенно макиавеллистской ориентации, которые не считали нужным религиозно санкционировать чисто мирские цели и интересы.

2. Конкретные философские позиции материалистов, а также предлагавшиеся для их обоснования аргументы значительной сложностью и разнообразием не отличались. Мы можем лишь различить, где в текстах «Махабхараты» имеем дело с конспективной записью, а где сталкиваемся с более или менее развернутым изложением их материалистических взглядов.

Конспективная запись учения индийских материалистов в главе о санкхьяике Панчашикхе начинается с их основного тезиса: поскольку в мире наблюдается всеобщее разрушение, говорить о чем-то «высшем» можно только по неведению. Атман — чисто «виртуальная» конструкция, «ведь то, что не-Атман, — смерть Атмана, „мучения" (*клеши*) же — смерть, включающая в себя старость. Атмана измышляют по заблуждению, и мнение, согласно которому он существует, несостоятельно»[46]. Обосновывается это положение аналогией: если бы существовал Атман, то и в наблюдаемом мире должны были бы существовать непреходящие начала, например бессмертный царь, а раз такового не существует, то не должен существовать и Атман. Поэтому для постулирования непреходящих начал следует обращаться к каким-то источникам знания, отличным от чувственного восприятия, но таковых не имеется, ибо и умозаключение и предание не только укоренены в восприятии, но и не отличны от него. Следовательно, душа есть лишь разновидность тела: все наблюдаемое — телесно, а то, что ненаблюдаемо, не имеет «опоры» в наших познавательных средствах. Об Атмане можно было бы говорить, если его существование проявлялось бы в каких-либо следствиях, но все доступные опыту причинностные факторы материальны. Примерами могут служить рост дерева из семени, действие магнита, всасывание воды почвой, а дополнительным обоснованием того же положения является тот факт, что память фиксирует только подобные материальные процессы (XII.211.22–28).

Материалистическая позиция, излагаемая от лица настиков Бхарадваджей, равнозначна учению о несуществовании духовного начала. Ветер и жар «ответственны» за все необходимые действия и процессы в живом организме (первый — за одушевление, движение, дыхание, речь, второй — за переваривание пищи), а потому допущение

[46] Махабхарата, 1954, с. 1167.

еще и отдельной бестелесной души нерационально. Аргументируется это тем, что душа не наблюдается при разрушении тела; смерть — это лишь процесс, при котором ветер и жар оставляют тело, сама душа — не более чем ветер и после смерти в ветре же и растворяется (душа в теле так же соотносится с ветром в природе, как вода в сосуде — с водой в океане). Агрегат пятисоставного тела (включающего пять стихий) вполне самодостаточен и не имеет нужды в душе, «и когда тот [человек] возвращается в пять стихий, то за какой [из них может] бежать душа, [может ли она] ощущать, слышать или говорить?!».

Вполне последовательно в соответствии с этим своим основным положением Бхарадваджа высмеивает всю обрядовую практику: «Если и корова, и тот, кто ее принимает, и тот, кто ее дает, одинаково погибают уже в этом мире, как же они встретятся [там]?!» А в том, что после смерти ничего от живого существа не остается, убеждает простое наблюдение (XII.179.1–14). Когда же оппонент Бхарадваджи брахманист Бхригу пытается отстоять тезис о существовании бестелесной души через аналогию — она сохраняется даже в невидимом состоянии, подобно тому как огонь не исчезает в природе после выгорания топлива, — материалист возражает, указывая, что пример доказывает как раз обратное, так как огонь после выгорания топлива исчезает. В отличие от пяти стихий, у души в человеческом теле, как утверждает Бхарадваджа, нет никакого признака, выводного знака (*линга*), и после смерти она не обнаруживается. Не нужна душа и для объяснения познавательных процессов, так как они вполне объяснимы функционированием ума-*манаса*: когда он «включен», познание есть, а когда рассеян, ушами не слышат и глазами не видят. Аргументом против существования бестелесной души материалист считает также и отсутствие восприятий во время сна (XII.180.3–4, 11–17)[47].

3. Серия аргументов материалистов, позиция которых излагается в эпической главе о Панчашикхе, — при обосновании материальности любого причинного фактора они апеллируют к примерам с ростом дерева и т.д. — свидетельствует о том, что в сравнении со шраманскими «новые» материалисты рачительно «заготовляли» аргументы для полемики со своими оппонентами (а в их число входили представители всех остальных направлений индийской мысли). Приведенные примеры наводят на мысль о том, что они могли разрабатываться и в школьном процессе; можно допустить, что наставники «тренировали» своих подопечных, наглядно демонстрируя основной тезис: все, что может быть причиной чего-либо, — материально. Впечатление

[47] Диалог Бхригу и Бхарадваджи и полемика Панчашикхи с настиками изложены по изданию [Махабхарата, 1954, с. 1017–1023, 1164–1171].

подготовленности оставляют и аргументы, которые Бхарадваджа приводит для отрицания субстанциальной автономности души. Все это, наряду с отмеченными выше фактами (не вполне ясная, но все же устойчивая ассоциация материалистических идей с традицией брихаспатьев, упоминание последних в числе других школ в «Лалитавистаре»), может свидетельствовать в пользу существования по крайней мере зачатков школьной организации отдельных фракций материалистов в рассматриваемый период. В каком объеме эта незначительная «школьная жизнь» находила отражение в текстах, можно только гадать, но вполне вероятно, что какими-то полемическими тезисами, направленными против остальных направлений индийской философии, они все же располагали.

Сопоставляя содержательные стороны концепции материалистов послешраманского периода с идеями материалистов шраманских, можно заметить, что в некотором смысле первые обнаруживают новизну в сравнении со вторыми, а в некотором смысле остаются на их уровне. Новизну, и притом существенную, следует видеть в самой попытке основать учение о человеке на учении о познании: послешраманские материалисты пытаются подкрепить свое отрицание души (в соответствии с прогрессом в индийской философии в целом) гносеологически, настаивая на том, что чувственное восприятие, или наблюдение, является единственным адекватным источником знания, тогда как умозаключение и обращение к авторитету суть либо разновидности перцептивного знания, либо призрачные средства познания. Источники, однако же, не позволяют судить о том, пытались ли материалисты выдвинуть рациональное обоснование самого этого тезиса. Судя по повествованию о Панчашикхе, они ограничивались лишь констатацией того, что существуют только чувственно воспринимаемые причины вещей и явлений[48]. В таком случае они вращались в порочном круге, считая доказательством то, что само как раз и нуждается в доказательстве.

§ 10. Джайны: Бхадрабаху и другие

Основы джайнской философской мысли были заложены уже самим Джиной Махавирой. Старший современник Будды, он был не только

[48] До «Сарвадаршанасанграхи» Мадхавы (XIV в.) мы не располагаем свидетельствами наличия у материалистов обстоятельной аргументации в пользу их главного гносеологического тезиса (чувственное восприятие — единственный достоверный источник знания).

популярнейшим проповедником, но и одной из ключевых фигур шраманской философии.

Первую его заслугу как философа следует видеть в том, что он стал одним из очень немногих мыслителей шраманской эпохи, решительно выступивших за идею результативности человеческих действий (*кирия́вада*)[49], а следовательно, и за концепцию автономности человеческого выбора, ответственности человека за свои поступки, за понимание индивида как активного субъекта. Его беседа с Саддалупуттой, без сомнения, была лишь одним из многих полемических диалогов, направленных против фатализма Маккхали Госалы и ряда учителей того времени[50]. Аргументация, отталкивавшаяся от самой практики, вскрывавшая несоответствие между фаталистическим теоретизированием и требованиями разума, которые несовместимы с рассуждениями о полной безответственности индивида за свои поступки, попадала в цель. Нет сомнения и в том, что Джина обращал внимание адживиков и прочих своих оппонентов на несоответствие между их теоретическими установками и их же аскетическими занятиями. Вполне закономерно, что он, оставляя «пространство» для активного субъекта, обратился к его внутреннему миру (что было бы в рамках детерминизма адживиков бессмысленно), к его открытости для страдания, одиночества и смерти. Эти, говоря современным философским языком, экзистенциалистские акценты в мировоззрении основателя джайнизма свидетельствуют о том, что он, вплотную приблизившись к идее свободы воли, сделал и несколько шагов к тому, что можно назвать личностной антропологией. Внушителен вклад Джины и в развитие индийской философской методологии. Ему принадлежит заслуга построения одной из начальных моделей правильной дилеммы. Еще значительнее был введенный им принцип контекстности высказываний: он получил наглядное выражение в знаменитой притче о слепцах, каждый из которых отождествлял слона с одной из его частей,

---

[49] Джайнская терминология приведена в фонетическом варианте ардхамагаддхи.

[50] Согласно сборнику дидактических нарративов «Увасаго-дасао» (раздел VII), Джина Махавира встретился с учеником Госалы по имени Саддалупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, как этот горшок был создан: потребовалось ли для того, чтобы его сделать, усилие или нет? Тот ответил, что усилия не потребовалось, поскольку, согласно его учителю, в мире не совершаются никакие действия, ибо все «установлено» само собой. Джина ответом не удовлетворился и спросил, что стал бы делать Саддалупутта, если бы кто-то из его слуг провинился, как бы он с ним поступил. Саддалупутта, не сомневаясь, ответил, что наказал бы его со всей строгостью. На это Джина возразил, что тот не имеет никакого морального права так поступать, если в мире не совершаются никакие действия и не прилагаются ни к чему никакие старания, но все «установлено». Ведь провинившийся слуга провинился потому, что не мог поступить иначе, им управляла всесильная судьба, следовательно, он ни в чем не виноват. См. [Баруа, 1921, с. 394–395].

настаивая на том, что его частичная истина является полной. В отличие от Санджаи Белаттхипутты — тот отказывался приписывать миру вечность или невечность, конечность или бесконечность, душе — отличие от тела или единство с ним, а «совершенному» — смертность, бессмертие, то и другое и не то и не другое, и т.д., — основатель джайнизма допускал возможность и совместимость всех этих предикаций, но только в определенном, оговоренном контексте, настаивая на неполноте человеческого знания и многоаспектности самих объектов познания[51].

Ближайшие ученики Джины Махавиры, развивавшие его философское учение, не оставили нам о себе надежных сведений, хотя мы никак не можем сомневаться в их существовании. Об этом свидетельствует хотя бы деятельность «полуджайнов» Саччаки и его сестер[52], которая фактически сливается с преданиями о странствовавших эристах шраманской эпохи (см. § 6).

Зато достаточно подробные сведения дошли до нас в связи со вторым по значимости лицом истории джайнизма после Джины Махавиры, стоявшим у истоков первого раскола в джайнской общине, — речь идет о «старце» Бхадрабаху. Вокруг него наслоилось множество взаимопротиворечивых преданий, которые, однако, не препятствуют выявлению его определяющей роли в жизни ранней общины, ее текстопорождающей деятельности и формировании «конфессионально» связанного с ней философского учения. Обилие легендарных сведений позволило многим индологам предположить существование в истории джайнизма двух личностей, носящих это имя[53]. Очевидно, что более поздние деятели джайнской религии, литературы и философии просто присваивали себе почетное имя древнего Бхадрабаху.

1. Основной массив преданий, связанных с именем Бхадрабаху, позволяет считать лицо, носившее это имя, восьмым «патриархом» джайнизма после его основателя и относить время его деятельности ближе к концу IV в. до н.э. Сведения как шветамбаров, так и дигамбаров делают Бхадрабаху современником царя Магадхи (самое могущественное царство северо-восточной Индии) Чандрагупты I Маурьи, который, как мы знаем, джайнизму симпатизировал (см. § 4). В правление этого незаурядного монарха в Магадхе начался страшный го-

---

[51] Подробнее о биографии и философских достижениях Джины Махавиры см. [Шохин, 1997, с. 133–149].

[52] Там же, с. 150–152.

[53] Дигамбары знают по меньшей мере двух Бхадрабаху: Шрутакевалина Бхадрабаху, умершего в IV в. до н.э., и Бхадрабаху Младшего, умершего в I в. до н.э. Именно о первом из них известно, что он руководил джайнской общиной на юге. См. [Железнова, 2000, с. 129].

лод, длившийся 12 лет. Старец Бхадрабаху, бывший тогда главой джайнской общины, принял решение уйти на юг, в Карнатак, и к нему присоединилось множество его последователей. Другая часть общины осталась в Магадхе под окормлением Стхулабхадры — последнего знатока-рецитатора всех проповедей Джины. Пока Бхадрабаху и его последователи отсутствовали, оставшаяся часть джайнской общины обнаружила, что слову Джины грозит исчезновение. В Паталипутре созвали собор, на котором были зафиксированы 11 «частей» (*анги*) будущего канона текстов, и к ним была добавлена еще одна, 12-я[54]. Когда же Бхадрабаху и часть «южан» вернулись на север, то со всей очевидностью обнаружилось, что остававшиеся джайны и вернувшиеся — совершенно разные люди, их привычки и представления значительно расходятся. Так, оставшиеся на севере привыкли носить белую одежду и позволяли себе ряд других «послаблений», с которыми сбежавшие от трудностей ригористы никак не соглашались смириться. Эта схизма и была истолкована в традициях обеих будущих ветвей джайнизма как разделение его на общины шветамбаров («одетые в белое») и дигамбаров («одетые в страны света»). Последние отказались также признать утвержденный первыми канон из 12 частей, настаивая на том, что подлинные слова Джины канули в Лету.

Как бы ни относиться к этому преданию, которое в различных редакциях принимается и шветамбарами и дигамбарами, нет сомнения, что Бхадрабаху сыграл решающую роль в распространении джайнизма на юг и начальном делении фактически монолитной до него общины. О роли Бхадрабаху в формировании южноиндийского джайнизма свидетельствуют различные источники. Именно к нему, известному под именем Шрутакевалин Бхадрабаху, восходит та линия традиции, к которой позже принадлежал знаменитый джайнский учитель и философ Кундакунда (жил, вероятно, не ранее III в. н.э.). Считается, что Бхадрабаху был одним из первых, кто возвел в достоинство высшего обета самоумерщвление посредством голода (*самлекхана*), осуществив этот «идеал» и на практике.

Несмотря на связь с дигамбарами, Бхадрабаху считался великим толкователем канонических текстов у шветамбаров. Ему приписывается сводный комментарий к ним под названием «Ниджджути» («Ниръюкта» — «Изъяснение») — истолкование по меньшей мере

---

[54] Согласно джайнской традиции, первоначальное наследие хранилось в 14 *пуввах* (букв. «древние тексты»), которые Махавира сообщил своим 11 ближайшим ученикам (*ганадхары*) — с ними и соотносились впоследствии 11 анг. 12-я на том же соборе в Паталипутре была скомпилирована якобы из 3 оставшихся «древних текстов». Подробнее о сложении и составе джайнского канона см. [Винтерниц, 1983–1987, т. II, с. 414–454].

10 канонических текстов, в том числе и важнейших: «Айяранга-сутта» (санскр. «Ачаранга-сутра»), «Суйядамга-сутта» («Сутракританга-сутра»), «Сурияпаннати-сутта», «Уттараджджхаяна-сутта» («Уттарадхьяяна-сутра»), «Авассайя-сутта», «Дасавейялия-сутта», «Дасасуйяккханда-сутта», «Кальпа-сутта», «Вавахара-сутта» и «Ришибхашита-сутта» (некоторые из истолкований были составлены в стихах). Кроме того, Бхадрабаху считают автором самой «Кальпа-сутты» (завершающейся стихами, которые вызывают ассоциации с буддийской «Тхерагатхой»), отдельных компонентов «Чхеда-сутт», астрономического трактата «Бхадрабаху-самхита» («Свод Бхадрабаху»). Бхадрабаху приписывается также и первый из сохранившихся в истории джайнизма гимнов предпоследнему тиртханкару Паршве (в форме пятистишия)[55]. Принадлежность Бхадрабаху большинства этих произведений более чем сомнительна, о чем свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что второй раздел «Кальпа-сутты», содержащий список джайнских наставников, включает имя не только Бхадрабаху, но и лиц, действовавших несомненно после него (следовательно, текст принадлежать ему не мог). Однако же сам факт возведения авторства многих текстов к легендарному философу говорит о том, что перед нами фигура, по своему месту в традиции сопоставимая со знаменитым толкователем Палийского канона Буддагхосой в буддизме или Шанкарой, комментатором основных Упанишад, в индуизме.

Джайнская традиция закрепила за Бхадрабаху «авторские права» на две первостепенно важные модели философской рациональности. В «Авассайя-нидджжути» излагается оригинальная модель десятичленного силлогизма, который состоит из следующих компонентов: 1) тезис (*пратиджня*): «Ахимса — высшая из добродетелей»; 2) уточнение тезиса (*пратиджня-вибхакти*): «Ахимса — высшая из добродетелей по учению тиртханкаров[56]»; 3) аргумент (*хету*): «Ахимса —

---

[55] О Бхадрабаху и приписываемых ему текстах см. [Винтерниц, 1983–1987, т. II, с. 444–445; Железнова, 2000, с. 129].

[56] *Тиртханкары* (санскр. tīrthaṅkāra, ардхамагаддхи tiṭṭhagara — «создатель брода», «устроитель переправы») — согласно джайнской мифологии, лица, достигшие высшего духовного совершенства, проповедники и обновители вечного джайнского учения. Тиртханкары называются также «совершенными» душами (*сиддха*) — обретшими «освобождение» (*мокша*) и реализовавшими состояние абсолютной праведности и абсолютного познания. Они же именуются *джинами* («победители»), преодолевшими все последствия безначальной аккумуляции кармического вещества и способными после своего земного поприща достичь высшей точки вселенной. По статусу тиртханкары более всего сопоставимы с буддами в традиционном буддизме (их также 24), но, в отличие от последних, они считаются не только совершенными людьми, но и джайнскими божествами. В этом аспекте они более сходны с буддами махаяны, но, в отличие от последних, не считаются бесчисленными (потому и их «онтологический статус» в определенном смысле выше).

высшая из добродетелей потому, что следующие ей любимы богами и почитать их — дело чести для людей»; 4) уточнение аргумента (*хету-вибхакти*): «Никто, кроме следующих ахимсе, не допускается к восседанию на высшем престоле добродетели»; 5) контртезис (*випакша*): «Но и те, кто презирают тиртханкаров и посягают на чужую жизнь, также любимы богами и почитаемы людьми, а те, кто покушаются на чужую жизнь при совершении жертвоприношения, восседают на высших престолах добродетели»; 6) опровержение контртезиса (*випакша-пратишедха*): «Те, кто покушаются на чужую жизнь, презирая запреты тиртханкаров, не заслуживают почестей и богами не любимы. Быть для них любимыми богами и почитаемыми людьми возможно не более чем для огня быть холодным. Будда, Капила и прочие, на деле недостойные почитания, почитались за их слова, но джайнские тиртханкары почитаются потому, что говорят абсолютную истину»; 7) пример (*дриштанта*): «Джайнские совершенные (сиддхи) даже не варят пищу, чтобы не лишить кого-либо жизни, и кормятся за счет домохозяев»; 8) сомнение относительно примера (*ашанка*): «Пища, которую домохозяева готовят для джайнских совершенных, предназначена ими и для самих себя. Потому, если какое-нибудь насекомое погибнет в огне, джайнские совершенные будут нести за это ответственность наряду с домохозяевами. Таким образом, приведенный пример несостоятелен»; 9) опровержение сомнения (*ашанка-пратишедха*): «Джайнские совершенные приходят к домохозяевам за пищей, не обращая внимания ни на что и не в установленное время. Как же можно утверждать в таком случае, что домохозяева готовят пищу специально для них?! Потому, если они и нарушают закон ахимсы, это не распространяется на джайнских совершенных»; 10) заключение (*нигамана*): «Ахимса — высшая из добродетелей ввиду того, что следующие ей любимы богами, и почитать их — дело чести для людей»[57].

В комментарии же к «Сутракританге» впервые формулируется знаменитая модель джайнской диалектической логики, известная как *сьяд-вада*. Суть ее в том, что любая предикация, пусть даже самая бесспорная (например, наблюдение: «Этот кувшин красный»), рассматривается как корректная не сама по себе, но только в особом контексте высказывания (например: «При свете свечи»). Если атрибуция этого текста Бхадрабаху реалистична, мы имеем дело с установлением важнейшей для джайнов диалектической доктрины уже в весьма ранний период их философии. Это позволяет считать, что ее признанные

---

[57] Заслуга открытия этого силлогизма принадлежала эрудированнейшему историку индийской логики С. Видьябхушане, популяризации его в индологии — С. Дасгупте. См. [Дасгупта, 1922–1955, т. I, с. 186].

столпы — Умасвати и Кундакунда начинали отнюдь не с «нуля», как могло бы показаться без учета наследия Бхадрабаху.

2. Хотя Бхадрабаху был наибольшим авторитетом среди тех, на кого опирались названные классики джайнской философии, определившие все ее многовековое развитие, он не был их единственным предшественником. В «Кальпа-сутте», которая, как мы предположили, лишь приписывается ему, отдельный (второй) раздел был посвящен последовательности джайнских общин (*ганы*), их ветвей (*шакхи*) и их руководителей (*ганадхары*). Как отмечал автор лучшей из существующих на сегодня историй индийской литературы М. Винтерниц, этот список не является вымыслом, так как включенные в него имена были зафиксированы в эпиграфике I в. н.э. Если это так, то мы можем предположить, что отдельные общины выдвигали и своих философов.

Джайнские тексты позволяют считать, что многие последователи Джины Махавиры в качестве «конфессиональных философов» принимали участие в дискуссиях с философами других направлений. Так, сборник дидактических нарративов «Наядхаммакахао» (время составления не определено)[58] сообщает о том, что один из джайнских учителей, по имени Тхаваччхапутта, обратил в свою веру философа-санкхьяика, шиваитского аскета по имени Суйя (Шука) (гл. 5). Поскольку его оппонент характеризуется как знаток текста «Шаштитантры», чрезвычайно авторитетного для санкхьяиков, Тхаваччхапутта должен был обратиться к полемической диалектике, с тем чтобы убедить своего оппонента в превосходстве джайнских теоретических доктрин над теми, которым тот следовал.

Философская активность джайнов периода ранних школ фиксируется и в основных текстах Джайнского канона, которые складывались начиная уже с послешраманского периода. В первую очередь речь идет об «Уттараджджхаяна-сутте» — самой значительной из четырех *муля-сутр* («корневые сутры»). «Уттараджджхаяна», состоящая из 36 глав, — религиозная поэма, с литературной точки зрения одно из важнейших достижений всей джайнской словесности. Это собрание назидательных притч, баллад и дидактических диалогов более всего напоминает палийскую «Сутта-нипату». Вместе с тем текст является важным источником по истории индийской мысли, так как представляет конфронтацию джайнских и неджайнских воззрений и критику брахманистского ритуализма. Для историка философии особый интерес представляет глава XXVIII, в которой мы впервые встречаемся с **двумя** джайнскими **категориальными системами**, притом уже

[58] Джайны трактуют название текста как «Примеры и религиозные повествования». При этом nāya обозначает здесь определенный вид историй, посвященных одному сюжету. См. [Винтерниц, 1983–1987, т. II с. 428].

в окончательном виде разработанными, хотя сам термин «категория» здесь еще не появляется.

Первая категориальная система вводится в основоположения всего джайнского религиозного учения, которое держится на четырех столпах: истинное знание, вера, поведение и аскеза. Эта категориальная система, соответствующая предметам «истинного знания», является чисто онтологической и включает три понятийные универсалии: составитель сутры различает субстанции (*даввана*), атрибуты (*гунана*) и модусы/модификации (*падждджавана*)[59]. В очень емкой формуле различаются их корреляции и одновременно родовые характеристики: «Субстанция есть субстрат атрибутов; атрибуты присущи одной субстанции, характеристика же модификаций в том, что они присущи и тому и другому» (Уттарадждхаяна, ст. 6). Далее, класс субстанций включает шесть разновидностей, к которым относятся дхарма и адхарма, пространство, время, вещество (*пуггало*) и души (ст. 7). Дхарма, адхарма и пространство считаются единичными, время, вещество и души — бесконечно множественными (ст. 8). Каждая из субстанций имеет свой только ей присущий атрибут: дхарма — движение, адхарма — покой, пространство — обеспечение места для всех остальных субстанций, время — длительность, души — возможность осуществления знания, веры, счастья и несчастья (ст. 9–11). Большее количество атрибутов у вещества, которое распределяется на несколько стихий, — это звук, темнота, блеск, свет, тень, солнечное сияние, цвет, вкус, запах и осязаемость (ст. 12). К характеристикам модификаций относятся единичность, отдельность, количество, форма, соединение и разъединение (ст. 13).

Вторая категориальная система джайнов может быть охарактеризована как онтологическо-«сотериологическая»[60], поскольку ее составляющими являются не только параметры сущего, но и описание процесса закабаления–освобождения души. Этих составляющих девять (ст. 14): душа (*джгхва*), не-душа (*аджгхва*), закабаление души кармическим веществом (*бандха*), добродетель (*пунна*), порок (*пава*),

---

[59] Санскритскими соответствиями являются *дравья*, *гуна* и *парьяя* — последний термин означает буквально «вращение», «развитие», «трансформация».

[60] Термин «сотериология» (букв. «учение о спасении») в применении к индийским религиям следовало бы писать в кавычках потому, что в них не существует ни концепции первородного греха рода человеческого, ни понятия личных грехов человека, от последствий которых он может *спастись* действием благодати Божией («объективный» фактор спасения), с которой должны взаимодействовать человеческие усилия («субъективный» фактор спасения), так как этим религиям неизвестно само понятие завета между Богом и человеком, а его нарушение с человеческой стороны и составляет грех как препятствие для человеческого обóжения. Тем не менее за отсутствием лучшего терминологического эквивалента индийской «практической философии» мы будем пользоваться этим термином и впредь.

приток в душу кармического вещества (*асава*), приостановление этого потока (*самвара*), окончательное его прекращение (*ниджджара*), освобождение (*моккха*)[61].

Однако в «Уттараджджхаяна-сутте», в главе XXXVI, обнаруживается и «применение» джайнских категориальных схем — в космологии. Описывая мир всех существ, составитель сутры различает «мир» и «не-мир»: первый включает в себя и одушевленные существа и неодушевленные, второй — только неодушевленные. И те и другие — и это будут их родовые характеристики — соотносимы с субстанцией, местом, временем и «становлением» (последнему соответствует термин *бхава* — ст. 3). Неодушевленные существа бывают 10 классов: дхарма, ее деления, ее неделимые части, адхарма, ее деления, ее неделимые части (вспомним, что в обоих случаях речь идет об условиях движения и покоя), пространство, его деления, его неделимые части и, наконец, время (ст. 5–6). По догадке выдающегося исследователя джайнской литературы Г. Якоби, время не может быть делимым или неделимым по той причине, что оно в понимании джайнов может быть только мгновенным (следовательно, оно неделимо по определению). Те же принципы заложены и в четырехчастную классификацию одушевленных существ, которые делятся здесь на составные образования, их деления, их неделимые части и атомы (ст. 10). Можно заметить, что родовые характеристики неодушевленного и одушевленного сущего свидетельствуют об адаптации первой, чисто онтологической категориальной системы к космологии, но при этом противоречат ей.

В первой категориальной системе, как помним, и время и пространство считаются субстанциями, а потому и здесь не должны были бы отделяться от них, а во второй системе «становление» замещает модификации, но при опущении атрибутов также не может делать это на вполне «законных основаниях». Причин указанного несоответствия может быть только две: либо составитель «Уттараджджхаяна-сутты» действительно противоречит себе, не замечая этого, либо он синтезирует отдельные джайнские категориальные системы, в результате чего получается своеобразный и, как мы убедились, не совсем удачный «гибрид». Лучше отделаны классификации неодушевленного и одушевленного сущего, которые нуждаются разве что в сокращении. Неодушевленное было бы более компактным в виде дхармы, адхармы, пространства и времени (условия существования одушевленного) при

---

[61] У нас, следовательно, нет никаких оснований сомневаться в том, что такая различительная черта джайнской мысли, как трактовка кармы в качестве не только определенной «этической энергии», но и тончайшего вещества, восходит уже к этой стадии развития джайнизма. В противном случае вторая категориальная система джайнов оказалась бы необъяснимой.

добавлении самой материи, а одушевленное — в виде составных вещей и атомов[62].

Примеры, приводимые в десятичленном силлогизме Бхадрабаху, а также предание о Тхаваччхапутте свидетельствуют о полемике джайнов с буддистами и санкхьяиками. В Джайнский канон входил и один специально полемический текст, до нас, к сожалению, не дошедший, — «Диттхивайя» («Обсуждение [различных] взглядов»). Его содержание известно по другим источникам. Пять его разделов были посвящены подготовке к восприятию джайнских наставлений, 14 — начальным текстам Джины, легендам о тиртханкарах и других знаменитостях, а также «дополнениям» и, главное для нас, опровержению доктрин других школ.

3. Очевидно, что джайнская философская школа, развивавшаяся в рамках джайнской религиозной общины, обнаруживает все три основных направления школьной деятельности, реализовавшихся в соответствующих жанрах текстов (см. § 3). Деятельность собственно учебная материализовалась в текстах катехитических — типа канонической «Паньха-авагараны» («Вопросы и ответы»), они составляли, вероятно, основной костяк «школьной» литературы. Такого рода тексты, как «Диттхивайя», составляли группу специальных разработок для полемики с философами других общин. Наконец, разработка категориальных систем и их космологического применения в «Уттараджджхаянасутте» свидетельствует о собственно философско-исследовательской деятельности джайнских «чистых теоретиков». Разумеется, в арсенале джайнской философской школы были и другие материалы, с жанровой точки зрения менее определенные и смешанные с собственно религиозными наставлениями. Вероятно, к ним относились в первую очередь отдельные разделы дидактическо-нарративных сборников, иные из которых включали и историю «диалога» джайнов с другими философскими группами (пример — уже известное нам повествование о джайнском философе, обратившем в свою веру санкхьяика Шуку).

В аспекте предметном джайнская философская школа специальное внимание уделяла разработке теории аргументации. Очевидно, что в сравнении с классическим индийским пятичленным силлогизмом, который представлял собой модель скорее убеждения, чем доказательства, «реформа» Бхадрабаху была направлена на дальнейшее внедрение в него дополнительных элементов риторики за счет доказательства в собственном смысле слова. Фактически силлогизм превращается здесь в развернутую запись полемики пропонента и оппонента

---

[62] Эти уточнения в целом и были предложены в позднейшей комментаторской литературе.

и не имеет по своей форме практически ничего общего с силлогизмом аристотелевским (и, можно добавить, также с силлогизмом Дигнаги, который впервые в истории индийской логики решился отделить доказывание от убеждения).

В рассматриваемый период были разработаны и основы диалектической логики контекстуальных предикаций, они составили ядро будущей классической *анэкантавады* и ее логической «формулы» *сьядвада*. Джайнские философы разработали по крайней мере две модели категориальных систем, что означало следующий и притом значительный шаг (здесь они работали почти параллельно с вайшешиками[63]) в истории индийской онтологии (первый был сделан при создании системы субстанций у Пакудхи Каччаяны). Наконец, джайнам принадлежала инициатива применения своих категориальных открытий в натурфилософии.

§ 11. Школы традиционного буддизма: общие принципы и деление

Буддийская община почти сразу после кончины ее основателя разделилась на «микроконфессии», в различной степени и по-разному институционализированные, опиравшиеся на разные текстовые предания. Современная буддология поступает совершенно правильно, называя их именно школами (сами буддисты обозначали эти «микроконфессии» терминами nikāya — «группа», реже — ācāriyavāda — «учение наставников»), а не «сектами» (что нередко имело место в классической буддологии). Как уже отмечалось, секты и ереси реально могут существовать только там, где есть Церковь в виде единой, сакрально санкционированной и канонически обеспеченной соборно-иерархической духовной институции, сознательное отклонение от догматического и канонического предания которой и позволяет констатировать наличие ереси или секты.

С организационной точки зрения буддизма помимо буддийских школ не было и нет, вне школ он составляет лишь абстракцию, относясь, как сказали бы сами буддисты-праджняптивадины, лишь к «номинальным сущностям». Однако сложнее согласиться с трактовкой этого факта как признака положительного равноправия, демократизма и духовной свободы буддийских школ, противопоставляемых по этим

[63] Аналогии между категориальными системами джайнов и вайшешиков очевидны и находили понимание у самих джайнов, создавших легенду о том, как джайном Рохагуптой (I в. н.э.) была основана вайшешика.

показателям «авторитаристскому» духу христианства: говорить о мягкости законов можно только в том случае, если есть сами законы, а о религиозной веротерпимости — только при наличии реальной ортодоксии. В буддизме же «ортодоксальными» были те школы, которые сами считали себя таковыми, и потому «ортодоксий» в нем было гораздо больше, чем в христианстве. С бóльшими основаниями, но также с оговорками можно рассуждать об «ортодоксии» в рамках отдельных буддийских «микроконфессий». В каждой из них различимы начальные слои и дальнейшие приращения, и, подобно буддизму в целом как сумме школ, каждая значительная школа может рассматриваться как множество подшкол, среди которых также различимы традиционалисты и реформаторы (первые и почитали себя «ортодоксами», вторые им противопоставляли, как то и положено делать любым реформаторам, глубинную аутентичность именно своего прочтения наследия школы, деформированного «внешними авторитетами»).

Подавляющее большинство ученых делят буддийскую традицию на три основные ветви — хинаяну, махаяну и ваджраяну, рассматриваемые и как ее последовательные исторические стадии (частично это деление восходит к самóй буддийской литературе), допуская при этом сразу несколько серьезных ошибок.

Во-первых, основные ключевые слова в этой классификации буддийских течений — «хинаяна» и «махаяна» — являются не научными, но чисто оценочными, а потому и тенденциозными. Первый термин, означающий «малая колесница» или «узкий путь», есть не более чем уничижительная оценка, данная буддистами, которые величали свой «широкий путь» «великой колесницей», другим буддистам, их конкурентам. Потому и употребление самих этих терминов буддологами-немахаянистами является общепринятым недоразумением, ибо обсуждаемые термины несут очевидную конфессиональную окраску. Если всерьез разбираться, чтó обычно ассоциируется с этими терминами, то следует говорить о буддийских школах, опиравшихся на особым образом организованные собрания канонических текстов или создававших эти тексты (вначале — в рамках Виная-питаки и Сутра-питаки, позднее также и Абхидхарма-питаки), и тех направлениях, которые примерно с I в. н.э. предлагали другие принципы организации авторитетных текстов, претендуя на иное прочтение и хранение начального буддийского наследия (хотя и имитировали некоторые формулы текстов «буддизма трех корзин»[64]). С этими различиями в самой текстопорождающей деятельности соотносилась и содержательная переоцен-

[64] Так, махаянские сутры начинаются со вступительной фразы текстов Сутра-питаки: «Так я слышал», назначение которой в том, чтобы создать впечатление личного свидетельства.

ка общего наследия (переосмысление понятий «архат», «бодхисаттва» и «будда», попытки ускорить «метод освобождения» через помощь адепту извне, иные методы апелляции к мирянам и т.д.). Поэтому более осторожным и в то же время правильным было бы среди указанных основных направлений буддизма различать **буддизм традиционный**, который можно было бы назвать и **буддизмом трех корзин**, и **нетрадиционный**, только из удобства оставив за последним условные обозначения «махаянский» и «ваджраянский» — условные потому, что коррелят в виде буддизма «хинаянского» отпадает однозначно.

Во-вторых, простой фактологической ошибкой является противопоставление друг другу хинаяны и махаяны в качестве буддизма раннего и позднего. Школы традиционного буддизма успешно развивались и множились не только до времени деятельности ключевой фигуры махаянистов — Нагарджуны (II–III вв. н.э.), но и после него. Канон же тхеравадинов (стхавиравадинов) — наибольших «традиционалистов среди традиционалистов» — дописывался и редактировался вплоть до III–IV вв. н.э., т.е. после создания «сутр нового типа». К последним мы относим сутры цикла Праджняпарамиты, а также, например, признанных девяти Дхарм — «весьма пространных сутр» (*махавайпулья-сутры*), объединяемых в непальской традиции. Главной из них почиталась «Саддхармапундарика-сутра» («Сутра лотоса благой дхармы»). Поэтому правильнее говорить не о том, что вся махаянская философия в абсолютном хронологическом смысле была более поздней, чем вся традиционная буддийская, но о том, что приоритеты в буддизме постепенно смещались в сторону махаяны.

1. Школы традиционного буддизма исследовались неравномерно и отчасти односторонне. Наиболее основательно изучены три самые влиятельные — тхеравада (стхавиравада), махасангхика и сарвастивада, их тексты сохранились значительно лучше, чем памятники остальных школ, и попали в орбиту изучения буддологов раньше, чем другие. Тем не менее укоренившаяся в первой половине XX в. точка зрения, догматизированная британской (школа К. и Т. Рис Дэвидсов) и германской (школа Ольденберга) буддологией, согласно которой аутентичную версию начального буддийского учения и предания представляет первая из названных школ, в то время как две другие суть результаты ее эволюции или деградации (в зависимости от личной позиции исследователя), не может и сейчас быть признанной совершенно ложной. Именно стхавиравада («учение старцев») обеспечивает нас несопоставимо более полными сведениями о раннем буддизме в сравнении с прочими школами и уже вследствие этого находится с ними в неравном положении. Кроме того, другие школы в своих «реформистских» тенденциях отталкивались от стхавиравады

как от некоторой данности. Нельзя не учитывать, что стхавиравада представляет буддизм не только **традиционный**, но и **традиционалистский**, занявший «охранительную» позицию по отношению к нововведениям других школ. Эти нововведения, однако, им самим учитывались и заставляли его также проявлять инициативу. Буддизм стхавиравады развивался одновременно с буддийскими «диссентерами», и потому дошедшие до нас тексты стхавиравадинов являются исторически многослойными памятниками. Начиная же с середины XX в. школы традиционного буддизма изучаются значительно более многосторонне, с привлечением большого круга источников.

В настоящее время признано, что общебуддийское предание о существовании «18 школ» буддизма является лишь нумерологической схемой: число «18» было для буддистов сакрализованным (буддийские источники сообщают также о 18 школах санкхьи, 18 школах вайшешики и т.д.)[65], а позднее эта же сакрализованная буддийская нумерология воспринимается и индуизмом (ср. 18 основных Пуран и т.д.). Тенденциозными оказываются и родословные школ, предложенные в списках некоторых из названных выше литературных источников (см. § 4; постоянными единицами этих списков школ были только махасангхика и сарвастивада): «материнской» школой по отношению к другим объявлялась та, к которой принадлежал сам автор соответствующего трактата или комментария, остальные — «дочерними». Поэтому эпиграфические материалы, надежно корректирующие литературные, позволяют вместе с ними лучше выяснить и временные координаты школ — их абсолютную (датировка) и относительную (родственные отношения) хронологию, — и пространственные в виде сведений об их начальном и дальнейшем распространении.

Начало истории школ традиционного буддизма восходит еще к первой рецитации (*сангити*, букв. «спевка») текстов после кончины Будды (рубеж V–IV вв. до н.э.), когда от общины, по причинам чисто дисциплинарного порядка, отделились первые «диссентеры» махишасаки. Второй этап начинается, вероятно, с первого большого буддийского собора (по буддийским преданиям — II собора), состоявшегося, вероятно, в самом конце IV в. до н.э. На нем произошло первое деление общины на «обновленцев»-махасангхиков и традиционалистов-стхавиравадинов. Остальные школы с «генеалогической» точки зрения можно рассматривать как дальнейшие деления стхавиравадинов и махасангхиков. Хронологию основных школ традиционного буддизма можно представить в виде следующей весьма приблизительной схемы:

---

[65] Схематичны и буддийские концепции происхождения 18 школ, например версия известнейшего тибетского историка буддизма Таранатхи (XVII в.), согласно которой они «выросли» из четырех начальных школ. См. [Таранатха, 1869, с. 55].

Время	*Школа*		
рубеж V–IV вв. до н.э.	**махишасака**		
конец IV в. до н.э.		**стхавиравада**	**махасангхика**
начало III в. до н.э.		ватсипутрия	гокулика
середина III в. до н.э.		сарвастивада	локоттаравада
2-я половина III в. до н.э.		кашьяпия	
конец III в. до н.э.	дхармагуптака		бахушрутия
начало II в. до н.э.		хаймавата	чайтика
середина II в. до н.э.		самматия	андхака
II–I вв. до н.э.		бхадраяния дхармоттария саннагарика	
I–II вв. н.э.		саутрантика (дарштантика)	

Расцвет традиционных буддийских «микроконфессий» приходится на кушанскую эпоху, от которой дошли эпиграфические сведения о 28 школах, хотя реально их было более 30[66]. Два основных их направления — стхавиравада и сарвастивада — продолжали свою жизнь за пределами Индии: начало буддийской прозелитической деятельности в соседних с Индией регионах приходится на III в. до н.э. — правление Ашоки, который организовал миссию на Ланке и одновременно на северо-востоке, на так называемых греко-индийских территориях.

География буддийских школ позволяет различать среди них межрегиональные и региональные. Первые распространили свое влияние на несколько индийских и сопредельных государственных образований. Таковыми были наиболее заметные школы стхавиравада, махасангхика и сарвастивада, а отчасти также дхармагуптака, махишасака, самматия, бахушрутия, кашьяпия. Вторые — к ним относятся ватсипутрия, локоттаравада, школы группы андхака, раджагирика, сиддхартхика, хаймавата, дхармоттария, бхадараяния, саннагарика, махопадешака — смогли распространить свою миссию на отдельные районы. В некоторых случаях само название школы (хотя одна и та же школа могла иметь несколько «имен») указывает на ее географическое положение: таковы школы хаймавата («гималайская»), группа андхака («адхрская» — юго-восточная Индия), возможно, раджагирика («раджагрих-

[66] Наиболее полные исследования школ традиционного буддизма представлены в монографиях [Баро, 1955; Датт, 1977; Датт, 1980]. С новейшим обзором результатов исследования генеалогии буддийских школ знакомит [EIPh, т. VIII, с. 20–28] (в ряде случаев автор настоящей работы расходится с выкладками, представленными в указанном издании).

ская» — относящаяся к столице великого северо-восточного государственного образования Магадхи — Раджагрихе) и т.д. Чаще, однако, география школ предоставляет большие возможности для дискуссий.

2. Школы традиционного буддизма развивались как параллельные, взаимовлияющие и конкурирующие монашеские общины, обеспечившие развитие буддизма от уровня странствующей общины до стабильных монастырских «микроконфессий». Статус каждой школы определялся уровнем охватываемой ею структуры монастырей (позже выполнявших также просветительские и филантропические функции), влиянием на мирян, признанием со стороны наиболее состоятельных слоев общества (знать, чиновничество, купцы, ремесленники) и мерой поддержки со стороны верховной власти. Исследования эпиграфических источников позволили выяснить различия в этих отношениях на севере и юге Индии в эпоху расцвета рассматриваемых школ[67].

Так, на севере в период правления Кушан «микроконфессиональные» буддийские монастырские общины экономически постоянно зависели от царского (иногда и частного) спонсорства, от «натуральных» пожертвований со стороны двора и в случае потери поддержки приходили в упадок. Подобная форма зависимости позволяла царской власти контролировать и внутреннюю жизнь монастырей, ради чего был создан институт специальных чиновников, назначавшихся для ведéния монастырских дел и осуществления связи «микроконфессии» с внешним миром. Первенства достигли монастыри школ сарвастивады и махасангхики, поддерживавшие самые тесные связи со светской властью. На юге, в государстве Сатаваханов, светская власть, напротив, жаловала монастырям в вечное пользование земельные наделы, которые обеспечивали их экономическую независимость, и позволила им превратиться в крупных земельных собственников (помимо прочего монастырские земли были освобождены от налогов). Здесь даже был учрежден специальный институт чиновников, осуществлявший посредничество в финансовых отношениях между «микроконфессиями» и их мирскими последователями.

Разумеется, экономическая самостоятельность означала отход от требований начального буддизма к монашеству. Среди монастырей, поощрявшихся Сатаваханами, выделялись монастыри махасангхиков и бхадраяниев; в правление Сатаваханов наивысшего расцвета достигли монастыри школ группы андхаков, составившие своеобразный буддийский культовый центр в Южной Индии. При заметных различиях в уровне благосостояния и независимости монастырских «микроконфессий» все они одинаково заботились о поддержании сво-

[67] См. об этом [Альбаум, 1974; Фурцева, 1988].

его статуса, влияния, стремились обеспечить расположение верховной власти. В связи с этим, как было уже отмечено (см. выше, § 4), очень важную роль играли публичные диспуты (часто организовывались при дворах или под покровительством вельмож). Победители могли «лоббировать» свою школу, правомерно рассчитывая на признание и поддержку двора и общества.

Буддийские «микроконфессии» придавали неодинаковое значение каждой из трех составляющих «трех корзин» текстов — дисциплинарным правилам (Виная), наставлениям-проповедям (Сутра), теоретическим трактатам (Абхидхарма) — и соответственно не в одинаковой мере соглашались признавать эти «три корзины» словом самого Будды. В некоторых случаях указанные приоритеты можно соотнести со степенью развитости школ. Так, махасангхика и сарвастивада, располагавшие к началу новой эры всеми «тремя корзинами», сосредоточили внимание на разработке теоретической части — Абхидхармы (сарвастивадины так и называли себя — «абхидхармики»), тогда как андхаки в то время находились на стадии освоения уставных правил Винаи и отдельных компонентов Сутры. Аналогичный процесс наблюдаем и в истории бахушрутии, которая также «добирала» в Абхидхарме. Несколько ранее ответвления ватсипутрии — бхадраяния и дхармоттария — целенаправленно расширяли Абхидхарма-питаку «материнской» школы. Своеобразной «контрреформацией» на этом фоне видится отказ ранней саутрантики (она же — дарштантика) — последней по времени возникновения значительной школы традиционного буддизма — признавать авторитетность Абхидхарма-питаки и приверженность ее представителей Сутра-питаке (отсюда и само ее именование — «школа признающих [только] Сутру»).

Этот демарш представляется тем более удивительным, что дарштантика разрабатывала преимущественно именно абхидхармическую проблематику, и по конкретным вопросам она системно разошлась со своей «материнской» школой, сарвастивадой (одно из объяснений этого феномена видится в том, что сарвастивадины могли считать Абхидхарму сферой приложения профессионального философствования, как области «слишком человеческого» разума, отказываясь видеть здесь слово Будды). Известны были и прецеденты расширения «трех корзин». К примеру, дхармагуптаки добавили к ним «корзину бодхисаттвы» и «корзину магических формул», тем самым закрепив свою специализацию в оккультизме.

3. Несмотря на разницу в приоритетах, практически все значительные школы традиционного буддизма участвовали в разработке общих философских вопросов, а также теории «освобождения» и ряда других буддийских «догм».

Проблемы, обсуждавшиеся этими школами, составили своеобразный обособленный дискуссионный клуб «буддизма трех корзин» (эти проблемы становились наиболее важными после решения вопросов «уставных», дисциплинарных, которые стали причинами первых расколов в буддийской общине). Их можно разделить на **религиозно-сотернологические** и **собственно философские**. Расхождения касались практически всех пунктов учения, за исключением трех «догматов» буддизма, восходящих, без сомнения, к основателю учения, — признания универсальности страдания (*духкха*), преходящести всего сущего (*аниться*) и отсутствия Я (*анатма*).

К дискуссионным проблемам религиозно-сотериологического характера можно отнести в первую очередь вопрос о совершенстве самого́ «совершенного» (*архат*)[68]: обладает ли он той степенью бесстрастия, которая позволяет считать его идеалом каждого адепта? Другая проблема, активно обсуждавшаяся, — не может ли архат потерять свой «освободительный капитал» и лишиться его накануне достижения нирваны. Здесь следует видеть и частный случай более общей проблемы: возможно ли человеку лишиться накопленных результатов своих прежних действий или нет? Более радикально мыслившие и уже близкие к основным установкам махаяны махасангхики задавались и таким вопросом: обязательно ли для достижения статуса архата принимать монашеские обеты?

Другие разногласия касались качества прохождения «пути к освобождению»: постигаются ли четыре «благородные истины» о страдании постепенно или одновременно, в мгновенном «пробуждении» сознания? Происходит ли избавление от «загрязнений» аффектов постепенно или опять-таки мгновенно, хотя и после длительной подготовительной работы? Существенным было расхождение в вопросе о том, на какие средства следует делать основную ставку в достиже-

---

[68] *Архат* (пали arahant, санскр. arhat — «достойный») — в традиционном буддизме высшая ступень, которой может достичь последователь Будды, принявший монашеские обеты. Архат способен в этой жизни обрести нирвану. С этой целью он изучает дисциплинарные правила и приступает к четырехчастному нравственному «тренингу» (*шила*): 1) отказ от причинения вреда (*ахимса*) всем живым существам — непосредственно и даже опосредованно — и культивирование сострадания к ним (*каруна*); 2) избежание присвоения чужого имущества; 3) верность обету целомудрия, что предполагало воздержание не только от совокупления, но и освобождение от плотских желаний; 4) правдивость — избежание любой лжи и отсутствие лукавства. За нравственным тренингом следуют упражнения в контроле над чувствами, в постоянном внимании к себе и в культивировании «сорадования» живым существам (*майтри*). После этого можно уже приступать к уединенному созерцанию, затем к ступеням медитации (четыре дхьяны) и, наконец, к обретению сверхспособностей (типа ви́дения прежних собственных и чужих реинкарнаций) и совершенства всеведения [Дигханикая, 1890–1911, т. I, с. 63–85].

нии высшей цели: на этико-поведенческий тренинг или на психотехнику. Разделил буддийские школы и вопрос о стяжании «освободительной заслуги» (*пунья*): наращивается ли она при пожертвованиях общине или целесообразны лишь пожертвования самому Будде? Данный вопрос приобретал особую актуальность в связи с другим — о принадлежности Будды к общине или его «трансцендентности» по отношению к ней.

Удивительным образом буддистам была небезразлична проблема возможности культивирования аскетической дисциплины полового воздержания (*брахмачарья*) и среди богов — некоторые допускали эту возможность, другие отрицали (видимо, под впечатлением многочисленных адюльтерных приключений Индры и многих других обитателей «индийского олимпа»). Буддисты полемизировали и по вопросу о границах возможностей последователей небуддийских общин достичь некоторых «сверхспособностей»: школы большей «экуменической» направленности допускали такую возможность, «фундаменталисты» отрицали. Реальной проблемой здесь была более общая: считать ли буддизм единственной истинной религией или допустить возможность по крайней мере «частичного освобождения» и в рамках других?

Последний из затронутых пунктов находился на пересечении «сотериологии» с «буддологией»[69] — трактовкой бытийного статуса самого основателя буддизма. Если некоторые, более традиционалистские направления видели в нем лишь совершенного в мудрости и нравственности учителя, то «реформаторы» пытались в той или иной мере его обожествить, отстаивая его «надмировой» (*локоттара*) статус. Иные зашли настолько далеко, что стали считать исторического Шакьямуни лишь функциональной, частично иллюзорной проекцией Космического Будды. Традиционалисты опровергали их и довольно едко высмеивали, но будущее в буддизме осталось за теми, кто начал обожествлять Будду: их трактовка уже фактически ничем не отличалась от махаянской[70].

Собственно философская проблематика буддийских школ представляла собой в расширенном виде теоретическую разработку основ философии буддизма, которые изначально формировались в проповеди

---

[69] Термин «буддология», созданный по аналогии с «христологией», принят в зарубежной, особенно англоязычной, индологии для обозначения учения о Будде у самих буддистов.

[70] Эта позиция в европейской буддологии уже давно называется докетической. Здесь подразумеваются параллели с докетизмом в гностической христологии — учением, согласно которому Иисус Христос не был собственно Богочеловеком, поскольку его тело и, следовательно, воплощение были призрачными (функциональными).

самого основателя религии. Будучи не только искусным полемистом-диалектиком, но и весьма тонким аналитиком, Будда различал проблемы, не допускающие и не требующие однозначного решения, и те, которые и допускают его и требуют. К первым он относил все «метафизические» вопросы, интересовавшие практически всех философствовавших в шраманскую эпоху, «кодифицированые» паривраджаками: о вечности и бесконечности вселенной, о существовании другого мира, о существовании «нерожденных» существ, о посмертной судьбе «совершенного» и т.д. (см. **§ 1, 3, 6**). Будда полагал, что они некорректно сформулированы (например, вопрос, *куда* уходит совершенный после смерти, так же неправильно поставлен, как и вопрос о том, *куда* уходит огонь после иссякновения топлива)[71] и что попытки их решения бесполезны и даже вредны для понимания человеком его реальной «пограничной ситуации» перед лицом страданий и смерти, для его самосовершенствования и достижения конечного «успокоения».

К проблемам второго рода он относил те, которые соответствуют перечисленным экзистенциальным задачам, и их он подытожил, суммировав эти решения в знаменитом учении о четырех благородных истинах — о страдании, его причине, возможности его прекращения и пути реализации этой возможности.

Учение об универсальности страдания — оно отождествляется не только с преобладающим для каждого существа эмоциональным состоянием, но и с его существованием и даже с самими составляющими любой психофизической организации (*скандхи* — «группы» телесности, ощущений, представлений, интенций и сознания) — нашло непосредственное развитие в формуле взаимозависимого происхождения состояний существования этой организации (*пратитья-самутпада*). К Будде восходят и два других основоположения буддийской религии и философии — учения о всепреходящести сущего и об отсутствии Я (*анатма*). Именно вера в Я и является, по его мнению, непреложным условием страдания. Все три основоположения уточняют друг друга и составляют нерасторжимое «триединство», будучи подобны трем углам равностороннего треугольника. Эта аксиоматика всей буддийской мысли, переданная Буддой на современном ему языке его ученикам, и определила основной формат дальнейших философских изысканий традиционных буддийских школ[72].

---

[71] Таков был конечный исход знаменитого диалога Будды с паривраджаком Ваччхаготтой, который решил проэкзаменовать основателя буддизма по всему «проблемному куррикулуму», кодифицированному «пилигримами» [Маджджхима-никая, 1948–1951, т. I, с. 484–487].

[72] Подробнее о биографии Будды по палийским источникам, о Будде как философе и об основных оценках его философской деятельности в буддологической историографии см. [Шохин, 1997, с. 153–188].

Онтологические проблемы касались прежде всего **теории дхарм** (самый экономный вариант которой составляло учение о пяти скандхах — см. выше), и к ним относились разногласия в связи со списками дхарм — в первую очередь, какие из них следует считать «необусловленными» (абсолютными), сколько из них целесообразно посчитать таковыми («минималисты» признавали «необусловленной» только нирвану, другие считали возможным и нужным этот список расширить, притом некоторые — значительно). Еще одно разногласие, разделившее школы классического буддизма, было связано с вопросом, следует ли считать реально существующими только дхармы настоящего времени или наряду с ними также прошедшего и будущего. Существовала и компромиссная позиция: прошлое реально в той мере, в какой еще не закончилось его «вызревание» в настоящем. Отдельные школы, настроенные оппозиционно, обсуждали и возможность трактовки всех эмпирических вещей в качестве лишь «продуктов» слововыражения (*праджняпти*) и тем самым в определенной мере допускали возможность стратификаций реальности (тема, специально разрабатывавшаяся впоследствии в философских школах махаяны). Не было единства среди школ традиционного буддизма и в том, в каком смысле дхармы и их конфигурации следует признавать мгновенными — в буквальном или онтологическом (высказывалось даже мнение, что они вечны, мгновенны же их конфигурации).

Основная проблема в той области философского дискурса, которую, пользуясь современным языком, можно назвать **онтологией индивида**, была связана с возможностью и соответственно невозможностью допустить существование наряду с пятью агрегатами дхарм (*скандхи*) также квазиперсоны (*пудгала*). Она была призвана онтологически отличаться от перманентного Атмана брахманистов, но в то же время обеспечивать континуальность опыта как в течение одной жизни психофизической организации (замещавшей в буддийской онтологии индивида), так и при ее трансмиграции (*сансара*). Хотя сторонники данной концепции неизменно оставались в меньшинстве, ибо в них видели (и не без основания) своего рода «пятую колонну» брахманистов в буддийской среде, она очень основательно обсуждалась всеми ее оппонентами. Предметом дискуссий была также ментальная структура психофизической организации — соотношение непроявленных и проявленных состояний аффектов.

В обсуждении действия **закона кармы** буддийские школы разделились на те, которые допускали существование некой «непроявленной» материи (*авиджняпти*), обеспечивавшей сам субстрат трансмиграции, и те, которые считали данное допущение излишним. Равным образом расходились они и в во взглядах на наличие некоего проме-

жуточного состояния (*антарабхава*) между завершением существования дхармической серии *А* (смерть одной психофизической организации) и началом серии *В* (рождение другой). Не было единомыслия и в оценке соотношения материи (*рупа*) и механизма «вызревания» плодов (*випака*) совершённых действий. Некоторые школы считали материю (как то и соответствует здравому смыслу) этически совершенно нейтральной, другие же допускали, что она может быть благой или неблагой, участвуя — через посредство человеческого тела — в добрых и дурных делах.

К проблемам **космологии** относилась в первую очередь трактовка характеристик трех уровней вселенной, признававшихся буддистами, — чувственного мира (*кама-дхату*), мира цветоформ (*рупа-дхату*) и мира отсутствия цветоформ (*арупа-дхату*). При этом различные школы по-разному оценивали действие в этих мирах кармического механизма и аффектов и соответственно возможностей преодоления последних. Отчасти к тому же кругу проблем, правда с мифологической окраской, можно отнести классификации «региональных миров», совокупность которых и образует динамическое мироздание. Одни школы предлагали ограничиться признанием только пяти «царств» — богов, людей, животных, претов (духи умерших, которые, по буддийским представлениям, постоянно страдают от голода) и обитателей адов, тогда как другие добавляли к ним «царство» основных противников богов — демонов-асуров.

§ 12. Махишасака и дхармагуптака

Махишасака (санскр. mahīśāsaka — букв. «наставление земли» или «управление землей») — едва ли не древнейшая из буддийских школ. По преданию, она восходит еще к монаху Пуране, который обитал на Южной горе близ Раджагрихи — столицы Магадхи. Известно, что сразу после «спевки» текстов, последовавшей за кончиной Будды, на так называемом I буддийском соборе в Раджагрихе[73] он вступил в дебаты с Махакассапой, ответственным за хранение дисциплинарного предания раннебуддийской общины, и внес новые правила в дисциплинарный корпус Виная-питаки, которые, однако, не были приняты большинством сангхи. Наиболее авторитетной частью «трех корзин»

[73] В связи с буддийскими соборами мы употребляем уточнения неопределенной модальности не потому, что сомневаемся в их существовании, но вследствие того, что буддисты и буддологи, как правило, далеки от единомыслия в том, какие порядковые номера им приписывать.

последователи Пураны считали, однако, Сутра-питаку. Сакральным цветом махишасаки считался голубой[74]. Своего расцвета школа достигла позже — к самому концу рассматриваемого периода, к эпохе правления южноиндийских династий Сатаваханов и Икшваков (II в. н.э.). Монастыри махишасаков также были обнаружены в южных городах — в Майсоре и Нагарджунаконде.

1. Как и другие школы традиционного буддизма, махишасака активно участвовала в межбуддийских дискуссиях по духовно-практическим и собственно философским проблемам. Начало этих дискуссий восходит к расколу в рамках самой школы: «ортодоксальные» махишасаки решительно разошлись с теми «реформаторами», которые по-своему решали проблему источников «великого плода» (*махапхала*), считая, что Будда не причастен к монашеской общине, но «возвышается» над ней, а потому результативными следует признавать только дары, приносимые самому Будде (см. § **11**).

«Схизматики» стали основателями новой школы — дхармагуптака (о ней см. далее). Махишасаки продолжали настаивать на том, что Будда также принадлежит к общине, является ее составляющей (хотя и особого статуса), а потому дары общине являются кармически результативными (ср. Катхаваттху XVII.9–11)[75]. Очевидно, что эта дискуссия имела отнюдь не только теоретическую значимость: задача махишасаков состояла в том, чтобы стимулировать благотворительность мирян в пользу монашеской общины, и в рассуждениях оппонентов они усмотрели серьезную угрозу для своего материального положения. Наряду со стхавиравадинами они отстаивали, вопреки различным «обновленцам», идею невозможности деградации архата. Далее, по убеждению буддологов, «Катхаваттху» свидетельствует о том, что именно махишасаки, наряду с андхаками и сарвастивадинами, были теми, кто различал два уровня в нирване (II.11) — уровень «нейтрализации» флюктуаций сознания через рефлексию (*пратисанкхьяниродха*) и уровень устранения каких-либо остатков самой рефлексии (*апратисанкхьяниродха*). Различение этих стадий очень напоминает дифференциацию двух стадий конечного сосредоточения в «Йога-сутрах»[76]. Хотя текст самих «Йога-сутр» уступает по древности «Катхаваттху», нет сомнения, что именно буддисты заимствовали

---

[74] Каждая из школ традиционного буддизма выбирала свой символический цвет, в том числе и для обособления от других школ.

[75] Деление текста на книги (обозначенные римскими цифрами) и разделы было введено в переводе Ш.Д. Аунга и К. Рис Дэвиде; они, в свою очередь, опирались на разбивку текста в издании [Катхаваттху, 1894–1897].

[76] В «Йога-сутрах» различается прекращение деятельности сознания (*ниродха*) с размышлением и без размышления (I.17–18).

основные парадигмы теории психотехники у древних брахманистских йогинов, а не наоборот.

В одном пункте махишасака, правда, солидаризировалась с «раскольнической» дхармагуптакой, полагая, что даже сравнительно скромные «сверхспособности» (*абхиджня*), например телепатические, никак не доступны небуддистам (см. **§ 11**), в противовес более «либеральным» школам — в данном случае сарвастиваде и ватсипутрии, допускавшим отдельные оккультные достижения и за пределами буддизма. Но уже в другом пункте — относительно возможности полового воздержания у богов (*брахмачарья*) — махишасаки разошлись с дхармагуптаками, а также с сарвастивадинами и стхавиравадинами, отрицая вместе с саммáтиями такую возможность.

Среди собственно философских интересов махишасаков можно выделить важнейшую в рамках буддийской онтологии проблему существования дхарм: вначале, как считал крупный французский индолог Ж. Фильоза, они отвергли доктрину сарвастивадинов, согласно которой дхармы прошедшего и будущего времени существуют наряду с дхармами настоящего времени, но впоследствии приняли ее[77]. Согласно «Махавибхаше», махишасака, как и большинство буддийских школ, участвовала в дискуссиях на предмет соотношения дхарм чувственного, «оформленного» и бесформенного миров, пытаясь занять здесь определенную компромиссную позицию (I.1.1.3)[78]. Как сарвастивадины и самматии, махишасаки полагали, что даже материя может быть благой и неблагой в зависимости от того, какие поступки совершаются через посредничество человеческого тела, и в этом они составляли оппозицию стхавиравадинам, выступавшим против антропоморфизации неживого вещества.

Вместе с большинством школ традиционного буддизма махишасаки отвергали концепцию сарвастивадинов, согласно которой механизм сансары может быть лучше объяснен, если предположить между смертью существа *A* и рождением «кармически наследующего ему» существа *B* некоторое промежуточное состояние, своеобразный «трансфер» кармических семян в новую почву (*антарабхава*). Вместе со стхавиравадинами и их оппонентами махасангхиками махишасаки отстаивали взгляд, согласно которому реальное постижение-ви́дение (*абхисамая*) четырех благородных истин о страдании наступает (если наступает вообще) мгновенно. Здесь они противостояли андхакам, сарвастивадинам и самматиям, считавшим, что это может произойти только постепенно (см. **§ 11**). Вместе с махасангхиками и андхаками

---

[77] См.: Рену, Фильоза, 1953, с. 557.

[78] Здесь и далее следуем делению текста «Махавибхаши» по изданию [EIPh, т. VII, с. 512–568].

они настаивали на необходимости четкого разграничения «нейтрализованных» тенденций сознания (*анушая*) и «активных» страстей (*парьявастхана*) — в противоположность многим другим школам, не видевшим между ними существенного различия. Как и махасангхики, махишасаки считали, что страстные желания (*рага*) иногда сопровождают функционирование пяти чувств, а иногда — нет, и в этом противостояли сарвастивадинам, убежденным, что деятельность чувств всегда обусловливается страстями.

2. Отколовшаяся от махишасаки школа *дхармагуптаков* (санскр. dharmaguptaka — «последователи Дхармагупты» или «защищающие дхарму») заслуживает специального внимания. Данный раскол, происшедший, вероятно, в самом конце III в. до н.э., был вызван причинами «прагматического» характера и восходил скорее всего к конкретному конфликту в жизни общины, обсуждение которого переросло предполагаемые рамки. Как мы уже выяснили, вопреки основной группе махишасаков, считавшей, что Будда принадлежит к монашеской общине, а потому дары общине также приносят заслугу (*пунья*), раскольники настаивали на том, что Будда «трансцендентен» общине, а потому реальную заслугу дает только дар Будде, тогда как дар общине для дальнейшего духовного роста донатора бесполезен. Основателем новой школы стал монах Дхармагупта. Он и его ученики провозгласили высшим авторитетом одного из ближайших учеников Будды — Маудгальяяну (Моггаллану). Родиной дхармагуптаков считается северо-западная Индия. Расцвет школы приходился на кушанский период индийской истории, т.е. на I–III вв. н.э.; ее монастыри возводились тогда не только на северо-западе и в Афганистане, но и в Центральной Азии.

Достоверно известно, что школе принадлежал канон текстов, включавший Виная-питаку, Дхарма-питаку (тематически соответствовала Сутта-питаке Палийского канона тхеравадинов — наиболее известна, в частности, Диргха-агама, соответствовавшая Дигха-никае), а также Дхарани-питаку («Корзина магических формул»), Бодхисаттва-питаку и Шарипутра-абхидхарма-питаку.

Конкретные пункты расхождения дхармагуптаков с другими буддийскими школами по собственно философским вопросам и соответственно их конкретные доктрины восстанавливаются по «Махавибхаше». Так, с саутрантиками-дарштантиками дхармагуптаки солидаризировались, считая «сверхсилы» (*бала*) отдельным дхармическим началом — вопреки стхавиравадинам и сарвастивадинам, негативно относившимся, в оккамовском духе, к «умножению сущностей без необходимости» (ср. Махавибхаша I.4.2). Указанная позиция представляет немалый философский интерес, так как свидетельствует о том, что ряд буддийских школ считал возможным дифференцировать,

казалось бы, чисто «атомарную» природу дхармичности, различая, наряду с табличными дхармами[79], также дхармические образования вторичного порядка. Зато не только с так называемыми вибхаджьявадинами[80], но также с махасангхиками и стхавиравадинами они солидаризировались, отвергая допускаемое сарвастивадинами, ватсипутриями и некоторыми другими школами «промежуточное состояние» (*антарабхава*) в перевоплощении (между смертью существа *A* и рождением существа *B*), а с махасангхиками отдельно — в допущении субтильной материи (*авиджняптирупа*) наряду с основными группами скандх. Далее, дхармагуптаки предлагали считать, что рождение, пребывание и умирание дхарм являются обусловленными (*самскрита*), но сама преходящесть всего сущего — безусловной (I.6.1). Эта онтологизация преходящего характера вещей фактически расширяла складывавшуюся табличную классификацию дхарм: стхавиравадины и ватсипутрии считали необусловленной лишь такую дхарму, как нирвана, а другие школы добавляли к ней только пространство.

3. От махишасаков философских текстов до нас не дошло. Но этого нельзя сказать о дхармагуптаках. Названная выше Шарипутра-абхидхарма-питака, выполнявшая функцию Абхидхармы дхармагуптаков,

---

[79] Речь идет об устойчивых списках дхарм — ноуменальных, множественных, динамичных, далее неделимых носителях тех элементов, на которые, согласно буддийской онтологии, разлагается тот поток существования, который в «профаническом», с точки зрения буддистов, опыте воспринимается в виде индивидов и вещей. По одиой из классификаций текстов Палийского канона, дхармы делятся на обусловленные действием кармических сил и не обусловленные им: первые обладают признаками возникновения, уничтожения и инобытия, тогда как вторые определяются как нирвана (см. [Ангуттара-никая, 1885–1900, т. I, с. 152; Самъютта-никая, 1884–1898, т. IV, с. 359]). В канонических палийских текстах обнаруживаются и три классических деления дхарм на скандхи (палн — *кхандха*), аятаны и дхату (см. [Дигха-никая, 1890–1911, т. II, с. 301–303; Самъютта-никая, 1884–1898, т. II, с. 140; т. III, с. 59–61]), которые разрабатывались позднейшими абхидхармистами. Специальное внимание калькуляции дхарм (которая, возможно, связана родственными отношениями с перечнями элементов опыта в древней санкхье) уделяли сарвастивадины. Впоследствии оии сформировали таблицу из 75 дхарм (72 обусловленные — разновидности 5 скандх — и 3 необусловленные) и характеризовали их как «носителей собственной сущности». См. [Васубандху, 1998, с. 193–197]. Однако исчислениями дхарм занимались и все остальные значительные школы буддизма.

[80] *Вибхаджьявадинов* (от санскр. vibhājyavāda — «учение о различении») мы именуем «так называемыми» потому, что это не собственное название школы, но характеристика определенных учений, которая в разных текстах (прежде всего в «Махавибхаше») применялась, как мы убедимся ниже, к разным школам. Поэтому можно говорить лишь о том, что «учение о различении» в большей мере целесообразно связывать со стхавиравадинами, чем с сарвастивадинами или махасангхиками. Мнение, согласно которому вибхаджьявада представляла собой ядро древних школ буддизма (тхеравады, кашьяпии, махишасаки) — его отстаивали А. Баро [Баро, 1987, с. 445–446] и Ш. Йошимото [EIPh, т. VII, с. 317], — следует признать чисто умозрительным.

дошла до нас по крайней мере частично под названием «Шарипутра-абхидхарма-шастра» (текст сохранился в китайском переводе[81]). Памятник, состоящий из четырех разделов, действительно представляет собой классический текст абхидхармического жанра, так как посвящен классификациям дхарм и, судя по названию первого своего раздела, вполне мог быть задуман и в качестве учебника.

Раздел 1 — «С вопросами» (название предполагает катехизисную форму изложения материала) — состоит из десяти глав. Первая посвящена шести чувствам (включая ум-манас) вместе с их объектными сферами в соответствии с делением дхарм на 12 *аятан*, вторая — исчислению тех же способностей познания и их сфер с добавлением соответствующих «познаний» и составляет деление дхарм на 18 *дхату*, третья — выявлению подвидов пяти скандх, четвертая — основному буддийскому учению — четырем благородным истинам о страдании. В дальнейших главах этого раздела рассматриваются 22 человеческие способности, 7 условий достижения просветления (внимательность, изучение дхармы, энергичность, умиротворенность, радость, сосредоточенность, безразличие), 3 «дурных корня», обусловливающих сансарное существование (вожделение, неприязнь, заблуждение), 3 «благих корня», составляющих противоположности предыдущим, 4 материальных элемента (земля, вода, огонь, ветер), определения преданного мирянина (который в каком-то смысле отождествляется с самим Буддой Шакьямуни).

Разделы 2, 3 и 4 — «Без вопросов», «Соединенное и включенное», «Источники», — как представляется, служили дополнениями к основному ядру текста и посвящены отдельным первостепенно важным для всех школ традиционного буддизма вопросам, как то: классификации дхарм, проблема кармы, псевдоперсоны-пудгалы (концепция ватсипутриев и самматиев, подвергавшаяся критике всеми остальными буддийскими школами), природа сознания, а также схема зависимого происхождения состояний существования психосоматической организации (*пратитьясамутпада*), природа внимания, обретение сверхсил, ступени медитативных трансов и многие другие, включая проблему сакральных объектов (ту самую, что, возможно, и вызвала отпадение дхармагуптаков от махишасаков).

---

[81] По мнению японского буддолога Ш. Йошимото, это едва ли не самый древний абхидхармический памятник в истории буддизма, время составления которого еще предшествовало его делению на школы. Один из аргументов в пользу этого предположения — некоторые совпадения с сарвастивадинской «Пракаранападой» и с тхеравадинской «Вибхангой» ([EIPh, т. VII, с. 317]; об этих трактатах см. подробнее в § 19). Однако тематические параллели должны быть у всех абхидхармических текстов уже вследствие их жанрового единства, и потому этот аргумент сильным считать нельзя.

Учебный формат текста дхармагуптаков вряд ли противоречил полемическим и собственно философско-исследовательским задачам его составителей, это можно предположить по поводу большинства абхидхармических текстов и других буддийских школ.

§ 13. Махасангхика и ее ответвления

Если раскол махишасаков положил начало образованию школ в буддийской общине, то вторая схизма, о которой сейчас пойдет речь, определила принципиально важные тенденции эволюции буддийского мировоззрения и в целом буддизма как религии. Обособление *махасангхики* (санскр. mahāsāṅghika — «большая община») произошло в результате размежевания позиций ее «отцов-основателей» с буддийскими «старцами» на большом (II) буддийском соборе. Определение его датировки и соответственно времени обособления махасангхики зависит от датировки нирваны Будды, от которой этот собор, по тхеравадинской традиции, отделяет столетие. Если принять устоявшуюся датировку кончины основателя буддизма, опирающуюся прежде всего на данные ланкийских хроник, то II буддийский собор придется отнести к 380-м годам до н.э. Если же от нее отказаться в пользу более современной и, как представляется, более обоснованной (ок. 400 г. до н.э.; ее отстаивает прежде всего гейдельбергская школа буддологии, см. § 3) — то не ранее чем к 300 г. до н.э. Некоторые ученые допускают и то, что в действительности было два «смежных» собора, на первом из которых, созванном в Вайшали близ Паталипутры, решались чисто дисциплинарные вопросы, спровоцированные появлением группы местных «диссидентствовавших» монахов, а на втором (созванном в самой Паталипутре) — «сотериологические»[82]; в таком случае мы имеем дело с двумя хронологически весьма близкими этапами обособления махасангхиков от буддийских традиционалистов.

1. Основной пункт, по которому прошел раскол, был связан с тем, что на соборе в Паталипутре лидер значительной части буддийских монахов Махадэва, происходивший из Матхуры (Северная Индия), выдвинул несколько «тезисов», содержавших сомнение в незыблемом духовном статусе архата как образцового монаха, который наращива-

[82] К их числу принадлежал и Ж. Фильоза, считавший, что за собором в Вайшали (100 лет спустя после кончины Будды), мотивированным расколом среди местных монахов (их «нейтрализовал» традиционалист Яшас), последовал малый собор в Паталипутре (при Калашоке). Последний был вызван знаменитым демаршем Махадэвы, который выступил против статуса архата. Этот малый собор следует отличать от большого собора, проходившего там же при Ашоке. См. [Рену, Фильоза, 1953, с. 496–498]. О 5 «тезисах» Махадэвы против статуса архата см. специальную публикацию [Наттьер, Пребиш, 1977].

ет «совершенство» и неустанными трудами в предшествовавших жизнях, особенно в последней, «вырабатывает» свою нирвану и служит образцом для всех прочих членов общины. Именно на таком статусе архата безоговорочно настаивали буддийские традиционалисты-стхавиравадины. Махадэва же со своими последователями озвучил следующие предположения: архат 1) может быть подвержен ночным истечениям (действию похоти или демонических сил), 2) не обладает полнотой знания, поскольку нуждается в постоянных инструкциях, 3) не преодолел еще сомнений, 4) получает основную информацию о духовной жизни скорее от других лиц, чем через собственный духовный опыт, 5) может нарушать правила медитации неуместными возгласами[83]. С этим демаршем нельзя не соотнести и протест части буддийских монахов против ригоризма ранней общины: по сведениям стхавиравадинов, в Вайшали «обновленцы» потребовали ослабления некоторых прежних строгостей, связанных в первую очередь с запретом на принятие денежных пожертвований. Само обозначение последователей Махадэвы в качестве «большой общины» свидетельствует об их значительном успехе. Причина этого успеха вполне прозрачна: дезавуируя чисто монашеский идеал архата и требуя определенной «секуляризации» буддийской дхармы в целом, они лоббировали позиции тех многочисленных мирян, которых не устраивала трактовка буддийской общины лишь как монашеской (отсюда, вероятно, и само название «большая община» — община, помимо монахов включающая и мирян). Принижая архата, они одновременно возвышали статус будд и бодхисаттв до уровня «надмировых» существ. Традиционалисты-стхавиравадины характеризуют Махадэву как злодея, погубившего собственных родителей и еще нескольких «святых», но не следует забывать, что эти сведения исходили от его противников.

По данным археологии, махасангхика начала располагать собственными монастырями-вихарами не позднее I в. до н.э. В кушанскую эпоху махасангхики активно конкурировали в Северной Индии с сарвастивадинами, и это соперничество надежно документируется данными эпиграфики (в Матхуре, Вардаке и т.д.), свидетельствующими не только о строительстве ими монастырей-вихар, но и о воздвижении статуй бодхисаттв. Еще более популярны они были на Декане и в Южной Индии в течение всего правления Сатаваханов (II в. до н.э. — II в. н.э.), что документируется надписями из Карли, Насика, Амаравати, Нагарджунаконды, Дхарникоты.

Из дошедших до нас текстов, таких, которые можно приписать самим махасангхикам, не много. Их канон включал пять основных раз-

[83] Критика этих «пунктов» со стороны стхавиравадинов-тхеравадинов изложена в «Катхаваттху» (II.1–5).

делов-«корзин» (вместо трех «корзин» стхавиравадинов): Виная-питака, Сутра-питака, Абхидхарма-питака, Самъютта-питака (т.е. то, что в Палийском каноне включалось во вторую «корзину») и Дхарма-питака. Помимо больших «корзин» махасангхики располагали и «изолированными» текстами, о чем, к примеру, свидетельствует нахождение у них фрагментов устава монахов — «Пратимокша-сутры». Своими сакральными символами махасангхики считали желтый цвет и морскую раковину. Значительная мифологизация образа Будды в этих текстах никоим образом не была данью литературе: махасангхики пошли на решительный пересмотр «буддологии» традиционалистов, настаивая на сверхъестественной природе основателя учения, его изначальном всезнании, всемогуществе и уже с детства дарованных способностях совершать бесчисленные сенсационные чудеса.

Конкретные религиозно-«сотериологические» учения махасангхиков восстанавливаются преимущественно из сочинений оппонировавших им буддийских школ — текстов стхавиравадинов-тхеравадинов и сарвастивадинов (так, в палийском «Катхаваттху» все сомнения последователей Махадэвы относительно совершенства архата подвергаются тщательному опровержению). Тем не менее большинство махасангхиков были солидарны со стхавиравадинами, а также с древними саутрантиками, о чем свидетельствует их отказ принять доктрину ватсипутриев, самматиев, сарвастивадинов и пурвашайлов (см. ниже), казалось бы логично следующую из предыдущего тезиса о неполном совершенстве архата. Согласно этой доктрине, архат может также постепенно деградировать после «просветления» и потерять нирвану. Обожествляя Будду, они настаивали на том (вполне в духе современного им ближневосточного гностического докетизма), что его человеческое тело было не совсем человеческим — оно было лишено всех человеческих несовершенств, которые буддисты считали «нечистотами» (I.8.6, V.3). Они также утверждали, вопреки «ортодоксам»-стхавиравадинам, что множество будд живут и действуют в четырех частях мироздания (XXI.6).

В сарвастивадинской «Махавибхаше» приводятся и собственно философские доктрины махасангхиков, наряду с позициями множества других буддийских школ. Так, можно предположить, что они в противоположность ряду других школ минимизировали различия между тремя мирами буддийской «метафизической космологии» — миром чувственным, миром форм и миром не-форм (I.1.1.3). Далее, они более энергично, чем другие школы, отстаивали авторефлективность сознания — способность познавательных актов отражать наряду с внешними объектами также самих себя, что позволяло им уподоблять сознание светильнику (I.2.1). Махасангхики допускали и возможность одновременного возникновения двух познаний (типа осознания звука

5 — 11250

и осязания) у одного и того же индивидуального потока сознания, что было неприемлемым для других буддийских школ (I.2.3). Они выделяли также помимо основных групп скандх (не забудем, что речь идет об основной схеме классификации дхарм) особую, субтильную, невидимую и непроявленную материю (*авиджняптирупа*), призванную, вероятно, обеспечить «пространство» для действия закона кармы. Со стхавиравадинами и дхармагуптаками махасангхики солидаризировались, отвергая допускаемое сарвастивадинами, самматиями и пурвашайлами «промежуточное состояние» между смертью одного существа и рождением другого (*антарабхава*). Махасангхики, далее, вместе со всеми андхаками (см. ниже), а также махишасаками настаивали на возможности строгого разграничения скрытых «страстных» диспозиций менталитета (*анушая*) и активных проявлений аффектов (*парьявастхана*) и в этом противостояли стхавиравадинам и сарвастивадинам, считавшими и скрытые расположения сознания страстями. Махасангхики, наряду с ватсипутриями, самматиями и махишасаками, полагали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей — в противовес стхавиравадинам и сарвастивадинам, считавшим, что с мыслью сопряжены даже латентные тенденции сознания.

Для буддийской «практической философии» представлял интерес и вопрос об аффектированности обычного опыта. В противоположность сарвастивадинам, убежденным, что все пять способов чувственного восприятия вещей всегда связаны с аффектами, махасангхики, как и махишасаки, утверждали, что чувственные восприятия временами связаны и временами не связаны с ними. Косвенная информация позволяла некоторым буддологам предположить, что махасангхики считали ложной любую вербализацию и даже концептуализацию реальности, а также отрицали реальность различия между сансарой и нирваной.

Махасангхика начала довольно рано разветвляться, породив целое семейство школ.

Локоттаравада (санскр. lokottaravāda — «учение о том, что́ за пределами мира»), образовавшаяся в III в. до н.э., в правление Канишки (I–II вв.), «осела» в Бамиане (Афганистан). Там, вероятнее всего по его инициативе, были воздвигнуты грандиозные статуи Будды (недавно они были уничтожены фанатиками-талибами).

Локоттаравадины довели до логического предела важнейшие тенденции мировоззрения махасангхиков. Они противопоставляли вещам эмпирическим (*лаукика*), которые обусловлены действиями и заблуждениями познания (*випарьяя*) и потому их нельзя считать собственно реальными, вещи сверхэмпирические, «надмировые» (*локоттара*), существующие в подлинно реальном смысле. К последним относятся не только будды и бодхисаттвы, но также дхарма и нирвана. Будды суть своего рода субстанции, внеположенные всему земному, наде-

ленные всезнанием, бесконечные (*ананта*) даже в своих телесных измерениях (появление исполинских статуй в Бамиане было отнюдь не случайно), бессмертные, погруженные в вечное состояние глубочайшего сосредоточения (*самадхи*). На са́мом деле будды ничего не произносят, но иллюзия их речи оказывает активнейшее воздействие на живые существа. Бодхисаттвы призваны рождаться в лучших семьях (как сам Будда Шакьямуни), но из сострадания к живым существам они не брезгуют и низкими рождениями.

Экавьявахарика (санскр. ekavyavahārika — «те, чья практика [дает результаты] в одно [мгновение]») считалась едва ли не идентичной локоттараваде, но на деле речь идет о разных школах. По свидетельствам Таранатхи и других источников, данная школа просуществовала, вероятно, с III в. до н.э. по IV в. н.э. (местонахождение неизвестно). Судя по названию, школа уделяла важное внимание стратегии быстрого достижения «экстазиса» средствами интенсивной психотехники. Ее последователи считали сансару, нирвану и дхармы лишенными собственной природы и потому тождественными.

Гокулика (санскр. gokulika — «из рода быка», или от палийских слов kukkuṭa и kukkula — «пепел») обособилась, вероятно, к концу III в. до н.э. и просуществовала в общей сложности не менее тысячелетия. Единственный известный центр школы ко II в. н.э. располагался в Джамалпуре, близ Матхуры — родины махасангхиков (см. выше). Основное положение ее учения формулировалось как «сансара — лишь пепел» (отсюда и еще одно именование — *куккулакатха*, или «рассуждение о горячем пепле»). В отличие от махасангхиков гокулики полагали авторитетной лишь Абхидхарма-питаку, считая, что изучение Сутра-питаки препятствует достижению высшей цели. Гокулики отказывались от проповеди и тем самым от миссионерской деятельности и вели уединенный, аскетический и созерцательный образ жизни.

Многое из сказанного позволяет согласиться с теми буддологами, которые подчеркивают очень значительные параллели между учениями махасангхики и буддизмом махаяны. Достаточно указать хотя бы на такую «сотериологическую» лексику в текстах махасангхиков, как «сознание, охваченное великим состраданием» (Махавасту I.136) и «великое сострадание» (*махакаруна*) в качестве восьмой ступени бодхисаттвы (I.105.13–14; ср. иерархизацию уровней восхождения того, кто следует путем бодхисаттвы, в махаянской «Дашабхумика-сутре»). Другие первостепенные сходства — дезавуирование индивидуалистического монашеского идеала, явная направленность в сторону «обмирщения» буддизма, значительный культ бодхисаттв и фактическое обожествление Будды. Нельзя, однако, сомневаться и в том, что уже на ранней стадии развития махасангхики гокулика испытала

и встречное воздействие со стороны ранней махаяны, которая активно «пропитывала» собой не одно направление традиционного буддизма. В пользу этих контактов свидетельствует и география буддизма кушанско-сатаваханской эпохи: гокулика и махаяна распространялись одновременно на юге, притом практически в одних и тех же регионах.

Махасангхика дала начало и другим «гроздьям» родственных школ, среди которых выделяются две группы.

2. Первая группа получила название *чайтика* (санскр. caitika — «[поселившиеся на горе] со ступой»), образовалась она около II в. до н.э. в результате раскола уже в самой махасангхике. По преданиям, расколоучителем был монах — снова по имени Махадэва. Проникнув в общину, он объявил себя «посвященным», провозгласил законным вступление в общину без наставника. Этот своеобразный буддийский вариант «беспоповщины» вызвал резкую реакцию не только среди старых оппонентов махасангхики — традиционалистов-стхавиравадинов, но и в ней самой, и Махадэва был изгнан из общины. Удалившись со своими последователями в горы, он основал новый «толк». Форпостом школ чайтики были районы Южной Индии и Декана, и чайтика в целом не вышла за рамки группы региональных направлений среди буддийских школ.

Чайтики почитали преимущественно Виная-питаку — тексты дисциплинарных, уставных правил — и провозгласили культ ступы (буддийский реликварий и культовое сооружение, в котором он хранится), обожествляли Будду и бодхисаттв (допуская, вопреки мнению ряда буддийских школ, и возможность его предварительных «низких рождений»), создали целое учение о дарах, согласно которому заслуга (*пунья*) вследствие совершения дара не только сохраняется для дарителя, но и может быть передана его родственникам, любым близким ему людям, да и вообще всем живым существам. Очевидно, что здесь теория была весьма полезна для практики: стимулы для пожертвований монашеской общине значительно усиливались.

Раскол вследствие харизматических претензий своих инициаторов никогда не может остановиться и приводит к дальнейшему дроблению школ. Последователи Махадэвы, базировавшиеся преимущественно в Андхре (Юго-Восточная Индия), уже очень скоро разделились по причине незначительных расхождений по дисциплинарным проблемам на две основные школы — *пурвашайла* (pūrvaśaila — «школа восточной горы») и *апарашайла* (aparaśaila — «школа западной горы»). Расцвет апарашайлы приходится на время правления в Южной Индии династий Сатаваханов и Икшваков, когда были созданы центры школы в Амаравати, Гханташале, Аллури, Канхери, Нагарджунаконде. Пурвашайла базировалась только в Амаравати и Нагарджуна-

конде. Обе школы вследствие общего происхождения получили обозначение *андхаки* (название обусловлено тем, что эти группы школ происходили из Андхры).

И пурвашайла и апарашайла близко сходились с позицией чайтиков в вопросе о составе канона и из «трех корзин» чтили лишь дисциплинарное собрание текстов Виная-питаки. Помимо этого они провозглашали культ не только ступы, но и дерева бодхи (под которым, согласно буддийским преданиям, Будда достиг «просветления»). Пурвашайла, кроме того, солидаризировалась с доктриной сарвастивады, согласно которой процесс перевоплощения опосредуется некоторым промежуточным состоянием между воплощением *А* и воплощением *В* (*антарабхава*), и составляла, таким образом, вместе с ватсипутрией, самматией и поздней махишасакой (см. **§ 12**) оппозицию тхераваде и другим направлениям махасангхики, это нововведение отвергшим.

Судя по данным «Катхаваттху», другое значительное доктринальное положение пурвашайлов, имевшее философское значение, состояло в том, что они считали силу, аккумулирующую поток дхарм в индивидуальную психосоматическую организацию (*прапти*), одной из необусловленных (абсолютных) дхарм (XIV.4). К группе андхаки принадлежали также школы раджагария и сиддхартхика.

Андхаки утверждали, что физический мир создается кармой отдельных существ (VIII.7, XVII.3), чем вызвали энергичнейшую критику со стороны традиционалистов-стхавиравадинов. Далее, андхаки, солидарно с самматиями, сарвастивадинами и бхадраяниками, полагали, что «загрязнения» страстей могут быть устранены лишь постепенно, и в этом они снова противостояли стхавиравадинам, убежденным в том, что страсти могут быть уничтожены мгновенно, в момент озарения (I.4). Другое их убеждение — здесь андхаки были солидарны с махишасаками и сарвастивадинами — состояло в том, что можно различать два уровня самой нирваны, а именно прекращение флюктуаций сознания посредством рефлексии и без оной (II.11). Еще один тезис андхаков, также отвергавшийся стхавиравадинами, гласил, что познание, достигаемое через ви́дение, осуществимо и без соответствующего внешнего объекта (IX.5).

К числу общих положений школ андхаки можно отнести и учение о том, что Будда является «сверхъестественным» во всех своих проявлениях — вплоть до экскрементов. Приводимое в тхеравадинской «Катхаваттху» мнение, согласно которому Будда послал на землю свой фантом для проповеди учения, на самом деле оставаясь на небе *тушита* (XVIII.1–2), правомерно сопоставляется буддологами со взглядом андхаков, по которому условная речь Будды также была сверхъестественной (II.10). Архат же, в противоположность Будде,

есть самый обычный человек со всей своей нечистотой и слабостями — мнение, соответствующее общим установкам всех направлений махасангхики. Снижается и статус предварительных ступеней, ведущих к достижению архатства: так, первая из них — ступень «вступившего в поток» (*шротапанна*) — означает, согласно андхакам, свободу от ложных взглядов и сомнений, но никоим образом не обладание совершенствами веры, энергии, мужества, способностью погружения в «конечное сосредоточение» и мудростью-*праджней* (у «вступившего в поток» присутствуют, по мнению андхаков, лишь зачатки этих достоинств). В отличие от бахушрутиев, андхаки уделяли большое внимание психотехнике как средству реализации высшей цели. Подобно сарвастивадинам и самматиям, они считали, что устранение аффектов, «загрязняющих» сознание, происходит постепенно, а не мгновенно, сразу после правильной «реализации» четырех истин буддизма, как на том настаивали стхавиравадины.

В школах чайтики-андхаки, как и в махасангхике в целом (см. выше), правомерно видеть одно из направлений традиционного буддизма, создававшего условия для позднейшего преобладания махаяны[84]: обожествление будд и бодхисаттв, а также возможность передачи своей «заслуги» другим, разрабатывавшаяся не только из указанных прагматических соображений, убедительно свидетельствуют об этом. В отдельных своих положениях школы андхаков приближаются и к конкретным философским направлениям махаяны, например к концепции йогачаров *ниралмбанаджняна* (познание без «опоры»), согласно которой сознание может функционировать и без внешних объектов.

3. Школа *бахушрутия* (санскр. bahuśrutīya — «школа эрудитов») возникла в середине III в. до н.э. в результате раскола школы гокулика, т.е. практически сразу после обособления последней (см. выше). Основателем ее считается архат Яджнявалкья, который в духе «демократизма» махасангхиков призывал своих адептов донести истину буддийского учения до всех буддистов — как монахов, так и мирян (по легендам, он погрузился в медитацию еще во времена Будды, пребывал в ней два столетия, а затем вышел из нее и подверг критике трактовку «трех корзин» у основных махасангхиков). Канон текстов бахушрутиев, как и тхеравадинов, состоял только из основных компонентов «трех корзин» (Трипитаки) — Виная-питаки, Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки. Основным регионом школы считается нижнее

---

[84] Как уже отмечалось, мы считаем неправомерным называть махаяну поздней, в сравнении с традиционными буддийскими школами, стадией буддизма, но никак не оспариваем тот факт, что она постепенно стала преобладающей по своему влиянию.

течение реки Кришна (Южная Индия), другими регионами ее влияния были Андхра (Юго-Восточная Индия) и Пешавар (совр. Пакистан). Бахушрутия развернула весьма активную миссионерскую деятельность: с I по IV в. н.э. ее монастырские общины распространялись по всему Индостану — от крайнего севера до крайнего юга, их центры существовали в Таксиле, Пешаваре, Тахти-Бахлоле, Нагарджунаконде. Некоторые индологи (например, Э. Джонстон) относили к этой школе и великого поэта Ашвагхошу[85] (многие из его коллег это предположение, однако, оспаривали).

Среди религиозных проблем, решением которых занимались бахушрутии, была и проблема даров: хотя Будда и считался онтологически внеположенным буддийской общине-сангхе, дары, по мнению представителей школы, следует приносить и ему и ей. Таким образом, здесь они пытались занять срединную позицию между воззрениями махишасаков, считавших Будду одной из составляющих общины, которой на этом основании следует приносить пожертвования, и дхармагуптаков, подчеркивавших его непричастность к общине и потому настаивавших на бесполезности пожертвований (см. **§ 12**).

Основное нововведение бахушрутиев в буддийскую философскую доктрину, вызвавшее протест со стороны традиционалистов-стхавиравадинов, — это провозглашение «трансцендентности» (*локоттара*) самих ее ключевых пунктов: «страдательности» (*духкха*) всего сущего, его преходящести (*анитья*) и бессубстанциальности (*анатма*), а также двух понятий, постепенно возводившихся буддистами до статуса Абсолюта — *нирваны* и *шуньяты* («пустотность»). В определенном смысле они признавали надмирность и самой буддийской общины. Остальное в буддийском учении бахушрутии считали лишь «земным» (*лаукика*). Бахушрутии ставили вопрос о двух уровнях истины познания вещей — конвенциональном и абсолютном. Эта стратификация истины применялась бахушрутиями и к трактовке самой проповеди Будды, в которой позднее они различали относительную истину (*самвритисатья*) и «благородную истину» (*арьясатья*). Указанные черты учения, прежде всего «демократичность», а также онтологизация основных «предельных» понятий (нирваны и шуньяты), свидетельствуют о том, что и бахушрутии представляют собой образец, без сомнения, переходной формы буддийского мировоззрения на пути от традиционной модели к махаянской.

Праджняптивада (санскр. prajñāptivāda — «учение о том, что [все вещи суть лишь] названия») — философское направление в школе бахушрутиев, специально разрабатывавшее стратификацию истины.

---

[85] См.: Ашвагхоша, 1936, с. XXIV–XLIV.

В учении Будды некоторые предметы суть лишь простые названия (*праджняпти*), другие принадлежат к истинам относительным (*самврити-сатья*), третьи — к сфере абсолютной истины (*парамартха-сатья*), четвертые являются следствием определенных причин (*хетупхала*). Бахушрутии, однако, не остановились на стратификации истины, но сделали и дальнейший логический ход, предприняв иерархизацию самой реальности вещей. Так, обычные эмпирические вещи, по их рассуждению, обладают только частичной реальностью, будучи в конечном счете лишь следствием употребления обыденного языка, тогда как страдание-духкха обладает реальностью абсолютной (*парамартха*). Люди только кажутся субъектами своих действий, тогда как на деле все осуществляется самими действиями, которые, каким-то образом аккумулируясь, обеспечивают «вызревание» своих результатов (*випака*) в виде форм и обстоятельств существования индивидов. Сансара и нирвана также не более чем словесные выражения[86]. В своей «практической философии» бахушрутии отстаивали тезис, согласно которому путь, ведущий к устранению страданий (четвертая «благородная истина»), не может осуществляться посредством психотехники (как полагало множество буддийских школ), но соответствует прежде всего нравственному тренингу, будучи путем накопления «заслуги» (*пунья*).

Очевидно, что и здесь мы имеем дело с начальной разработкой приоритетных концепций основных школ махаяны — и мадхьямики (тема пустотности эмпирических вещей, стратификация уровней истины), и виджнянавады (различение номинальной и «существенной» реальности). Судить о степени оформления деятельности философских школ в рамках описанных «микроконфессий» представляется затруднительным, ибо мы мало знаем об их текстах и соответственно о жанровой природе этих текстов.

§ 14. «Еретики»-пудгалавадины

Все школы, подробно охарактеризованные выше, составляли «микроконфессии», обособившиеся от «учения старцев». Те же учения, которые формально остались в границах буддийского традиционализма, с мировоззренческой точки зрения парадоксальным образом могут считаться наиболее «ревизионистскими». Речь идет о группах, поставивших под вопрос основной «догмат» буддизма, составляющий его сущностное отличие от всех других направлений индийской мыс-

[86] См.: Конзе, 1986, с. 38.

ли, — само отрицание Я (*антамавада*). Все остальные буддийские школы, и сами стхавиравадины в первую очередь, при всех своих расхождениях по другим вопросам, были солидарны в том, что их «ревизионизм» с буддизмом несовместим по существу, он практически означает отход от учения Будды и соответственно является принципиальной уступкой небуддистам. Тем удивительнее, что группы, о которых пойдет речь, оказались вполне конкурентоспособными и пережили многие другие буддийские школы.

1. Исходной, начальной среди этих буддийских «еретиков» считалась школа *ватсипутриев* (пали vajjiputtaka, санскр. vātsīputrīya — «школа потомков Ватсы» или «школа [страны] Ватса»[87]), сформировавшаяся в начале III в. до н.э. и достигшая значительного влияния уже к III буддийскому собору при Ашоке. Свою родословную школа вела от Шарипутры — одного из знаменитых учеников Будды, знатока дисциплинарных правил. Канон ватсипутриев, как и тхеравадинов, состоял из трех частей (Трипитака). Основным регионом распространения ватсипутрии считалось государство Аванти (Центральная Индия).

О степени популярности ватсипутрии свидетельствует тот факт, что уже на указанном соборе буддийская «ортодоксия» во главе с Тиссой Моггалипуттой решительно выступила против основной доктрины именно этой школы — против учения о псевдоперсоне (*пудгала*), присутствующей наряду с «обычными» дхармами среди составляющих индивида. Данное трансмигрирующее начало, признаваемое ватсипутриями помимо скандх, из которых складывается «призрачный индивид», было призвано принять на себя функцию нити, связывающей эти «динамические слои» дхарм, и объяснить действие кармического воздаяния. Все остальные буддийские школы выступили против этой инновации, видя в ней, и не без основания, определенный компромисс с брахманистской концепцией Атмана. Показательно, что древний палийский абхидхармический текст «Катхаваттху» (ядро которого, как мы знаем, восходит как раз ко времени III буддийского собора) открывается дискуссией о пудгале. «Ортодокс»-стхавиравадин приписывает оппоненту-«еретику» (ватсипутрии здесь прямо не названы, но они бесспорно подразумеваются) рассуждение, из которого следует, что существование квазиперсоны-пудгалы тот считает реальным и бесспорным фактом и в то же время отказывается признать, что она постигается таким же способом, как любой другой реальный и бесспорный факт (I.1.1). Далее, стхавиравадин пытается выяснить

[87] Ватса (Вамса) — одна из 16 «великих стран» Северной Индии, упоминаемая в палийских текстах и располагавшаяся к юго-западу от Кошалы и к северо-западу от Каши (совр. Варанаси). Столицей ее был город Каушамби, располагавшийся на берегу Ганги.

у ватсипутрия, является ли пудгала столь же партикулярным, сепаратным образованием, как и любой другой дхармический слой, входящий в скандхи, и ватсипутрий затрудняется дать положительный ответ. Тогда стхавиравадин принуждает его признать, что пудгала идентична скандхам как таковым, но оппонент уклоняется и от этого. Наконец, стхавиравадин вынуждает его определить онтологический статус пудгалы: считает ли он ее обусловленной или необусловленной, вре́менной или вечной, имеющей внешние проявления или не имеющей их? Когда же он отрицает все логические возможности и в данном случае, стхавиравадин констатирует неадекватность его позиции в целом.

Та же компромиссная позиция выявляется и при выяснении соотношения пудгалы и самого́ перевоплощения: ватсипутрий утверждает, что пудгала трансмигрирует из одного телесного состояния в другое, но не согласен признать, что родившееся существо 1) идентично умершему, 2) отлично от него, 3) и то и другое, 4) ни то ни другое (I.1.2). Аналогичным образом он готов признать, что пудгала присутствует в каждый момент времени, отрицая, что пудгала в каждый из моментов претерпевает изменения. Ватсипутрий оказывается в затруднительном положении и когда ему задают вопрос, идентичны ли деятель и тот, кто «вкушает» плоды действия (I.1.6).

С ватсипутриями вели войну не только стхавиравадины, но и все остальные значительные школы традиционного буддизма, прежде всего сарвастивадины, выявлявшие несочетаемость учения о квазиперсоне с основоположениями буддизма (Виджнянакая II.1). Основная аргументация сарвастивадинов состояла в том, что ватсипутрии не способны определить, относится ли пудгала к переменным, т.е. мгновенным, или, напротив, к перманентным, вечным факторам существования.

Разумеется, противники ватсипутриев были более последовательны, чем они. Ватсипутрии остановились на полпути от радикального буддийского имперсонализма к «реабилитации» брахманистского индивидуального духовного начала (скорее даже души-дживы, чем Атмана), осознавая не только несообразность последовательного отрицания Я при условии признания кармы, сансары и «освобождения» в буддизме, но и пытаясь, вероятно, облегчить способ обращения в буддизм тех, кто ориентировался на более традиционную картину мира и индивида. Реконструируя их позицию, вполне можно представить себе, что они, под натиском критики со стороны большинства, могли признать существование псевдоперсоны-пудгалы на уровне эмпирической истины (*самврити-сатья*) и существование одних только «сцеплений» дхарм, скандх на уровне истины конечной (*парамартха-сатья*). В любом случае, однако, демарш ватсипутриев доказывает, что при всем давлении буддийского «перводогмата» об отсутствии Я

естественная потребность человека в осознании своей личностной идентичности и в рамках буддийского мировоззрения все же осталась не до конца устраненной.

Расхождение со всеми прочими буддийскими школами в главном не препятствовало ватсипутриям солидаризоваться со многими из них в других вопросах. Так, в вопросах религиозно-«сотериологических» ватсипутрии считали возможной деградацию «совершенного»-архата и даже потерю им нирваны, составляя, таким образом, оппозицию стхавиравадинам и большинству махасангхиков (см. выше, **§ 13**) и солидаризируясь с близкими им самматиями и далекими от них сарвастивадинами, а также с некоторыми махасангхиками (ср. Катхаваттху I.2). Постижение четырех благородных истин о страдании (*абхисамая*) происходит, согласно ватсипутриям, и в этом они сближались с сарвастивадинами, постепенно (стхавиравадины считали, что мгновенно). Аскеты небуддийских общин (*тиртхики*) также могут, согласно ватсипутриям, достигать некоторых «сверхспособностей»: в этом вопросе их «экуменические» воззрения были близки сарвастивадинским и, напротив, расходились с более «фундаменталистскими» воззрениями махишасаков и дхармагуптаков.

В вопросах собственно философских они вместе со стхавиравадинами утверждали, что есть только одна необусловленная дхарма — нирвана, тогда как другие школы признавали в этом качестве также пространство-акашу, путь к освобождению, а иногда еще и другие начала. С сарвастивадинами, своими решительными оппонентами, ватсипутрии солидаризировались в признании промежуточного состояния между смертью индивида *A* и рождением *B* (*антарабхава*), которое было отвергнуто многими буддийскими школами. Признавали ватсипутрии помимо пудгалы также и некоторые другие «дхармические силы». Относительно популярного у буддистов предмета дискуссий — о соотношении активных страстей (*парьявастхана*) и соответствующих им непроявленных тенденций сознания (*анушая*) ватсипутрии вместе с махасангхиками считали — в оппозиции многим школам, — что только первые связаны с мыслью-намерением. В сарвастивадинской «Махавибхаше» им приписывается своеобразная точка зрения на зрительный орган: он без соучастия ума сам фиксирует свои объекты (I.2.6).

2. По мнению авторитетнейшено исследователя буддийских школ А. Баро, ответвления ватсипутрии появились в результате обособления дхармоттарии, бхадраянии, саннагарики и самматии около I в. н.э., но эта датировка обоснована им не была[88].

---

[88] См.: Баро, 1987, с. 446.

Дхармоттария (санскр. dharmottarīya), название которой происходит от имени ее основателя Дхармоттары, возникла, вероятно, не позднее середины II в. до н.э. и расширила Абхидхарма-питаку ватсипутриев путем добавления новых текстов. По свидетельствам, школа существовала в районе современного Мумбаи, а также в Карли, Сопаре и Джуннаре во II в. н.э. Дхармоттарии занимались преимущественно религиозными проблемами — достижением архатства и путями, ведущими к нирване. Они полагали, что «падение» архата все же возможно и что «блаженное» состояние достигается средствами психотехники.

Одновременно с дхармоттарией образовалась *бхадраяния* (санскр. bhadrayanīya), которая еще более основательно расширила Абхидхарма-питаку ватсипутриев. Расцвет ее также приходится на II в. н.э.; наибольшей популярностью она пользовалась в Насике, Канхери и в районе современного Мумбаи — здесь были основаны монастыри, получавшие регулярную поддержку от Сатаваханов.

Саннагарика (санскр. saṇṇāgarika — «[школа] шести городов»), или *сандагирия* («[школа] горы Санда»), возникла приблизительно одновременно с названными выше школами. Она также расширила Абхидхарма-питаку ватсипутриев. Ее последователи различали шесть классов архатов, лишь шестой, низший класс среди них может постепенно утратить результаты своих достижений.

Отношения между ватсипутрией и самматией для буддологов никогда не были прозрачными, некоторые из них полагают, что ватсипутрия сама отделилась от самматии, но преобладающим является противоположное мнение: *самматия* (санскрт. sammatīya — «[школа] живущих в согласии») возникла скорее всего в середине II в. до н.э. в результате раскола ватсипутрии[89]. Самматии придерживались строго аскетического образа жизни, их эмблемой был цветок арековой пальмы, а своим главой они провозгласили шудру Упали, которому приписывалось составление дисциплинарного раздела канонических текстов — Виная-питаки. Теоретические основоположения школы получили отражение в их главном тексте «Ашраяпраджняпти-шастре», более знакомом буддологии как «Самматияникая-шастра» («Наука о совокупности [положений] самматиев»). Он, однако, дошел до нас в китайском переводе (помимо него самматиям принадлежал небольшой текст по дисциплинарным правилам). Источниками по их учениям служат тексты и других буддийских школ. Регионами влияния самматии в Северной Индии ко II в. н.э. были, как показывают эпи-

[89] Это признается и в новейшем обзоре по генеалогии буддийских школ [EIPh, т. VIII, с. 24]. Согласно автокомментарию к «Абхидхармакоше» Васубандху, слово *самматия* было лишь другим названием ватсипутрии. См. [Фильоза, 1953, с. 559].

графические источники, города Матхура и Сарнатх — одно из главных священных мест буддизма (близ современного Варанаси).

3. Самматии довели до последовательного завершения доктрину материнской школы о псевдоперсоне, вследствие чего их и называли «пудгалавадины» («придерживающиеся учения о пудгале»). Концепция пудгалы, призванная обеспечить относительно перманентным субъектам процесс перевоплощения, должна была объяснить, каким образом и совершать действие, и «вкушать» его плоды мог один и тот же индивид, трансмигрирующий из одной телесной оболочки в другую[90]. При этом они занимали двойственную позицию в связи с онтологическим соотношением пудгалы и пяти скандх — дхармических агрегатов, на которые, согласно общебуддийскому взгляду, без остатка делилась любая психофизическая организация: пудгала и не отличается от них, и в то же время не отождествляется с ними. Это учение о квазиперсоне, с одной стороны, избавляло их от тех несуразностей при трактовке кармы и сансары, на которые постоянно указывали их оппоненты (никакое существо не может «вкушать» плодов своего прежнего существования потому, что *его* существования, исходя из буддийской «философии потока», в прошлом не было), с другой — весьма сближало их с позициями брахманистов и джайнов. Второе обстоятельство делало самматиев (как и ватсипутриев) постоянной мишенью для обстрела со стороны всех прочих буддийских школ, хорошо использовавших указанную двойственность их позиции по соотношению пудгалы и скандх. Во многих пунктах они, однако, солидаризировались с другими буддийскими школами.

В единодушии не только с ватсипутриями, но и со стхавиравадинами самматии считали единственной необусловленной дхармой одну только нирвану, исключая из этого «списка» пространство, признаваемое таковым другими школами. Наряду с ватсипутриями, пурвашайлами и поздними махишасаками они разделяли мнение сарвастивадинов, согласно которому перевоплощение предполагает некоторое промежуточное состояние (*антарабхава*), обеспечивающее «трансфер» кармических результатов предшествующих действий из одного во-

---

[90] То, что потребность буддистов в континуальном субъекте опыта была естественна, подчеркивал и Ф.И. Щербатской, считавший буддийскую анатмаваду очень большим достижением философской мысли. По словам Щербатского, «понятие души, хотя и официально отвергалось — буддисты продолжали отстаивать „без-душность“, — все же упорно вторгалось в пределы буддийской философии и стремилось в том или ином виде занять свое место в самом сердце буддизма» [Щербатской, 1932, с. 113]. В качестве махаянских вариантов «квазиперсоны» он называет такие понятия, как *сарваджня-биджа* («семя Всезнающего»), *татхагата-гарбха* («зародыш Будды»), *татхагата-дхату* («элемент Будды»), а также знаменитую виджнянавадинскую *алая-виджняну* («аккумулированное сознание»).

площения в другое (стхавиравадины и представители некоторых других школ с ними не соглашались). Вместе с ватсипутриями, андхаками и махасангхиками они допускали помимо дхарм также некоторые «сверхсилы» (типа «обретения», *прапти*), которые ответственны за «закабаление» либо «освобождение» индивида.

В согласии с ватсипутриями, махасангхиками и махишасаками они считали лишь развившиеся уже страсти софункционирующими мысли (*читтасампраюкта*) — в противоположность стхавиравадинам и сарвастивадинам, полагавшим, что с мыслью взаимодействуют даже тенденции аффектов, из которых вырастают страсти. Вместе с махишасаками и сарвастивадинами они полагали — в оппозиции стхавиравадинам, — что материя также может быть благой и неблагой — в соответствии с теми действиями, которые осуществляет наделенный материальным телом человек. Наконец, они принимали участие и в дискуссии «сотериологического» (религиозно-практического) характера, утверждая (вместе с ватсипутриями, некоторыми махасангхиками и сарвастивадинами), что архат может потерять свое «просветление», должное обеспечить ему достижение нирваны (ср. Катхаваттху I.2). Другой пункт расхождения самматиев с буддийскими традиционалистами состоял в том, что, по их представлениям, конечное разрушение аффектов сознания должно осуществляться поэтапно, а не мгновенно — здесь их единомышленниками были сарвастивадины, андхаки и бхадраянии (I.4). Источники не позволяют нам судить о структуре школьной деятельности рассмотренных «ветвей» пудгалавадинов, однако очевидно: чтобы просуществовать несколько веков, они должны были располагать какими-то пособиями, содержавшими аргументацию в поддержку их основного тезиса — о целесообразности допущения псевдоперсоны.

§ 15. Сарвастивада и ее представители

Если пудгалавадины оставались на протяжении всего своего существования диссидентами среди буддистов, вынужденными, как мы видели, постоянно обосновывать свою лояльность учению Будды, то представители другой школы, оформившейся в рамках все той же стхавиравады, стали едва ли не наиболее авторитетными мыслителями в истории буддизма. Речь идет о *сарвастиваде* (пали sabbatthivāda, санскр. sarvāstivāda — «учение о том, что все есть») — творчески наиболее богатой «микроконфессии» традиционного буддизма, выдвинувшей значительных философов, память о которых сохранилась и в санскритских, и в китайских, и в тибетских источниках.

1. Возникновение сарвастивады может быть датировано серединой III в. до н.э., т.е. произошло это незадолго до предполагаемого III буддийского собора в Паталипутре. Первоначальным центром распространения школы следует считать, вероятно, город Паталипутру — культурную столицу Северо-Восточной Индии, а затем Матхуру; в период же правления Ашоки она почти монополизировала северо-запад Индии, где основным ее опорным пунктом стал Кашмир. Именно кашмирские сарвастивадины стали именоваться *абхидхармиками*, что указывает на то значение, которое они придавали собственно философскому измерению буддийской традиции. Представители важнейшего течения сарвастивады назывались *бахирдешаки* («иноземные учители», их называли также *пашчатии* — «живущие к западу [от Кашмира]»), поскольку они учили в индо-греческом культурном центре Гандхаре, откуда доктрина распространилась и за пределы Индии — в Бактрию и Среднюю Азию. В середине II в. н.э. сарвастивадины добились всестороннего покровительства знаменитого Канишки — «второго Ашоки», в правление которого был предположительно созван собор в Кашмире с целью редактирования их текстов. Тогда и был создан самый авторитетный среди них — свободный комментарий к абхидхармическому трактату «Джнянапрастхана» под названием «Абхидхарма-махавибхаша», который, как мы знаем, стал своего рода энциклопедией учений всего традиционного буддизма с точки зрения сарвастивадинов (см.выше, **§ 5**). С тех пор кашмирские и гандхарские учители и философы, опиравшиеся на положения этого трактата, стали именовать себя *вайбхашики* (от санскр. vaibhāṣika — «[школа] тех, кто следует Комментарию»).

Сарвастивадинская Трипитака, от которой, за исключением абхидхармических текстов, сохранившихся в китайском переводе, остались лишь фрагменты на санскрите (речь, вероятнее всего, идет о санскритизации первоначальной пракритской версии), практически воспроизводила те же тематические компоненты, что и Палийский канон тхеравадинов. Основное различие состояло, видимо, в том, что если последние считают основной содержательной составляющей своего канона Сутта-питаку, признавая словом Будды и две другие «корзины», то сарвастивадины, располагавшие теми же коллекциями проповедей (у них они назывались не *никаи*, а *агамы*: Диргха-агама соответствует палийской Дигха-никае, Мадхьяма-агама — Маджджхима-никае, Самъюкта-агама — Самъютта-никае, Экоттара-агама — Ангуттара-никае), а также основными дидактическими поэтическими сборниками («Дхармапада» соответствует «Дхаммападе», «Сутра-нипата» — «Суттанипате», «Стхавирагатха» — «Тхерагатхе») и дисциплинарными правилами (фрагменты Виная-питаки), значительно большее значение придавали Абхидхарма-питаке.

Другое различие было связано с трактовкой самой Абхидхармапитаки. Как и стхавиравадины, сарваствадины признавали семь абхидхармических текстов, но для первых это были авторитетные тексты, восходящие в конечном счете к самому Будде, в то время как сарвастивадины приписывали их не самому основателю религии, но отдельным своим учителям, большинство из которых считались, правда, непосредственными учениками основателя религии (Шарипутра, Маудгальяяна, Махакауштхила, Катьяяна) либо их авторитетными последователями (Дэвашарман, Васумитра, Пурна, Катьяянипутра). Последний из перечисленных учителей иногда считается и основателем всей школы, поскольку именно Катьяянипутре приписывается провозглашение на соборе сарвастивадинов их основной формулы *сарвам асти* («Все есть»), т.е. все дхармы — настоящего, прошедшего и будущего времени — существуют. Языком школы был санскрит, символами — цветок лотоса, драгоценность-чандмань[91], лист дерева бодхи (под которым Будда, по преданиям, обрел «просветление») и зонтик, цветами — черный и темно-красный.

Как уже было выяснено, эпохой расцвета сарвастивады следует признать правление Кушанов в Северной и Северо-Западной Индии, когда школа начала теснить махасангхиков даже в их исконных регионах, в том числе и на их родине — в Матхуре (см. выше, **§ 13**). О поддержке Кушанами сарвастивадинов свидетельствуют не только предания о сарвастивадинском соборе при Канишке, но и многочисленные надписи, регистрирующие дары школе, передачу реликвий Будды в честь сарвастивадинских учителей и т.п. Сарвастиваду следует признать наиболее миссионерски активной школой традиционного буддизма за пределами Индии. Об отмеченном выше распространении ее в Бактрии и Средней Азии свидетельствуют, в частности, надписи из Кара-тепе (близ Термеза)[92].

2. Хотя на начальной стадии абхидхармисты-сарвастивадины признавали меньшее число матричных диад и триад («чистота»–«нечистота»; «первичное»–«производное»–«промежуточное» и т.п.), чем стхавиравадины, именно им принадлежит всесторонняя разработка теории дхарм — по выражению Ф.И.Щербатского, «центральной концепции» классического буддизма.

Развернутая дискуссия между сарвастивадинами и стхавиравадинами по данной проблеме (последние в сарвастивадинских текстах, как правило, именуются «вибхаджьявадины» — «учащие о различе-

---

[91] См. [Фурцева, 1992]. Скорее всего, в данном названии присутствует обозначение драгоценного камня (*мани*).

[92] См.: Литвинский, 1972.

нии статуса дхарм»[93]) представлена уже в начавшем оформляться в III в. до н.э. абхидхармическом стхавиравадинском тексте «Катхаваттху» (I.6). Стхавиравадин приводит целый ряд аргументов против сарвастивадинского учения — как логических, так и доктринальных. Во-первых, сарвастивадин вынужден признать, что «совершенный»-архат и в настоящее время подвержен своим прежним «нечистотам» и привязанностям и что другие стремящиеся к совершенству, несмотря на все усилия, связываются прошлыми «узами», чем соответственно и ставится под сомнение сама возможность продвижения к высшему результату; во-вторых, по логике сарвастивадина, следовало бы признавать не 5 дхармических агрегатов-*скандх*, но 15[94]. Со своей стороны, сарвастивадины, подвергавшие критике тех, кто отрицал собственную природу (*свабхава*) дхарм прошедшего и будущего (Махавибхаша III.1), предложили различение в дхармах двух онтологических уровней: их собственной природы, определяемой их партикулярной, присущей только им и невербализуемой характеристикой (*свалакшана*), и их зависимого от внешних факторов функционирования (*каритра*). При наличии этих факторов актуализации они суть дхармы настоящего времени, при отсутствии таковых они относятся к прошедшему или будущему, но в любом случае их следует признавать реальными (*дравья*). Классический пример, приводимый сарвастивадинами в защиту своей позиции, — камень, стоящий на горе. До того, как он скатывается с нее, он относится к будущему, в тот момент, когда скатывается, — к настоящему, а после того, как скатился, — к прошлому, но все три его состояния являются в одинаковой степени реальными, хотя и не одинаковым образом.

Стремясь обосновать реальность дхарм всех трех времен, сарвастивадины обращались и к целому ряду других аналогий. Наиболее популярной была такая: одна и та же дхарма, «шествующая» тремя путями, различается как бы контекстно, подобно тому как одна и та же женщина в одном случае рассматривается как мать, в другом — как дочь. Концепция «всесуществования» определила даже лингвофилософские позиции сарвастивадинов: они единственные из индийских философов, кто различал, какие из значений слов относятся к настоящему, к прошедшему и к будущему. По мнению французского буддолога А. Баро, данная концепция была призвана объяснить сразу не-

---

[93] Многие буддологи ошибочно принимают вибхаджьявадинов за представителей отдельной школы (см. выше, сн. 80), не замечая, что речь идет о характеристике доктрины, противоположной сарвастивадинской и разделяемой многими школами. См., в частности, [Конзе, 1986, с. 40].

[94] Исходя из того, что каждая скандха должна быть утроена в соответствии с настоящим, прошедшим и будущим временами.

сколько моментов буддийского учения: природу познавательного процесса, который состоит из последовательных ментальных актов, память или процесс осознания прошлого, предвосхищение или познание будущего (последовательные реалисты сарвастивадины считали, что оба ментальных акта, «направленные» в прошлое и будущее, были бы неосуществимы, если бы объекты этих актов не обладали «полновесным» существованием), а также вызревание (*випака*) действий, которое требует продолжительности большей, чем одна жизнь (и должно быть, соответственно, онтологически обеспечено). Против этой концепции выступали не только стхавиравадины, но и впоследствии отделившиеся от сарвастивады саутрантики-дарштантики.

Общая концепция сарвастивадинов имела и более частное применение в буддийской «онтологии индивида»: они различали — в противовес дарштантикам — кармы проявленную и непроявленную (Махавибхаша IV.4). Другое «древнее новшество» онтологии сарвастивадинов было связано с разграничением двух видов нирваны — «прекращения флюктуаций сознания через рефлексию» (*пратисанкхьяниродха*) и «прекращения флюктуаций сознания не через рефлексию» (*апратисанкхьяниродха*), и в этом с ними соглашались школы андхаков и махишасаков (Абхидхармакоша I.6; ср. Катхаваттху II.11). Среди школ традиционного буддизма сарвастивадины наиболее последовательно отстаивали реалистическую теорию дхарм, считая, что такие определяющие характеристики обусловленных дхарм, как возникновение, пребывание, старение и уничтожение, являются совершенно реальными, а не условными, как полагали дарштантики (см. ниже), но в то же время что являются обусловленными, как полагали дхармагуптаки (Махавибхаша I.6.1). Скорее онтологическим, чем «сотериологическим», следует считать и диспут сарвастивадинов с вибхаджьявадинами (в данном случае так обозначается одно из направлений махасангхики) по вопросу о бытийном статусе четырех стадий совершенства: 1) «вступивший в поток», 2) рождающийся на земле в последний раз, 3) не возвращающийся в мир сансары, 4) «совершенный»-архат[95]. Махасангхики считали, что эти состояния имеют только необусловленную (абсолютную) природу, тогда как сарвастивадины допускали наряду с их необусловленностью также и обусловленность (II.3.4).

Сарвастивадины разрабатывали и атомистическую теорию. Хотя философы и расходились в вопросе о том, сколько существует «опор» для чувственного восприятия (одни считали, что 20, другие — что 21), но соглашались с тем, что атомы многообразны по форме (могут быть

[95] Более популярна (и «рациональна») несколько иная схема четырех ступеней: 1) «вступивший в поток», 2) кандидат на семь оставшихся рождений, 3) кандидат на последнее рождение, 4) «совершенный»-архат. См., к примеру, [EIPh, т. VIII, с. 9].

и прямоугольными) и, хотя и невидимы, имеют три временны́х измерения. Сарвастивадинские философы Васумитра и Бхаданта Катьяянипутра утверждали, что атомы не могут соприкасаться друг с другом (Махавибхаша I.2.6, 11; II.4).

В связи с учением о карме и сансаре именно сарвастивадины выдвинули популярную среди школ традиционного буддизма концепцию промежуточного существования (*антарабхава*) между воплощением *A* и воплощением *B* (но только не в высшем мире не-форм) и были поддержаны в этом самматиями и пурвашайлами (см. **§ 13, 14**). Стхавиравадины, как и махасангхики, эту идею, напротив, отвергли (ср. Катхаваттху VIII.2). Согласно «Махавибхаше», агрегат дхарм промежуточного существования незамедлительно появляется именно там, где был «локализован» агрегат предыдущего существования, подобно тому как росток возникает после гибели семени. Когда же практикующий адепт умирает в мире не-форм, то, перед тем как он воплощается в одном из двух нижних миров, его промежуточное существование каким-то образом предваряет его в месте его будущего рождения (II.3.4). Вопреки ряду других буддийских школ, сарвастивада отрицала возможность бытия существ, произведенных магической силой (V.3).

В эпистемологии сарвастивадины утверждали, что одно и то же познание может быть правильным и в то же время может содержать заблуждения (III.4). Они расходились с ранними саутрантиками по проблеме возможности познания небытия: сами сарвастивадины отрицали ее, а их оппоненты допускали (I.8.6). Не может быть никакого сомнения в том, что данная позиция следовала из их онтологии: если небытия нет как такового, то и познавать его, конечно, затруднительно.

«Сотериологические» воззрения сарвастивадинов засвидетельствованы также в «Катхаваттху»: в противоположность стхавиравадинам, но солидаризируясь с некоторыми махасангхиками и, вероятно, со всеми ватсипутриями, самматиями и пурвашайлами, они отстаивали возможность деградации «совершенного»-архата и потери им достигнутых результатов (Катхаваттху I.2, ср. Махавибхаша II.2). Они отвергали даже мнение некоторых школ, считавших, что эта деградация может быть лишь номинальной, а не реальной (Махавибхаша I.1.2, ср. II.2). Архат может деградировать вследствие пяти причин, а именно если он: 1) совершает определенные проступки, 2) участвует в бесплодных прениях, 3) любит улаживать людские конфликты, 4) увлекается длительными путешествиями, 5) постоянно подвержен физическим болезням (II.2).

Как и все буддийские школы, сарвастивада должна была решать, что́ делать с «загрязнениями» (*клеши*) — теми аффектами и пристрастиями, которые омрачают сознание и обеспечивают его «сансар-

ность» (Махавибхаша II.1.1). В отличие от ранних саутрантиков, считавших любую их разновидность негативной, сарвастивадины почитали таковыми только те, которые «облепляют» сознание в мире страстей (*кама-дхату*), отказываясь признавать их негативность в двух высших мирах: в мире цветоформ (*рупа-дхату*) и отсутствия цветоформ (*арупа-дхату*). Эти же «загрязнения» стали предметом их дискуссии с вибхаджьявадинами (в данном случае это, вероятно, стхавиравадины): последние допускали, что некоторые из клеш могут быть ликвидированы и без употребления сильнодействующих средств психотехники, приводящих сознание адепта в состояние «экстазиса»; сарвастивадины же отрицали это, считая концентрацию сознания средством против всех болезней сознания (II.2). С ранними саутрантиками они разошлись в интерпретации отдельных компонентов четвертой истины — о восьмеричном пути, ведущем к избавлению от страданий. Те полагали, что правильный и соответственно неправильный образ жизни могут не реализоваться в словах и делах, саутрантики были уверены, что он ими исчерпывается (IV.2).

В «буддологии» сарвастивадины стояли в оппозиции к махисангхикам в вопросе о «чистоте» тела Будды (решительно ее отрицали — I.8.6, ср. II.4). За этим расхождением нельзя не обнаружить различие подходов к самой природе Будды: сарвастивадины отказывались видеть в нем что-либо большее, нежели высшего, но вполне человеческого учителя, тогда как махасангхики, предтечи махаяны, уже встали на путь его обожествления (см. выше, **§ 13**). Тем не менее сарвастивадинам приписывается различение «двух тел» Будды (ср. «три тела» в махаяне — *трикая*). Хотя они специально не занимались концепцией бодхисаттвы, они обсуждали проблему способа постижения им четырех «благородных истин» о страдании — каркаса всего буддийского учения. Вопреки стхавиравадинам, полагавшим, что адепт может постичь эти истины посредством мгновенной интуиции, сарвастивадины наставивали на том, что это постижение происходит постепенно (III.3).

Наряду с ватсипутриями они проявили в своем «религиоведческом» мышлении более широкий, экуменический подход, чем представители ряда других буддийских школ, вроде махишасаков и дхармагуптаков: они считали, что подвижники-небуддисты (*тиртхики*) также способны достигать некоторых сверхъестественных состояний сознания (*абхиджня*) и вследствие этого видеть мысли других людей, вспоминать свои прошлые жизни и наблюдать механизм действия «закона кармы».

Подшколами сарвастивады в определенном смысле можно считать группы указанных выше кашмирских и гандхарских абхидхармиков, которые, по мнению ряда исследователей, признавали одинаковый корпус текстов Абхидхарма-питаки — основную составляющую в на-

следии сарвастивады — при наличии частных расхождений в понимании отдельных дисциплинарных и дидактических текстов.

Ответвлением сарвастивады считается *мулясарвастивада* (букв. «коренная сарвастивада»); тексты этой школы сохранились в Тибетском каноне. В Средней Азии были найдены фрагменты «Махапаринирвана-сутры», которые можно соотнести с сарвастивадинской Виная-питакой. Начальный канон мулясарвастивадинов, как и канон сарвастивадинов, был составлен на гибридном санскрите (включавшем пракритизмы); он сохранился лишь фрагментарно.

К дочерним философским направлениям сарвастивады относится также *тамрашатия*. О школе известно преимущественно то, что ее представители отрицали квазиперсону-пудгалу, как помним, признававшуюся ватсипутриями и самматиями. О другом направлении, *хетуваде* («учение о причинах (аргументах)»), мало что известно, и есть даже основания предполагать, что это не отдельная школа, а всего лишь прозвище тех же сарвастивадинов (подобно тому как они называли себя абхидхармиками). Значительно больший след в истории философии оставила дарштантика — древняя саутрантика.

Значение сарвастивады следует видеть не только в создании классической теории дхарм и системной разработке тематических единиц доктрины классического буддизма, но и в том, что именно она стимулировала те оппозиционные буддийскому традиционализму течения философии буддизма махаяны, которым принадлежал столь значительный вклад в историю индийской мысли на следующем ее этапе. Именно на критике учения сарвастивадинов о «собственной природе» дхарм основывается учение о пустотности (*шуньята*) в философии мадхьямики, а на критике ее атомизма — отрицание существования объектов вне сознания в философии виджнянавады.

3. Философское наследие сарвастивады предстает более значительным и разнооообразным в сравнении с другими школами традиционного буддизма. По существу речь может идти о целом континууме подшкол в рамках общей традиции, которые возглавляли «четыре абхидхармика» — Васумитра, Буддадэва, Гхошака и Дхарматрата. Кроме того, в рамках той же широкой традиции работали многочисленные философы, цитируемые в «Махавибхаше», среди которых известны Буддаракша, Гхошаварман, Вамалабдха, Дживала, Сангхавасу, Шремадатта, Кшемадатта, Пурнаяшас, Вашпа, Дхарадатта и Дхарманандин. Их деятельность может быть уверенно датирована, таким образом, не позже чем серединой II в. н.э. К сарвастивадинам обычно относят и их современника, великого поэта Ашвагхошу (хотя некоторые буддологи причисляли его к бахушрутиям — см. выше, **§ 13**). Наконец, первостепенными фигурами следует считать Бхаданту Дхар-

марши и Бхаданту Катьяянипутру; первому единодушно приписывается «Абхидхармахридая» («Сердцевина Абхидхармы», другое название — «Абхидхармасара» — «Суть Абхидхармы»), второму — значительная часть самой «Махавибхаши».

Васумитра считается автором отдельного трактата сарвастивадинской Абхидхармы «Дхатукая» («Собрание элементов»), содержащего различные классификации дхарм и «сопровождающих факторов», а также трактата «Пракаранапада», записанного им, по преданию, на ступе в Пушкаравати[96]. Последний состоит из семи глав, открывается весьма своеобразной рубрикацией дхарм и «сопровождающих факторов» в виде пяти «реальностей» (*васту*) — материя; сознание; состояния сознания (детализированный список); факторы, отделяемые от сознания; необусловленные дхармы. Очевидно, что мы имеем здесь дело не просто с разделением дхарм на скандхи, но уже с **категориальной системой**.

В «Махавибхаше» Васумитра, пожалуй, наиболее авторитетная фигура. В тексте цитируются его воззрения на «проникновение» в четыре истины Будды и четыре способствующих ему фактора, называемые «благими корнями». Васумитра, далее, работал с проблемой причинности: по его мнению, даже наличие определенных различий между предшествующим и последующим моментами существования той или иной дхармы не является препятствием для того, чтобы считать первый момент условием второго (II.3). В противовес брахманистам, учившим об Атмане, и буддийским «еретикам»-пудгалавадинам, допускавшим квазиперсону (см. выше, **§ 14**), Васумитра доказывал, что феномен памяти объясним и без допущения перманентного Я, если учесть, во-первых, что сознание и ментальные состояния принимают форму однородную с предыдущими сознанием и ментальными состояниями, во-вторых, что эта общая форма «выживает» в движении от предыдущего момента к последующему и, в-третьих, что обе серии *A* и *B* обеспечивают континуальность памяти (I.2.4). Философ рассматривал также механизм перцептивного (прежде всего зрительного) познания и соотношение слова и его референта. Ему принадлежали рассуждения и на тему, которая могла быть актуальной только для индийцев: если на горе Меру вдруг произойдет «освобождение» от кармического груза, накопленного живыми существами, то не приведет ли это к разрушению мира? Васумитра советовал не отчаиваться и в этом случае: количество живых существ бесконечно, поэтому даже

---

[96] Следует, однако, учитывать, что имя Васумитры было у сарвастивадинов не менее «знаковым», чем имя Нагарджуны у махаянистов, и потому буддологи насчитывают не менее пяти лиц, носивших это имя и живших, по-видимому, в разные эпохи. Ср. также двоих Бхадрабаху в джайнизме (см. выше, **§ 10**).

при освобождении многих найдутся еще «не освобожденные», которые и обеспечат порядок в мире. Атомы, по его мнению, друг с другом не соприкасаются (иначе, вероятно, они «входили» бы друг в друга и потому не были бы уже атомами). Васумитра вступил в полемику с ранними саутрантиками на почве «сотериологии»: он считал, что воздвижение ступ, сопряженное с правильным воспоминанием о Будде, дает заслугу (*пунья*), сопоставимую с той, которую стяжал сам Будда. Признавая, как сарвастивадин, необходимость допущения промежуточного существования в перевоплощении между смертью существа *A* и рождением *B*, Васумитра считал, что такое состояние должно длиться в большинстве случаев около семи дней[97].

Буддадэве современные буддологи приписывают развитие точки зрения пудгалавадинов — раджагириков и сиддхартхиков, считавших, что ментальные состояния не обладают «полной реальностью» (Катхаваттху VII.3). Как и Васумитра, он занимался «благими корнями» — факторами реализации «проникновения» в четыре истины Будды. Другой его темой было выяснение природы действующих причин, сопровождающих появление той или иной разновидности дхарм: согласно «Махавибхаше», только заблуждающиеся считают, что появление их является беспричинным. Буддадэва участвовал и в обсуждении вопроса о количестве чувственных способностей: сколько бы их ни было, он настаивал, что их «опорой» следует считать способность мыслительную (*манас*).

Гхошаке приписывается абхидхармический трактат «Абхидхарма-амрита» («Нектар Абхидхармы»), состоящий из 16 глав, преимущественно посвященных медитативной технике, но также и учению о карме, всем трем типам классификации дхарм, зависимому происхождению факторов существования психофизической организации и «разному». «Махавибхаша» позволяет считать, что философ разрабатывал десять уровней «восхождения» адепта — начиная с размышления над четырьмя «благородными истинами» и завершая «плодами достижения» (*прапта-пхала*), — которые явно напоминают махаянские иерархии десяти ступеней бодхисаттвы. Как и Васумитра, Гхошака уделял внимание «благим корням», содействующим «реализации» четырех истин Будды. Другая тема Гхошаки — это фактуры познания. Только «репрезентативное» познание может, в отличие от пяти чувственных познаний, различать объекты. Это познание идентифицируется как собственно сознание (*виджняна*). Одновременно с чувственным контактом (не после него) осуществляются функции идентификации, мышления, внимания и т.д. (Махавибхаша VI.10). Решал он

[97] Изложение китайского перевода фрагмента Васумитры в «Махавибхаше» представлено в [EIPh, т. VII, с. 347–358].

и вопрос о том, как осуществляется взаимодействие пяти дхармических групп-скандх. Пришлось ему разрешать и проблему, поставленную древними саутрантиками, по учению которых возникновение той или иной дхармы требует условий, а прекращение — нет[98].

Среди других сарвастивадинских философов, не вошедших в «большую четверку», следует отметить Гхошавармана, выступившего почти с «феминистским» тезисом: мужчины, достигшие духовных результатов, могут деградировать скорее, чем женщины, поскольку больше подвержены чувственным страстям. Он также выступил против «основной линии» сарвастивадинов в вопросе о значении психотехники для заключительных стадий самосовершенствования, полагая, что «нечистоты» аффектов (*клеши*) могут быть искоренены и «мирским путем». Против этого тезиса выступил другой сарвастивадин — Дживала. Философ по имени Паршва занимался проблемой референтов слова — в контексте сарвастивадинской доктрины различения трех времен (см. выше). Дхумику (он же Куха) интересовал характер совместного функционирования пяти дхармических групп-скандх. Он же настаивал на том, что «благие узы» могут быть классифицированы четырьмя способами — в связи с их собственной природой, соотношением между сознанием и «сопутствующими» ментальными факторами, «совозникновением» и «освобождением». Точно так же соответственно можно классифицировать «дурные узы» — только с учетом того, что в последнем случае речь должна идти не об «освобождении», но о жизни и смерти. Философ по имени Шремадатта участвовал в обсуждении закона зависимого происхождения (*пратитьясамутпада*) и предложил считать, что все это «колесо причинности» раскручивается в течение мгновения. Но тот же Шремадатта счел нужным, вопреки авторитету Васумитры, расширить промежуточное существование в реинкарнации до 77 дней.

Наконец, специального внимания заслуживает сам Бхаданта Катьяянипутра. Вряд ли он был единственным автором «Махавибхаши», на это указывает то, что он в этом тексте часто цитируется наряду с другими учителями. Философ участвует в дискуссии сарвастивадинов относительно характера функционирования пяти дхармических групп-скандх и предпринимает попытку выяснить, что́ значит само это функционирование (см. выше о Гхошаке). Наряду с Васумитрой и Гхошакой он исследовал также вопрос: нуждаются ли дхармы в действии причинных факторов в одинаковой мере при своем возникновении и исчезновении? В «сотериологическом» вопросе, интересовавшем всех буддистов, — в какой мере обычный человек (миря-

[98] Там же, с. 489–509.

нин) может достичь высших результатов, — Катьяянипутра занял срединную позицию: он может избавиться от «уз», т.е. от материализации «загрязнений» аффектов, но не от аффектов как таковых. В дискуссии сарвастивадинов и дарштантиков о характере возникновения отдельных «экземпляров» дхарм Катьяянипутра настаивал на определенном порядке их становления, исключая их одновременное появление. Далее, при обсуждении длительности промежуточного существования в перевоплощении между смертью существа *A* и рождением-перевоплощением *B* Катьяянипутра предложил — вопреки и Васумитре и Шремадатте — вообще отказаться от калькуляции, по-видимому полагая, что в каждом случае должны быть индивидуальные сроки. Зато он поддержал Васумитру в том, что атомы не должны соприкасаться друг с другом (см. выше). Наконец, наряду с дарштантиками он отрицал реальное существование «магических существ» — тех, которые могут, по мнению ряда буддийских философов, вызываться к жизни чьими-то оккультными способностями.

Изложенное выше не оставляет сомнения в том, что у сарвастивадинов мы можем обнаружить все три школьные функции — учебную, полемическую и исследовательскую. О первых двух свидетельствует «Махавибхаша», о третьей — трактаты сарвастивадинских философов.

§ 16. Кашьяпия и другие близкие к сарвастиваде школы

Яркая философская деятельность сарвастивадинов, а также «задания», оставленные ими другим школам традиционного буддизма, способствовали образованию новых «микроконфессий». Некоторые из них пытались найти компромисс между сарвастивадинскими нововведениями и более привычными для буддистов парадигмами мышления, а другие пытались реализовать полученные от сарвастивадинов импульсы в области «чистой мысли».

1. К первым следует отнести прежде всех других школу *кашьяпия* (санскр. kāśyapīya — «[школа] последователей Кашьяпы»). Это одно из направлений традиционного буддизма, ветвь стхавиравады, основанная, по преданиям, брахманами Кашьяпой и Суваршей (отсюда и другое ее обозначение — *суваршака*). Школа сформировалась, вероятно, во второй половине III в. до н.э. Канон текстов кашьяпиев был близок канону дхармагуптаков (несмотря на их принадлежность к разным школьным традициям), сакральным цветом их считался красно-черный, символом — цветок магнолии. Успех кашьяпиев приходится

на кушанский период, когда их сторонники основывали монастыри примерно там же, где и дхармагуптаки, — на северо-западе Индии, в районе Сиркапа и Таксилы, близ Пурушапура и в Белуджистане.

Доктрина кашьяпиев известна из энциклопедии учений традиционного буддизма «Махавибхаши». Сообщается, что вместе с сарвастивадинами и другими представителями буддийских школ они участвовали в дискуссиях по проблеме реальности дхарм трех времен. Как мы помним, сарвастивадины настаивали на том, что не только прошлое, но и будущее имеет действительное существование, притом по достоинству не уступающее настоящему. Это позволяло им, как они полагали, адекватно объяснить такие феномены, как познавательный акт, разбиваемый на две стадии (память, или сознание прошлого, предвидение, или сознание будущего), — а также «вызревание» последствий действий — закон кармы (см. выше, **§ 15**). Их же оппонентам, прежде всего традиционалистам-стхавиравадинам, казалось не менее очевидным, что прошлого и будущего уже/еще нет (ср. Катхаваттху I.8, где критике подвергаются не только те, кто утверждал полную реальность прошедшего и будущего, но и те, кто отстаивал хотя бы частичную). Кашьяпии попытались найти «выход из кризиса», о чем и сообщает «Махавибхаша»: прошлое действие существует, но только пока его плоды находятся в процессе «вызревания» (*випака*), как только они «вызреют», оно прекращает свое существование (I.2.11, II.1.2). Имеются сведения, что кашьяпии обосновывали свой тезис общедоступным примером: зерно существует до тех пор, пока не появился побег.

2. Ко второму типу школ следует отнести прежде всего *шабдиков* (от санскр. śābdika — «[последователи учения] о слове»). Сведениями о них мы располагаем также благодаря «Махавибхаше». Об их близости к сарвастивадинам свидетельствует и такое обстоятельство: информация о школе содержится в тех «параграфах» трактата, где обсуждаются доктрины саутрантики-дарштантики — важнейшей филиации сарвастивады (о дарштантике см. **§ 17**). В разделе, где обсуждаются буддийские позиции по онтологическому статусу речевых единиц (цепочки имен, слов, звуков), шабдики занимают промежуточное место между дарштантиками, отрицающими реальность речевых единиц, и «ортодоксальными» сарвастивадинами, признающими ее и относящими всю словесную материю к особому классу дхарм — к «условиям», которым не присуще сознание. Позиция шабдиков состояла в том, что они считали сущностью словесной материи сам язык (*шабда*)[99],

[99] Вполне возможно, что название «шабдика» было определением позиции данной буддийской школы, которая вполне могла называться и по-другому.

признавая за речевыми единицами реальность особого типа, несводимую к дхармической (II.9). Шабдики, однако, не ограничивались чисто умозрительной проблематикой. Согласно тому же источнику, они, как и дарштантики, считали возможным усилить распространенный в то время тезис: некоторые люди по природе способны к реализации «освобождения», некоторые неспособны, а третьи «нейтральны», сформулировав его начальную часть так: некоторым людям «освобождение» гарантировано (I.1.1). Если бы мы располагали и сведениями об их аргументации, то могли бы предположить, что перед нами пример, который может свидетельствовать о частичном возврате древнего фатализма шраманской эпохи (*см.* § *6*).

§ 17. Дарштантика и Дхарматрата

Школа *дарштантика* (санскр. dārṣṭāntika — «опирающиеся на наглядные примеры») была, пожалуй, последней по времени возникновения значительной «микроконфессией» традиционного буддизма. Она развивавалась как одна из многих подшкол сарвастивады, но формально отделилась от нее в ходе сарвастивадинского собора при знаменитом кушанском покровителе сарвастивадинов Канишке (I–II вв. н.э.). Причиной раскола был отказ новой школы признать сакральность «третьей корзины» текстов — Абхидхарма-питаки, имевшей исключительное значение для сарвастивадинов. Авторитетной для них была лишь «вторая корзина» — Сутра-питака. Именно поэтому новая школа получила название *саутрантика* (санскр. sautrantika — «[школа] признающих [только] Сутру»). *Дарштантиками* ее последователей называют авторы «Махавибхаши», излагающие их воззрения наряду с «ортодоксальными» сарвастивадинскими позициями и положениями других школ традиционного буддизма. В этом наименовании, вероятно, отразилась особая склонность философов данного направления к обоснованию своих тезисов посредством наглядных иллюстративных примеров. Буддологи единодушны в том, что понятия «дарштантика» и «ранняя саутрантика» по своему объему практически совпадают (хотя в единичных случаях положения саутрантиков в «Махавибхаше» излагаются отдельно). Исследовательница К. Кокс предпочитает пользоваться синтетическим обозначением — «дарштантика-саутрантика», что представляется вполне оправданным[100].

---

[100] Согласно ее формулировке, «линии исторического развития дарштантики и саутрантики тесно переплетаются, притом что дарштантики были вероятными предшественниками саутрантиков» [Кокс, 1988, с. 70].

Своим «патроном» новая школа объявила любимого ученика Будды Ананду, которому, по древним общебуддийским преданиям, на предполагаемом I буддийском соборе было поручено рецитировать тексты проповедей учителя, составивших содержание Сутра-питаки. Основателем школы стал бывший сарвастивадин Уттара (отсюда еще одно, третье название — *уттария*). Основным местом ее распространения была Северо-Западная Индия (преимущественно район Кашмира). Первым философом, системно сформулировавшим воззрения ранних саутрантиков, считается Кумаралата, или, по-другому, Кумаралабха (II в. н.э.)[101].

1. Кардинальное философское расхождение между дарштантиками и «ортодоксальными» сарвастивадинами состояло в том, что если последние различали в дхармах уровни «собственной природы» (*свабхава*) и действенности (*каритра*), то дарштантики их отождествляли и потому считали существующими лишь «действующие» дхармы — дхармы настоящего времени, отвергая реальное существование дхарм прошедшего и будущего времени. Согласно «Махавибхаше», они аргументировали свою позицию так: существуют два времени — прошедшее и будущее, а также особое третье — уже-завершившееся-и-еще-не-состоявшееся. В рамках всех трех названных возможностей «временнóго пространства» для возникновения и уничтожения дхарм попросту не остается, а потому они и не могут существовать реально в прошедшем или будущем (II.3.6). Далее, дарштантики отказывались признавать, как то делали «ортодоксальные» сарвастивадины, **партикулярность** самих дхарм: они не существуют как изолированные единицы (монады), имеющие определенную «собственную природу» и обнаруживающие себя через влияние других аналогичных единиц. Дарштантики значительно больше акцентировали кинетичность **потока дхарм**, находящихся в постоянном динамическом взаимодействии, — фрагментизация этого потока на изолированные составляющие есть лишь результат интеллектуальной абстракции, ментального конструирования[102].

В отличие от радикальных реалистов-сарвастивадинов, настаивавших на том, что такие определяющие характеристики обусловленных дхарм, как возникновение, пребывание, «старение» и уничтожение, являются совершенно действительными, дарштантики считали их условными (Махавибхаша I.6.1). Как представляется, это вполне объяс-

---

[101] В «Махавибхаше» это имя не упоминается, сведения о философе содержатся у авторов более поздних текстов, прежде всего у Васубандху (IV–V вв.).

[102] Отчасти эта континуалистская концепция по типу напоминает теорию индийских лингвистов: реально существует поток речи, а отдельные слова лишь абстрагируются посредством грамматического анализа.

нимо тем, что они делали акцент на мгновенности дхарм и не признавали их существование в прошлом и будущем. В соответствии со своей основной онтологической доктриной дарштантики допускали — снова в оппозиции сарвастивадинам — возможность познания небытия (I.8.6), для которого в их теории дхарм был достаточный резерв — признание несуществующими дхарм прошедшего и будущего времени (резерв, отсутствовавший в теории «всесуществования» их оппонентов).

В противовес «ортодоксальным» сарвастивадинам, полагавшим, что цепочки имен и звуков и вся относящаяся к ним словесная материя принадлежат к особому классу дхарм — к «условиям», коим не присуще сознание, а также в отличие от шабдиков, видевших в «словесной материи» особую реальность (см. **§ 16**), дарштантики признавать реальность языковых феноменов отказывались (II.9).

Дарштантикам принадлежала еще одна доктрина, которая объясняет другое их прозвище — *санкрантивадины*. По их учению, пять дхармических агрегатов (*скандхи*), конституирующие живое существо, трансмигрируют из одного рождения в другое[103]. По предположению А. Баро, это допущение дарштантиков следует трактовать таким образом: четыре из этих агрегатов в момент смерти психофизической организации растворяются в пятом — «тонком сознании»[104].

В сотериологических вопросах дарштантики вступили в полемику с материнской школой относительно значения «внешнего благочестия»: они отрицали, что воздвижение ступ, сопряженное с правильной мыслью о Будде, дает заслугу (*пунья*), сопоставимую с той, которую стяжал сам Будда (Махавибхаша II.4.1). Значительно более важным было расхождение с сарвастивадой относительно деградации «совершенного»: дарштантики считали такую деградацию лишь номинальной (*праджняпти*) и не имеющей «собственной природы» (I.1.2), из чего следует, что они и духовно-практические вопросы решали, обращаясь к метафизическим дистинкциям. Весьма тонким было отличие позиции дарштантиков от точки зрения других буддийских учителей в вопросе о делении «простых людей» на тех, кто по природе: 1) способны к достижению «освобождения», 2) не способны к «закабалению», 3) не способны ни к тому ни к другому. Дарштантики полагали, что в данном контексте «быть способным» означает быть предрасположенным либо к «освобождению», либо к вечному «закабалению» (I.1.1). Из этого можно заключить, что в сравнении с шабдиками (см. **§ 16**) они сделали еще один шаг (шаг назад) к фаталистическому детерминизму.

---

[103] Обозначение *санкрантивадины* может быть произведено от самого глагола, обозначающего «транс-мигрировать» (√ kram + sam).

[104] Баро, 1987, с. 448.

Специфической была трактовка дарштантиками четырех «благородных истин»: первая, о всеобщности страдания, относится к психосоматическому агрегату (на профанном уровне — к индивиду); вторая, о причине страдания, — к действию и «загрязнению» аффектами и страстями; третья, о прекращении страдания, — к устранению первых двух «факторов»; четвертая, о пути к преодолению страдания, — к умиротворенности и правильному ви́дению вещей (II.4).

2. В «Махавибхаше», основном источнике по дарштантикам, нет свидетельств того, что они выдвинули плеяду философских индивидуальностей, сопоставимую с учителями сарвастивадинов. Исключение составляет Дхарматрата, который считался одновременно и одним из «большой четверки» сарвастивадинских абхидхармистов (см. выше, **§ 15**). Время его деятельности можно отнести скорее всего к I–II вв. н.э.

По мнению ряда современных буддологов, Дхарматрата отрицал идею «полной реальности» состояний сознания (в сравнении с реальностью вещей) — ту самую, с которой ведется полемика в тхеравадинской «Катхаваттху» (VII.3) и которую приписывают раджагарикам и сиддхарттхикам (ту же идею разделял, как мы помним, и сарвастивадин Буддадэва — **§ 15**). Авторы «Махавибхаши» указывают на то, что Дхарматрата, и это весьма важно, наряду с дарштантиками в целом отрицал дхармичность, т.е. реальность непроявленной материи (*авиджняптирупа*), которую признавали сарвастивадины. Наконец, он участвовал в дискуссии относительно количества чувственных способностей. По его представлению, имеется 14 «баз», «оснований», для 22 таких способностей (сарвастивадины признавали всего 17 способностей).

О постановке «школьного дела» у ранних саутрантиков свидетельствует само их название — *дарштантики*, позволяющее предположить, что метод решения философских вопросов посредством применения наглядных аналогий мог регулярно отрабатываться в их «классах». О полемическом аспекте деятельности школы вполне достаточно свидетельствует хотя бы ее систематическая дискуссия с материнской школой. Собственно же исследовательская деятельность могла быть отражена в не дошедших до нас текстах Дхарматраты.

§ 18. Тхеравада: форпост буддийского традиционализма

Стхавиравада (санскр. sthavīravāda), более известная как *тхеравада* (пали theravāda — «учение старцев»), всегда претендовала (и продолжает делать это до сих пор) на звание самой авторитетной из всех

буддийских школ, и не без основания — традиция школы может доказать свои корни в самом древнем слое общины учеников Будды[105]. Тем не менее мы совершенно сознательно завершаем ею обзор буддийских школ. Во-первых, это влиятельнейшее направление традиционного буддизма, пытавшееся хранить (вопреки претензиям других течений и мнению ряда буддологов) наиболее близкую первоначальной версию буддийского учения, в течение веков противостояло любым попыткам трансформировать мировоззрение буддийской общины и потому в общебуддийском дискуссионном клубе каждый раз представляло «ответы» на всё новые «запросы» реформаторов. Во-вторых, сами буддийские «охранители», оставившие нам наиболее объемное в буддийской традиции литературное наследие, неизбежно должны были в ходе истории учитывать новации других направлений буддизма (см. **§ 11**), следовательно, и позиции тхеравадинов по конкретным проблемам целесообразно рассматривать с учетом деятельности всех прочих школ.

История стхавиравады восходит в конечном счете еще к тем разногласиям «старцев» с первыми «реформаторами» по дисциплинарным вопросам, которые уже очень скоро после кончины Будды, в конце V в. до н.э., привели к расколу махишасаки (см. выше, **§ 12**). О сознательном традиционализме стхавиравадинов можно говорить начиная с первых принципиальных разногласий в буддийской общине, выявившихся на предполагаемом II буддийском соборе в Вайшали и Паталипутре, вероятно, в самом конце IV в. до н.э. На первой стадии раскола «старцы» Яса и Ревата собрали монашескую общину, чтобы вынести порицание инициаторам ослабления уставной дисциплины. Затем буддийские традиционалисты пытались противостоять тем «обновленцам», которые, под руководством Махадэвы, подвергали сомнению достижения архата (см. выше, **§ 13**). Именно с того времени буддийские традиционалисты, в противоположность отколовшейся «великой общине» (*махасангха*), стали именоваться *стхавиравадинами*. В дальнейшем стхавиравадинам во всех регионах буддийской Индии пришлось активно конкурировать с махасангхиками и другими течениями. Так продолжалось, пока они не получили всестороннюю поддержку со стороны царственного патрона буддизма Ашоки, толерант-

---

[105] Хотя мы пользуемся терминами *стхавиравада* и *тхеравада* и соответственно *стхавиравадины* и *тхеравадины* практически как синонимами, мы допускаем то разграничение в их употреблении, при котором учитывается, что о *тхеравадинских* доктринах и текстах корректнее говорить уже в связи с «ланкийской» стадией стхавиравадинского буддизма, а о *стхавиравадинских* — также и в связи с историей «учения старцев», еще предшествовавшей кодификации Палийского канона. Мнение ряда буддологов, по которому *тхеравада* — ответвление *стхавиравады* — следует считать некорректным.

ного по отношению ко всем школам (притом не только буддийским), но опиравшегося преимущественно на «учение старцев». Мы уже знаем, что, согласно тхеравадинским преданиям, именно на III буддийском соборе, созванном Ашокой в Паталипутре (по выкладкам, следующим из сведений самих тхеравадинских текстов, он должен был состояться в 247 г. до н.э.), председательствовавший на нем Тисса Моггалипутта составил полемический трактат «Катхаваттху» (вошедший затем в «третью корзину» канонических текстов). «Учение старцев» в 252 пунктах противопоставлялось мнениям и позициям других течений и школ, которые опровергались стхавиравадинами средствами лучших достижений индийской полемической техники.

Как уже отмечалось, правильнее, однако, говорить о формировании к тому времени исторического ядра этого текста. Впоследствии в течение, возможно, не менее пяти столетий — по мере появления новых доктрин новых школ (см. выше, **§ 11**) — трактат дополнялся и видоизменялся. Более чем вероятно, что на том же соборе были скомпилированы (хотя и не в окончательной версии) основные составляющие знаменитого канона «старцев» — «Три корзины» (Трипитака). Тогда же Ашока принял решение посылать буддийских миссионеров во все стороны света, вплоть до индо-греческих государств. Тот же собор положил начало «буддийской колонизации» острова Шри-Ланка (Цейлон), куда с реликвиями отправился сам сын Ашоки и где «Три корзины» приняли со временем окончательную форму известной нам палийской Типитаки (тексты были унифицированы на специально выбранном среднеиндийском языке).

Запись канона тхеравадинов была инициирована на буддийском соборе при ланкийском царе Ватагамани, правившем в 29–17 гг. до н.э. Шри-Ланка до сих пор остается цитаделью и оплотом стхавиравадинов, которых на Индостанском субконтиненте теснили многочисленные буддийские «схизматики». Тем не менее даже оппоненты «учения старцев» рассматривали их версию буддийской теории и практики в качестве парадигмы, от которой они отталкивались едва ли не по всем пунктам, но которую никак не могли игнорировать. Пространственное распространение стхавиравады, потесненной в Индии другими буддийскими школами, осуществлялось в виде своего рода «буддийской колонизации», шедшей со Шри-Ланки преимущественно в государства Юго-Восточной Азии.

Литературное наследие школы грандиозно. Типитака тхеравадинов, записанная на среднеиндийском литературном языке пали, является наиболее полным и авторитетным собранием канонических текстов «Трех корзин» в сравнении с фрагментами, оставшимися от других школ, и представляет собой, по сути, целую библиотеку. Помимо

канонической литературы была создана и немалая внеканоническая (наиболее яркий экземпляр — катехизисный текст «Милиндапаньха»), а также комментарии к каноническим текстам (собранные, отредактированные и расширенные в V в. Буддагхосой).

1. Именно стхавиравадины создали то нормативное буддийское мировоззрение, с которым полемизировали небуддисты. Им принадлежал решающий вклад в формирование учения о кинетичности — всетекучести, «поточности» существования дхармических конфигураций, где не остается места каким-либо стационарным сущностям, и прежде всего перманентному духовному началу, в брахманистской мысли названному Атманом. Поток сознания-существования бесчисленных психосоматических организаций (которые нельзя назвать не только личностями, но и индивидами) делится без остатка на ноуменальные, множественные, атомарные (далее неразложимые) носители-субстраты элементов опыта — дхармы (см. **§ 15**).

Стхавиравадины даже вычислили, что «длительность жизни» одной дхармы составляет одну тысячную длительности моргания глаза. Они сформулировали в окончательном виде и то учение о взаимозависимом происхождении состояний существования психофизической организации (*патичча-самуппада*), которое, как представляется, восходит к самому Будде (см. **§ 11**). Согласно этой расширенной в сравнении с начальным вариантом[106] формуле, незнание (*авидджджа*) обусловливает активные диспозиции сознания (*санкхара*), те — само сознание (*винняна*), то — «имя и форму» (*нама-рупа*), они — шесть чувств (*шадаятана*), включая помимо пяти способностей чувственного восприятия также ум-манас, те — чувственные контакты (*пхасса*), те — ощущения (*ведана*), они — вожделение (*танха*), оно — «схватывание» объектов (*упадана*), то — становление (*бхава*), оно — рождение, а последнее — старость и смерть.

Зависимость эта имеет «круговой» характер: если психосоматическая организация А умирает в состоянии неведения (что и происходит, согласно буддистам, в подавляющем большинстве случаев), то это оказывает решающее влияние на последние фракции ее сознания в этом существовании, которые, в свою очередь, определяют начальное состояние сознания появившейся на его месте психосоматической организации *В*.

Стхавираваде принадлежит и попытка объяснения необъяснимого: как при отсутствии этого перманентного субъекта осуществляется *пере*воплощение? Рожденное в результате определенной конфигурации предшествующих причинностных факторов существо «не есть ни оно само, ни другое». Буддагхоса в «Висуддхимагге» («Путь очище-

[106] Ср.: Дигха-никая, 1890–1911, т. II, с. 55–63.

6 – 11250

ния») говорит: «Есть только страдание — нет страдающего, нет деятеля — есть действие, есть угасание в нирване — нет угасающего, нет идущего — есть только путь» (как есть только действие закона кармы и нет его субъекта — гл. 19). Указанное состояние «угасания» также является дхармой, но особой: она относится, в отличие от всех прочих, обусловленных (*санкхата*), к необусловленным (*асанкхата*). Нирвана осуществляется в соответствии с этим не в результате каких-либо действий — как причинностных факторов, — но пребывает всегда. Это — «станция», на которую попадает «поезд» той психосоматической организации, что великими усилиями преодолевает желание и неведение. Стратегия достижения конечного результата предполагает в стхавираваде целую иерархию стадий, в которой за принятием монашеских обетов и начальным нравственно-поведенческим и аскетическим тренингом следуют восходящие ступени медитативных упражнений, предполагающие постепенное «снятие» интеллектуальных концепций и эмоциональных состояний в сознании адепта. Достижения тех, кто следует по пути архата, могут быть представлены в последовательности четырех стадий, последняя из которых — ступень «совершенного» монаха (*архат*): она отличается от предыдущих тем, что архат уже в этой жизни должен вступить в нирвану.

Стхавиравадины наиболее последовательно отстаивали две неразрывно связанные друг с другом установки: Будда рассматривался ими лишь как исторический учитель, хотя и почитаемый всем пантеоном[107], наделенный всеми телесными несовершенствами человеческого существа и являющийся высшим примером, образцом для подражания адепта, но не более. Адепт же, таким образом, предоставлен самому себе и может рассчитывать лишь на собственные силы в реализации высшего идеала, не имея надежды на «внешнюю помощь». В соответствии с этим стхавиравада, представлявшая один из самых последовательных вариантов религии самоспасения, расходилась с теми школами традиционного буддизма, которые были склонны к той или иной степени обожествления Будды (прежде всего махасангхика и ее ветвь локоттаравада — см. выше, **§ 13**), и тем более с махаяной, предлагавшей адепту на выбор помощь бесчисленных бодхисаттв и будд.

Позиция стхавиравадинов в общебуддийской полемике представляется, как мы уже указывали, скорее оборонительной, чем наступательной: они видели свою задачу в ограждении аутентичного в их понимании учения Будды от любых «лжемудрых» наслоений. Однако, стремясь ответить на нововведения других школ, они представили целую систему доктрин, которая, по мнению их последователей,

[107] Об этом см. в нашей специальной работе [Шохин, 1999, с. 74–77].

должна считаться исходной при описании мировоззрения и философии традиционного буддизма. Компендиум этих доктрин в контексте дискуссии с неназываемыми, но, как правило, успешно реконструируемыми оппонентами мы и имеем в виде уже хорошо известного нам памятника «Катхаваттху». Основные пункты расхождений буддийских традиционалистов с «реформаторами», как это представляется из текста «Катхаваттху», можно распределить следующим образом.

2. Начнем с обсуждения духовно-практической проблематики. Стхавиравадины выступали против сужения значения понятия «дар» (*дана*) до волевой ориентации дарителя, считая необходимым включать в него и результат воления (Катхаваттху VII.4). Это расхождение мнений было далеко не формальным, ибо многие буддисты считали подлежащими нравственной оценке лишь намерения, но не сами дела. Последние рассматривались как внешняя оболочка намерений, и, таким образом, игнорировалось то «пространство», которое разделяет намерение и поступок. Одновременно стхавиравадины оппонировали и тем, кто следовал прямо противоположной ориентации, считая нравственными лишь те действия, которые явно выражают поведенческую установку, а не выражающие ее — уже безнравственными (X.10–11). Выступали они и против того взгляда, по которому достигший совершенного знания может даже лишить кого-то жизни (если он «видит», что это для кого-то полезно), — взгляда, ставшего достаточно популярным в «религии милосердия» махаяне. Такой поступок, по их мнению, значит лишь то, что достигший совершенного знания может быть способен на любое преступление (XII.7). На границе этики и аскетики располагается полемика, вызванная утверждением анонимного оппонента, будто можно испытывать привязанность и к тому, что неприятно (этот предмет был важен в общем контексте стратегии войны с желаниями): стхавиравадин отвечает, что здесь имеет место случай некорректных словоупотреблений (XIII.8). Наконец, мнение тех, кто допускал, что адепт, работающий в режиме восьмеричного пути[108], может практиковать одновременно нравственность (*шила*) и этого мира и другого, отвергается стхавиравадином как предполагающее возможность одновременного сосуществования двух параллельных серий ментальных процессов (X.6).

Буддийские фундаменталисты отвергли и «пять пунктов» махасангхиков, не признававших совершенство по определению «совершенного» архата, начиная с допущения возможности его подвержен-

[108] Восьмеричный путь, формулировка которого, без сомнения, должна была принадлежать самому Будде, включает: правильные воззрения, правильные намерения, правильную речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильное усилие, правильную медитацию, правильное конечное сосредоточение.

ности неконтролируемым, бессознательным сексуальным импульсам и завершая предположением возможности у него «утечки информации» во время медитативных упражнений (II.1–5). Одновременно вместе с некоторыми махасангхиками стхавиравадины отвергали допущение ватсипутриями, самматиями, сарвастивадинами и самими же махасангхиками возможности утраты архатом своих «наработанных» плодов, необходимых для достижения нирваны (I.2), равно как и допущение некоторыми анонимными учителями возможности для архата еще «набирать» нужную заслугу и обладать хорошим познанием в состоянии «освобождения». По рассуждению стхавиравадинов, если архат может «расти», то он по определению еще не архат, а если он и в «освобождении» что-то познает, то это еще не «освобождение», но, напротив, гарантия кармических результатов (XVII.1, XXII.2). По той же причине — вследствие противоречия с исходными определениями — они отвергали мнение, будто архат может отпасть от своего «совершенства» под тяжестью аккумулированной в прошлом кармы (VIII.11). Вполне логично, что скепсис в связи с достижениями архата должен был распространяться и на три предшествовавшие этой стадии ступени совершенства: «вошедший в поток», «возвращающийся в последний раз» и «больше не возвращающийся». Стхавиравадины предлагали считать эту последовательность достижений неколебимой, а ее составляющие одновременно несводимыми друг к другу (XVIII.5).

Стхавиравадины, далее, пытались держать среднюю линию между теми направлениями, которые не признавали никаких реальных различий между возможностями мирянина и монаха, и теми, которые эти различия абсолютизировали. Их никак не устраивали идеи наиболее радикальных махасангхиков, будто мирянин, не вступая в монашескую общину, может достичь состояния архата (IV.1), но также и такого рода рассуждения: при наличии «мирских помыслов» невозможно достижение истинного знания, или: основные добродетели буддиста — вера, энергия, внимание, сосредоточенность сознания и мудрость — не применимы ни к чему «мирскому» (XI.2, XIX.8). Что же касается общих результатов следования восьмеричному пути, то здесь стхавиравадины высказывались против «теорий континуальности». Наряду с махасангхиками и махишасаками они — в противоположность сарвастивадинам и представителям ряда других школ — утверждали, что ясное постижение (*абхисамая*) четырех «благородных истин» осуществляется мгновенно, а не постепенно. Они считали также, что в результате «просветления» адепт оказывается освобожденным от нечистоты аффектов. Здесь они противостояли более «терпеливым» андхакам (чайтики), бхадраяниям, самматиям, сарвастивадинам и тем, кто вообще мыслил «освобождение» скорее в виде процесса, чем события (I.4, III.4).

Одновременно стхавиравадины оппонировали тем, кто, стремясь к достижению высшей цели, «торопил события» — кто полагал, что знание об «освобождении» уже имеет признаки «освобождения» (V.1), что избавление от оков наиболее грубых аффектов уже есть архатство (IV.10) или что тот, чьи взгляды правильны, уже застрахован от плохих перевоплощений (XII.8). Не шли стхавиравадины на «реформы» и в трактовке конечной цели, отвергая различавшиеся махишасаками, андхаками и сарвастивадинами два вида «освобождения» — посредством рефлексии и без нее (II.11). Своеобразный «срединный путь» они избрали и в решении вопроса о том, насколько эффективны для накопления «заслуги» дары, приносимые общине и Будде: они отвергли позицию как дхармагуптаков, считавших, что жертвовать в пользу общины бессмысленно, поскольку Будда все равно вне общины, так и их оппонентов махишасаков, ибо Будда ни в каких мирских приношениях не нуждается (XVII.9–11).

Аналогичным образом стхавиравадины пытались балансировать и в «буддологии». Они отвергли претензию тех протомахаянистов, которые считали, что каждый может стать буддой, стоит ему лишь обрести «просветление» (IV.6). Им была чужда и мысль махасангхиков о том, что будды населяют все четыре стороны света (XXI.6). Но еще меньше они могли сочувствовать докетизму махасангхиков, особенно локоттаравадинов, которые обожествляли Будду (см. выше, **§ 13**), считая его явление в качестве обычного смертного лишь мистификацией (не объясняя только, чьей именно). Стхавиравадины отвергают мнения, будто Будда на самом деле не жил среди людей, не проповедовал дхарму (проповедовала лишь его магическая проекция), никому не сострадал по причине победы над своими привязанностями (тогда он был попросту жесток! — иронизировали они). Предположение же локоттаравадинов, что даже его экскременты были благоуханнее всего земного, очень едко опровергается указанием на то, что почему-то никому еще не пришло в голову употребить это «благоухание» в косметике (XVIII.1–4). Естественным образом стхавиравадины отрицают, вопреки андхакам, и то, что слова Будды не принадлежали этому миру (II.10).

3. Обратимся теперь к собственно философской проблематике. Среди гносеологических установок буддийских традиционалистов следует выделить неприятие допускаемого анонимным оппонентом смешения конвенционального и конечного уровней истины (разграничение, первостепенно важное для всей индийской философской ментальности), при котором оппонент считал возможным, чтобы объектом первого уровня также была истина (Катхаваттху V.6). В своем же расхождении с андхаками (чайтики) традиционалисты отвергают воз-

можность существования такого познания, которое в состоянии медитативного созерцания не нуждалось бы в каком-либо объекте, или отвергают представление, будто знание прошлых и будущих идей лишено ментального объекта (IX.6–7). Стхавиравадины пытались уточнить само понятие восприятия: отвечая оппоненту, считавшему, что материя видится зрением, они требовали оговорить, что речь должна идти не о материальном глазе, но о визуальном сознании (XVIII.9). Не приняли они и предположения, будто весь познавательный процесс заключается уже в своей начальной точке (IX.8).

В основном предмете онтологии буддийских школ — теории дхарм — стхавиравадины решительно отвергли основную доктрину сарвастивадинов относительно «равноправного» существования дхарм прошедшего и будущего наряду с дхармами настоящего. Они начали с аргументов от здравого смысла, по которым прошедшее *уже* не существует, а будущее *еще* не существует (I.6–7). Отвергли они даже компромиссный способ решения вопроса, разработанный кашьяпиями (см. выше, **§ 16**), предложившими считать существующим только то прошлое, которое «плодоносит» в настоящем (I.8). Эта исходная позиция находит отражение и в отвержении взгляда тех, кто считал, что преуспевший в медитации может познавать свои прошлые и будущие состояния (IX.12) и что можно гарантировать себя от «загрязнений» не только настоящего, но также прошлого и будущего времени (XIX.1).

Вместе с тем традиционалисты не принимали и другое мнение — о том, что дхармы фиксированы в своей фундаментальной природе (XXI.7, видимо потому, что данный тезис частично «нейтрализует» их кинетичность), — но также и прямо противоположную крайность, по которой вещи существуют лишь в момент их отражения в сознании (XXII.8), вновь апеллируя к здравому смыслу и указывая на сравнительно длительное существование деревьев и гор. В полемике с другими буддийскими школами стхавиравадины отвергают еще одну пару крайних мнений — будто дхармы не могут быть соединены друг с другом посредством идей, но только «физически», и будто они не связаны в своих агрегатах (типа скандх) реально (VII.1–2). В дискуссионном вопросе о том, какие начала следует включить в список «необусловленных» (абсолютных) дхарм, стхавиравадины, как и самматии, заняли позицию принципиального минимализма. Они отвергали включение в них «сферы бесконечного пространства» и пространства вообще, принимавшихся в таковом качестве почти всеми школами (VI.4, 7), и тем более отвергали такие нововведения, как возведение в этот ранг звеньев цепочки пратитьясамутпады (VI.2), «устойчивости» на пути к «освобождению» (VI.1), плодов монашеского под-

вижничества (XIX.3), «таковости» (*татхата*) вещей, которой предстояло большое будущее у махаянистов-виджнянавадинов (XIX.5)[109], или самих четырех «благородных истин» о страдании (VI.3). Вместе с тем реалист-стхавиравадин отвергает и отрицание реальности свойств сознания, предпринятое скорее всего школами раджагириков и сиддхартхиков (VII.3). Неприемлемо для него было и допущенное некоторыми школами смешение различных «регионов реальности», типа приписывания материи благих или дурных свойств на том только основании, что она участвует в поведении субъекта, наделенного телом, которое опять-таки может быть благим или дурным (VIII.9). Неприемлемо для стхавиравадина было и сведéние самого восьмеричного пути освобождения от страдания к материальным факторам на том основании, что практиковать его может только тот, кто наделен телом (X.2), а также сведение звука к породившей его мысли (IX.9). В то же время стхавиравадина не устраивало и полное разделение психического и физического, предложенное, например, теми, кто считал витальность совершенно непричастной материальности (VIII.10).

В той области философского дискурса, которую мы уже условно обозначили как онтология индивида (см. выше, **§ 11**), стхавиравадины, как и сарвастивадины, самым решительным образом выступили против введения ватсипутриями и самматиями помимо динамических атомов существования дхарм также квазиперсоны-пудгалы, призванной «обеспечить» континуальность опыта психофизической организации в течение одной жизни и ее трансмиграцию. Можно предположить даже, что именно учение о пудгале стало тем оселком, на котором оттачивалось полемическое искусство стхавиравадинов (I.1). Другая позиция стхавиравадинов выявляется в полемике с теми, кто допускал отсутствие взаимообусловленности между неведением и действиями условного индивида (XV.2). К той же области философствования относится и дискуссия с теми, кто предполагал, что корень благого сознания может быть корнем дурного, и наоборот — стхавиравадины полагали, что между ними в таком случае вообще снимается различие (XIV.1).

В космологии можно выделить противостояние стхавиравадинов тем буддийским философам, которые допускали наличие некой тонкой материи кармического происхождения (*авиджняптирупа*, согласно учению сарвастивадинов) в мире форм и даже не-форм (VIII.8, XVI.9), — традиционалисты видели здесь ошибку в самом словоупот-

---

[109] Какой именно школе традиционного буддизма принадлежал «патент» на это изобретение, предположить непросто. Допустить же, что один из редакторов «Катхаваттху» полемизирует здесь непосредственно с махаянистами, также довольно рискованно, поскольку составители текста их в целом игнорируют.

реблении и понимании «материи». К этой же области философствования относится неприятие стхавиравадинами представлений о том, что пространство видимо или что видимы четыре материальных первоэлемента (земля, вода, огонь, ветер; VI.8).

В теории кармы, обсуждавшейся практически всеми буддийскими школами, они отвергали, апеллируя к здравому смыслу, мнение тех, кто считал, что земля и прочие материальные объекты, а также звуки и способности восприятия могут формироваться «вызреванием» кармы того или иного условного индивида (VII.7, XII.3–4). Не устраивала их и такая формулировка, по которой карма — это одно, а ее аккумуляция — другое[110] (XV.11). Не принимали они и того положения, согласно которому нет действий, не чреватых кармическими последствиями: такое учение означало, по их мнению, незаконное расширение сферы кармического за счет включения в него «неоперативных» и нейтральных желаний (XII.2). Одновременно они оппонировали и тем, кто полагал, что состояния сознания во сне являются кармически нейтральными — стхавиравадины возражали: и во сне можно совершать значительные проступки (XXII.6). В отличие от пессимистов, по мнению которых совершение пяти самых тяжких преступлений (начиная с убийства родителей), даже неумышленное, неизбежно ведет к немедленному воздаянию, стхавиравадины допускали, что раскаяние может предотвратить такой результат (XX.1). Наконец, они не могли не участвовать в общебуддийском «симпозиуме» на предмет возможности некоего «промежуточного существования» (*антарабхава*), соединяющего смерть существа *A* с рождением замещающего его существа *B*. Вместе с махасангхиками они отрицали возможность такого допущения, которое активно лоббировалось сарвастивадинами и «примкнувшими к ним» самматиями и пурвашайлами (чайтики). Аргументы стхавиравадинов состояли, в частности, в том, что якобы наблюдаются случаи и немедленного кармического воздаяния за совершенные поступки (VIII.2).

Если стхавиравадины оппонировали всем другим буддийским школам в своем полемическом компендиуме, то их собственные «догмы» частично подвергались критике в своде философии сарвастивадинов «Махавибхаше». Однако с идентификацией их доктрин дело обстоит непросто, так как более чем вероятно, что они фигурируют там в виде вибхаджьявадинов (о них см. **§ 12**), но тем же термином обозначались и некоторые махасангхики (а возможно, и философы еще других школ).

---

[110] Определить, какая именно буддийская школа здесь подразумевается, представляется весьма затруднительным.

Несмотря на то что стхавиравадины не оставили, как только что было продемонстрировано, не заполненной ни одну «нишу» в обязательных и факультативных предметах общебуддийских дебатов, они, в отличие от сарвастивадинов, практически не дали миру ярких философов — прежде всего вследствие «охранительной» позиции своих теоретиков, которая мало содействует креативности. Зато они остались, как можно было убедиться неоднократно, верными основной установке Будды — на «срединный подход» в решении и духовно-практических, и философских проблем.

Из сказанного следует, что полемический вид деятельности для философов стхавиравады был профилирующим, а в «Катхаваттху» нельзя не видеть специально составленный для полемики компендиум с подготовленными аргументами против всех «реформаторов» и, вероятно, изучавшийся под руководством наставников. Можно предположить a priori, что стхавиравадины располагали и другими аналогичными текстами (вероятно, менее пространными).

§ 19. Буддийские абхидхармические тексты

В предыдущих параграфах мы уже неоднократно обращались к двум памятникам — «Катхаваттху» и «Абхидхарма-махавибхаше» как основным источникам по доктринам всех школ традиционного буддизма. Но эти тексты представляют интерес и сами по себе, с точки зрения принципов организации, как важнейшие факты буддийской философской деятельности рассматриваемого исторического периода. Более того, второй из них является завершающим для начальной стадии формирования целого класса буддийской литературы, имеющего приоритетное значение как для историка индийской философии, так и для тех, кто изучает ее.

Абхидхарма (пали abhidhamma, санскр. abhidharma — «высшая дхарма», «мета-дхарма»[111]) — это философская «надстройка» буддиз-

[111] Согласно «Махаянасутра-аланкаре» (XI.3), *Абхидхарма* — это средство правильного понимания значения сутр (наставлений Будды); по автокомментарию Васубандху к «Абхидхармакоше» (I.2), это «незапятнанная» мудрость, позволяющая анализировать дхармы (*дхармаправичая*). Вопреки этой трактовке, комментатор Палийского канона Буддагхоса видит «превосходство» Абхидхармы лишь в степени детализации материала Сутта-питаки. Хотя абхидхармические «каталоги», как мы сейчас увидим, действительно включались в различные разделы Сутта-питаки, с Буддагхосой согласиться нельзя, поскольку Абхидхарма в сопоставлении с Сутрой в целом являет типологически иную стадию авторефлексии традиции. В махаяне «абхидхармическими» называ-

ма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской традиции. В создании Абхидхармы участвовал целый ряд школ и направлений традиционного буддизма, в их числе махасангхика, бахушрутия, гокулика и другие, но в наиболее полном виде она была разработана в тхераваде и сарвастиваде. Сложению абхидхармических трактатов указанных буддийских школ предшествовали по крайней мере две стадии развития абхидхармической философии, относящиеся к послешраманской эпохе.

1. Истоки абхидхармы восходят уже к тем диалогам Сутта-питаки, в которых представлены перечни предметов учения, своего рода таблицы, организованные по нумерологическим принципам и предназначенные, скорее всего, для заучивания и освоения под руководством наставников. Появляются и специальные сутры жанра vibhaṅga («дистрибуция», «анализ» предметов); такого рода таксономии и типологизации предметов составляют содержание «Дасуттара-сутты» и «Сангити-сутты». Вся Ангуттара-никая составлена по принципу нумерологической последовательности изложения материала (по восходящей), что характерно для будущих абхидхармических трактатов. В качестве примера такого рода каталога можно привести перечни предметных единиц учения в «Сангити-сутте»: монады (всего 3), диады (всего 27), триады (всего 50), тетрады (всего 50), пентады (всего 25) и т.д. до декад. Перечень диад начинается с имени и формы, триад — с трех корневых аффектов (вожделение, неприязнь и заблуждение), тетрад — с внимания к телу, чувствам, мысли и понятиям, пентад — с дхармических групп (*скандхи*) тела, ощущений, представлений, интенций и сознания и т.д.[112]. Такого рода тексты были рассчитаны прежде всего на адептов, которые с помощью «текстовых инструментов» должны были осваивать буддийское учение.

О **протоабхидхарме** можно говорить в связи с нумерологическими списками, предназначенными первоначально также для указанных учебных целей и именуемыми в палийских текстах mātikā, в санскритских — mātṛkā (букв. «матрицы»). Отличие их от каталогов состояло в том, что они содержали перечисление не самих объектов, а их характеристик. Вскоре матрики стали таблицами описания той или иной дхармы (уже как онтологической, а не предметной единицы) с точки зрения возможности или невозможности приписать ей те или иные атрибуты. Эти таблицы «заполнялись» преимущественно диадами

ются (в подражание «трехкорзинному» буддизму) даже тексты, прямо противоположные абхидхармическому схоластицизму, например мистические сутры Праджняпарамиты. Абхидхармические тексты получили распространение в Центральной Азии и на Дальнем Востоке.

[112] Дигха-никая, 1890–1911, т. III, с. 207–271.

(например, чистое–нечистое; обусловленное–необусловленное; видимое–невидимое; оказывающее сопротивление — не оказывающее сопротивление и т.д.) и триадами (прошлое–настоящее–будущее; благое–неблагое–нейтральное; устранимое посредством видения — устранимое посредством практики — неустранимое и т.д.). Эти таблицы реконструируются уже из тхеравадинских абхидхармических текстов (нормативный пример дает палийская «Дхаммасангани»), а также из «Абхидхармакоша-бхашьи» и «Абхидхармасамуччаи» («Выжимки из Абхидхармы») Асанги (IV–V вв.)[113]. Такового рода матрики-таблицы были рассчитаны также на «школьных учителей», однако составлялись не только ими, но, вероятно, и философами-исследователями.

Системообразующую роль уже на начальных стадиях формирования абхидхармических текстов должны были играть три основные **классификации дхарм**, которые впоследствии стали нормативными: по агрегатным группам (*скандхи*), по источникам сознания (*аятана*) и по классам элементов (*дхату*) — с ними мы уже неоднократно сталкивались. Первый тип классификации давал буддистам возможность сведéния составляющих мира психофизической организации к 5 «слоям»: тело, ощущения, представления, интенции и сознание (см. выше). Второй означал распределение составляющих опыта психофизической организации на рецептивно-ментальные способности и их сферы, которых в сумме 12 (зрение — видимое, слух — слышимое, осязание — осязаемое, вкус — вкушаемое, запах — обоняемое, мышление — мыслимое). Третий тип классификации надстраивался над вторым, поскольку к перечисленным факторам опыта добавлялись еще соответствующие разновидности сознания (сознание видимого, слышимого, осязаемого, вкушаемого, обоняемого, мыслимого); всего получалось 18 единиц. Дальнейшие деления этих родовых дхарм буддийскими аналитиками на видовые и подвидовые разновидности и «сопровождающие факторы» привели к появлению очень подробных абхидхармических таблиц. При этом вторая и третья классификации допускали описание дхарм не только обусловленных, но и необусловленных, абсолютных. Абхидхармическая философия — это и есть детальная разработка классификаций дхарм и их проявлений в виде многообразных состояний сознания.

2. Дошедшие до нас абхидхармические **трактаты тхеравадинов** составляют «третью корзину» палийской Типитаки. Абхидхаммапитака представлена 7 трактатами, в которых «учительный» материал Сутта-питаки и доктринальный материал другого происхождения

---

[113] О матриках и свидетельствах о них см. специальное изыскание [Рудой, 1983]. См. также [Васубандху, 1998, с. 41–50]; ср. [EIPh, т. VII, с. 85–89].

систематизируются по нумерологическим группам топиков — отдельные тематические единицы буддийского учения классифицируются и дефинируются (нередко через цепочки синонимов).

Первый трактат, считающийся базовым для всей тхеравадинской Абхидхармы, — «Дхаммасангани» («Исчисления предметов учения»), в 4 больших разделах которого описываются тематические единицы этико-психологического содержания. В нем проведен систематический анализ «обусловленных» дхарм по трем рубрикам: состояния сознания (*читта*), ментальные «сопровождающие» (*четасика*), материальные формы (*рупа*). Три указанных вида дхарм рассматриваются с точки зрения кармической благости, неблагости и нейтральности. Помимо «обусловленных» дхарм обсуждается и одна «необусловленная», признаваемая тхеравадинами, — нирвана (см. **§ 18**).

Текст «Вибханга» («Классификации») представляет собой единство 18 небольших текстов, в которых расписываются три основные классификации дхарм и другие предметы буддийского учения. Большинство положений дается в трех «форматах» — по «методу сутт», по методу абхидхармическому, в виде вопросов и ответов (катехизический жанр)[114]. Трактат «Дхатукатха» («Обсуждение элементов») содержит анализ и основных способов классификации дхарм всех трех типов (наиболее подробно деление на пять скандх), и других элементов буддийского учения. Текст разделен на 14 глав. В трактате нередко используется классическая модель шраманской рациональности — тетралемма.

Предметом «Пуггалапаннати» («Описания индивидов») являются не конечные «атомы» реальности дхармы, но, напротив, мир видимости — то, что представляется обыденному (с буддийской точки зрения) сознанию как индивиды (*пудгала*). Квазиперсон в тексте насчитывается 386 типов, они распределены по 142 рубрикам, в зависимости от психологических и нравственных характеристик. Текст поделен на 10 глав.

Текст «Катхаваттху» («Предметы дискуссий» — имеются в виду дискуссии тхеравады и других школ буддизма, касающиеся в общей сложности 252 доктрин) нам уже хорошо известен (см. **§ 5, 18**). Способ подачи материала в «Катхаваттху» представляет собой образец полемической техники. Одним из важных методов полемики тхеравадинов было обсуждение тезиса, в ходе чего оппонента подводили к принятию одного положения, а это влекло за собой принятие и другого, хотя тому, кто принимает тезис *A*, кажется, что он может не принимать тезис *B*. Полемическую технику тхеравадинов можно предста-

---

[114] «Метод сутт» фактически соответствует лишь самим классификациям (а вовсе не истолкованию текстов Сутта-питаки), а «метод абхидхармический» — их комментированию.

вить так: 1) оппонент отстаивает положение *A*; 2) оппонент (в ответ на вопрос тхеравадина) не принимает следующее из него положение *B*; 3) тхеравадин показывает, что при отстаивании *A* он должен принять и *B*; 4) тхеравадин показывает, почему $A > B$. Этот метод вводится в действие уже в самом начале текста (I.1.1). Например, ватсипутрий утверждает, что квазиперсона-пудгала существует реально (см. выше, **§ 14**), однако не соглашается с тем, что ему следовало бы, исходя из логики, признать также и существование пудгалы в том же смысле, что и существование дхармических групп-скандх и т.д. В другом разделе текста махасангхик выдвигает такой тезис: есть нечто, что неизвестно архату (см. выше, **§ 13**), но при этом не хочет принять, что архату свойственно невéдение. Сама разработанность такого рода метода дискуссии несомненно свидетельствует не только о большой практике диспутов стхавиравадинов с оппонентами, но и о существовании специальных «методичек» по полемической диалектике. Отработанные способы полемики мы обнаруживаем уже на начальной стадии буддизма, например в диалоге Будды с Саччакой (см. **§ 11**), однако в «Катхаваттху» уже вполне «прописаны» ступени дискуссии.

«Ямака» («Пáры») — тхеравадинский сборник упражнений по «прикладной логике», 10 глав которого посвящены постановке «парных» вопросов (в виде дилемм) и возможным ответам на них. Например, задается вопрос: всякое ли вúдение идентично сфере вúдения? — и тут же задается следующий: всякая ли сфера вúдения идентична вúдению?

«Паттхана» («Причины») — это сборник упражнений по дифференциации 24 типов отношений — в основном причинностных, между объектами — преимущественно дхармами. Японский буддолог А.П. Ямада, видимо, совершенно справедливо посчитал этот текст самым поздним из всех тхеравадинских абхидхармических трактатов[115]. В «Паттхане» в рубриках «условие» и «обусловленное» обсуждаются тематические единицы «Дхаммасангани» и пяти других текстов.

3. Санскритские абхидхармические трактаты сарвастивадинов, которых также семь (они сохранились в китайских, японских и тибетских версиях), оформляются начиная уже с III в. до н.э. По признанной в настоящее время хронологизации Р. Фукухары, наиболее древними из них являются «Сангитипарьяя» и «Дхармаскандха», затем идут «Праджняпти-бхашья», «Дхатукая», «Виджнянакая» и «Пракаранапада», последний по времени — «Джнянапрастхана»[116].

«Сангитипарьяя» («Истолкование «Сангити-[сутры]») предлагает распределение предметов учения по числовым группам в восходящем

---

[115] См.: EIPh, т. VII, с. 337.
[116] Там же, с. 102.

порядке. 122 классификации тематических единиц располагаются в 10 главах; в 1-й сгруппированы монады, в последней — декады (в полном соответствии с нумерологической структурой комментируемого текста — см. выше).

«Дхармаскандха» («Группы дхарм») состоит из 12 глав, посвященных преимущественно «сотериологии» — этапам продвижения адепта к конечной цели, начиная с 5 базовых моральных предписаний для мирян. В тексте дифференцируются 37 «компонентов освобождения» (различаются «путь практики» и «путь озарения»), за ними следуют классификации дхарм — по делениям их на источники сознания (*аятаны*) и элементы (*дхату*).

Трактат «Праджняпти-бхашья» («Комментарий к концептам», сохранился только в тибетской версии) посвящен истолкованию понятий мира, причины и действия. И тематически и стилистически он несколько выпадает из класса «схоластических» текстов. Первая его часть посвящена мифической космогонии, во второй описываются прежние жизни Будды и его матери, третья иллюстрирует действие закона кармы.

«Дхатукая» («Структура элементов») классифицирует 90 феноменов сознания, которые распределены по 14 рубрикам (10 феноменов, сопровождающих каждое сознание; 10 сопутствующих каждому «загрязнению» сознания, 10 сопутствующих каждому «недугу» сознания, 5 «загрязнений», 5 ложных взглядов, 5 контактов, 5 видов предрасположенностей менталитета, 5 «факторов» менталитета, 6 разновидностей сознания, 6 чувственных контактов, 6 ощущений, 6 идентификаций[117], 6 желаний, 6 стремлений), после чего исследуются их взаимоотношения. В тексте различаются первичные аффекты сознания в «вызревшем» состоянии и вторичные — в латентном. На трактат «Дхатукая» в значительной мере опирается «Пракаранапада» — текст, приписываемый Васумитре и составленный уже в кушанскую эпоху (подробнее о нем см. выше, **§ 15**).

В «Виджнянакае» («Структура сознания») впервые четко формулируется основная доктрина сарвастивадинов о существовании дхарм не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем времени на основании различения их сущности и функционирования. Текст, состоящий из 10 разделов, включает и обстоятельнейшую полемику сарвастивадинов с буддийскими пудгалавадинами, придерживавшимися концепции квазиперсоны. Классификация четырех видов причин (непосредственная причина, причина-опора, предшествующее условие и условие преобладающее) явно имеет «авторское» происхождение.

---

[117] Подразумеваются скорее всего дхармы третьей группы — идей/представлений (*самджня-скандха*).

Основная тема «Джнянапрастханы» («Установление [истинного] знания») — систематизация ступеней духовного продвижения, опирающаяся на четыре «благородные истины» о страдании. Текст поделен на 2 книги, всего в нем 8 глав. Первая глава посвящена истине о пути (основное понятие, которое здесь рассматривается, — «высшие мировые дхармы»), 2-я — истине о происхождении страдания, 3-я — познанию, 4-я, 5-я и 6-я — действию, четырем материальным элементам и чувственным способностям, или истине о всеобщности страдания, 7-я — концентрации сознания, или истине о прекращении страдания, 8-я — опровержению ложных (с точки зрения сарвастивадинов) взглядов. Кроме того, рассматриваются такие единицы учения, как вера, критика представления о реальности тела, единичность сознания, память, количество чувственных способностей, прошлое, грамматические категории, отдельные речения Будды. Среди классификаций, вводимых автором текста (таковым считается Катьяянипутра), выделяется шестеричное деление причин — начиная с действующей и завершая ретрибутивной.

«Абхидхарма-махавибхаша», свободный комментарий к «Джнянапрастхане», также приписываемый Катьяянипутре (не забудем, что текст датируется I–II вв. н.э.), состоит из 5 разделов, которые, в свою очередь, делятся на главы и «параграфы». Об этом компендии, энциклопедии учений традиционного буддизма, речь шла уже неоднократно. Среди классификаций, представленных в этой «коллективной монографии» сарвастивадинов, своеобразием отличается анализ предметов «практической» значимости, к которым относятся 5 «уз» (*бандха*), охватывающих 30 разновидностей «загрязнений» (*клеши*), благое и неблагое поведение в связи с «проявленными» и «непроявленными» действиями, 4 разновидности кармы — черно-черная, черно-белая, бело-черная и бело-белая[118].

Абхидхармическая литература далеко не исчерпывается описанными трактатами. К «неканоническим» тхеравадинским абхидхармическим текстам относятся «Патисамбхидамагга» (фактически расширение «Вибханги»), «Маханиддеса» и «Чулланиддеса» — комментарии к отдельным стихам древней «Сутта-нипаты», «Петакопадеса» — экзегетическое руководство тхеравадинских абхидхармистов (этические понятия обсуждаются при истолковании текстов Палийского канона) и «Неттиппакарана» — трактат по самой методологии экзегезы. Абхидхармический трактат дхармагуптаков «Шарипутра-абхидхармашастра», который уже был нами рассмотрен (см. выше, **§ 12**), считается одним из начальных. Напротив, два сарвастивадинских трактата —

[118] Вопрос о том, как должны различаться кармы черно-белая и бело-черная, мы оставляем продуктивному воображению читателя.

«Абхидхармахридая» («Абхидхармасара») и «Абхидхарма-амрита», составленные философами Дхармарши и Гхошакой уже в раннекушанскую эпоху, можно рассматривать как попытки схоластического резюмирования абхидхармической традиции.

В итоге мы имеем дело с весьма разветвленной литературой абхидхармистов двух основных школ традиционного буддизма. Тхеравадинские абхидхармисты были авторами учебных текстов, жанровый диапазон которых варьировал от развернутых трактатов по «религиозной психологии» до сборников упражнений для «студентов» и, возможно, «аспирантов». Сарвастивадинские абхидхармисты решали в своих трактатах и философско-исследовательские задачи. Примером этого могут служить новые концепции реальности дхарм трех времен, причинности или «высших мировых дхарм».

Некоторые современные буддологи относят к абхидхармической литературе даже «Вопросы Милинды», но это безусловное заблуждение[119]. Памятник принадлежит к жанру катехизисов — миссионерских текстов, предназначенных для работы в небуддийской среде, поэтому он включает также философские наставления (об отсутствии Я, о нирване и т.д.), и мы можем только гадать, работали ли с текстами такого рода в самих буддийских школах.

§ 20. Первые школы санкхьи

Алара Калама, первый учитель Будды, был одновременно и одним из первых, если не первым, учителем санкхьи и йоги — об этом единогласно свидетельствуют и палийские источники, и «Жизнь Будды» Ашвагхоши, и локоттаравадинские биографии Будды («Махавасту» и «Лалитавистара», II–IV вв.).

Учение Алары Каламы, изложенное у Ашвагхоши (I–II вв.) в «Жизни Будды» (XII.1–67), содержит наряду с чертами явно архаического, шраманского времени признаки и более поздней эпохи истории санкхьи. Тем не менее такая важная особенность учения, как трактовка «непроявленного» (*авьякта*) лишь в качестве глубинного начала психофизической организации (ср. наличие «архаичных» начал мира в списке санкхьяиков — см. ниже), позволяет считать его версию санкхьи, равно как и версию йоги, едва ли не самой ранней, и потому она заслуживает детального изложения.

---

[119] Так, изложение «Вопросов Милинды» включено в том VII «Энциклопедии индийской философии» (мы неоднократно ссылались на нее в этом исследовании), посвященный абхидхармическим текстам.

Если перевести древние стихи Ашвагхоши на язык современной философской прозы, мы обнаружим, что Алара (или, по-другому, Арада) предлагает две большие классификационные схемы. Одна из них содержит то, что можно было бы обозначить как «онтология индивида», вторая представляет феноменологию сознания. В первом случае мы имеем дело с **последовательно дуалистической схемой**. Здесь обозначено противостояние двух онтологических слоев: «сознательное»–«познающий поле»–Атман противопоставляется «лишенному сознания»–«полю»–«существованию». Последнее включает, в свою очередь, также три слоя: класс «природ», класс «модификаций» (вторичен по отношению к первому классу, но не растворяется в нем) и составляющие единый класс три начала (рождение, старость и смерть). Первый и второй классы включают — и это уже третий уровень иерархии начал его «онтологии индивида» — соответственно 8 и 16 элементов. Среди элементов класса «природы» различаются 5 материальных элементов, «самость» (*аханкара*) — «примысливание-себя» (*абхимана*) к любому познавательному и волевому акту («Я вижу горшок», «Я желаю его приобрести» и т.д.), «интеллект» (*буддхи*) — способность суждения («Это — горшок, а это — ткань» и т.п.) и, наконец, глубинное и по определению неопределимое начало «непроявленное» (см. выше). Среди элементов класса «модификации» различаются 5 способностей восприятия, 5 органов действия, 5 объектов восприятия и «ум», синтезирующий результаты функционирования способностей восприятия и действия. В итоге перед нами — «вертикальная» схема элементов бытия индивида; их в общей сложности насчитывается 28: 1 духовное начало + 27 других начал существования психофизической организации, из которых три «архаичных» обеспечивают ее рождение, пребывание в этом мире и уход из него.

Феноменология сознания «записана» по простой, «горизонтальной» схеме. Здесь выявляются три аспекта менталитета, обеспечивающие пребывание индивида в мире страдания и перевоплощений — в сансаре. Базовому аспекту этого менталитета соответствует уровень «незнание», а ему, в свою очередь, 6 характеристик сознания: «неправильность», «самость», «смешение», «наложение», «неразличение», «отпадение», аспектам же эмоциональному («жажда») и волевому («действие») — только 2 характеристики: «привязанность» и «неправильные средства». При этом существенно важно, что, по Аларе, не субъект совершает те или иные действия, к чему-то привязывается и многообразно заблуждается, но — сами эти установки, механизмы его сознания. Потому именно «неправильность» ответственна за то, что «человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое», или «отпадение» ответственно за то, что индивид ложно привя-

зывается к тому, что не есть его Я, и «отпадает» в сансару. Потому эти установки сознания здесь субстантивируются, становятся автономными — наподобие улыбки чеширского кота из «Алисы в стране чудес», от самого кота достаточно независимой.

Алара преподавал и йогу (судя по всему, после «курса» по санкхье), которая представляла собой последовательность ступеней тренинга, начиная с ухода в отшельничество и нравственных упражнений. Далее следовали и нормативные медитации (*дхьяны*), во время которых «практикант» должен мыслить по уже знакомой нам схеме 1+27, а затем постепенно «снимать» интеллектуальную активность, «приятность» и, наконец, «блаженство». Завершить он может созерцанием пустотности своего тела, уподоблением себя бесконечному пространству, после чего он может быть удостоен сравнения с сердцевиной, вытаскиваемой из травы мундака, и с птицей, освобождающейся из клетки[120].

Как и у каждого учителя, у Алары должны были быть ученики, и таковые, судя по палийским текстам, действительно имелись. Как сообщает Буддагхоса, вместе с будущим Буддой у Алары учился и родственник последнего по имени Бхаранду Калама. «Махапариниббана-сутта» упоминает и о другом ученике Алары, некоем Пуккусе из северо-восточного племени маллов[121], который впоследствии стал буддистом. Этот ученик характеризует Алару как самого «продвинутого» эксперта в концентрации ума: во время одного из своих «трансов» он ухитрился не увидеть и не услышать, как мимо него пронеслись 500 повозок. По одной из версий, Будда, как правило без энтузиазма относившийся к рассказам о чужих достижениях, поведал в ответ о собственном опыте, еще более впечатляющем[122]. Об учениках Алары повествуют и тибетские историки. Они уточняют, что он жил с ними близ Вайшали (северо-восток субконтинента), что этих учеников у него было не менее 300, что он преподавал им курс достижения «сферы ничто» и что Будда, освоив его методы медитации буквально при первой же их встрече, отказался от предложения Алары начать «совместное преподавание»[123].

---

[120] Наставление Алары Каламы Будде было изложено по изданию [Ашвагхоша, 1936, ч. 1, с. 128–136]. В русском переводе оно было опубликовано в [Шохин, 1987, с. 184–188]. Об учении Алары Каламы и его значении в истории индийской философии см. подробнее: [Шохин, 1997, с. 92–101, ср. Ларсон, 1979, с. 104–108].

[121] Дигха-никая, 1890–1911, т. II, с. 130.

[122] Палийские сведения об Аларе Каламе и его учениках в наиболее полном виде представлены в энциклопедическом издании [DPPN, т. I, с. 296–297].

[123] О биографии Алары Каламы подробнее см. [Шохин, 1987, с. 172–173; Шохин, 1997, с. 92–93].

Мы, однако, не располагаем другими сведениями, прежде всего о том, что эти ученики обеспечили преемственную, школьную передачу наследия своего наставника. Об этом свидетельствует и то, что их имена, как и самого Алары, не остались в списках учителей санкхьи, хотя санкхья в большей мере интересовалась своей родословной, чем какая-либо другая индийская философская традиция. Эти списки открываются именами мифического риши Капилы, его не менее легендарного ученика Асури, якобы совершавшего тысячелетнее жертвоприношение, и, вероянее всего, реального Панчашикхи, у которого было многочисленное «философское потомство»[124]. Тем не менее эпоха сложения сказаний о мифических Капиле и Асури[125] несомненно была эпохой формирования самых что ни на есть реальных **учительских традиций**, в рамках которых развивалась философия санкхьяиков, хотя за именами санкхьяиков «Махабхараты» и стоят мифологические фигуры (достаточно упомянуть хотя бы Аситу Дэвалу или отшельницу Сулабху — см. ниже).

---

[124] Традиция преемственности получила каноническое выражение в заключительных стихах «Санкхья-карики»:

«Это очистительное, высшее учение молчальник [Капила] передал
из милосердия Асури,
Асури же — Панчашикхе, а тем [оно] было распространено» (ст. 70).

Данная учительская генеалогия отражается в «Буддачарите» и «Махабхарате», а после «Санкхья-карики» окончательно мифологизируется в комментарии Гаудапады (около VII в.). Там учители санкхьи введены в круг мифологических сыновей Брахмы и перечисляются следующим образом:

«Санака, Санандана, третий Санатана, Асури,
Капила, Водху и Панчашикха — эти семь сыновей Брахмы
Названы великими риши» (коммент. к ст. 1).

Первые три персонажа — сыновья Брахмы, они собраны в группу по признаку фонетической ассоциации; Водху — еще один легендарный учитель санкхьи, имя которого называли в церемонии *ришитарпана* («напоение риши») — особого жертвоприношения предкам, — еще неизвестной Дхармасутрам и, по мнению известнейшего историка санкхьи Р. Гарбе, восходящей к первым векам новой эры (в связи с этой церемонией см. [Гарбе, 1894, с. 35]). Среди более древних историческо-мифологических перечней учителей санкхьи выделяется пассаж из «Махабхараты»: «Я же слышал [об этом учении] Джайгишавьи, Аситы Дэвалы, брахманического риши Парашары, мудрого Варшаганьи (с вариантами: Ганадхиматы или Вибханды. — *В.Ш.*), бхикшу Бхригу (с вариантом: Панчашикхи. — *В.Ш.*), Капилы и Шуки, Гаутамы, Арштишены, великого Гарги, Нарады, Асури и мудрого Пуластьи, Санаткумары и великого Шукры...» (XII.306.57–60).

[125] Основной сюжет, который пересказывается в комментариях к «Санкхья-карике», таков: Капила (изображаемый как сходящий с небес бодхисаттва) трижды (через тысячелетие) приходил к благочестивому брахману Асури, всегда совершавшему жертвоприношение, с вопросом: «Доволен ли ты дхармой домохозяина?» Асури только на третий раз дал ему отрицательный ответ, после чего Капила и посвятил его в учение санкхьи. См., к примеру [Санкхьясаптати-вритти, 1973, с. 1].

Именно эти учительские традиции сделали начально «почти диссидентскую» санкхью[126] наиболее влиятельным направлением брахманистской философии, активно соперничавшим как с настиками, так и с некоторыми другими брахманистами, при сохранении, однако, определенных «семейных сходств» и с буддистами[127]. Последние заимствовавли у последователей Алары Каламы и методы дескрипции психофизической организации, и йогическую практику — прежде всего последовательность четырех нормативных и высших дхьян (см. выше) — и разошлись с ними по существу только в одном пункте, хотя и существенно важном — они отвергали концепцию Атмана санкхьяиков[128]. Многочисленные версии учения санкхьи, которые мы можем извлечь из «Махабхараты», позволяют предполагать, что соответствующие учительские традиции развивались преимущественно параллельно, хотя они и контактировали, и полемизировали друг с другом. Картину этой эпохи, которая охватывает, вероятно, всю вторую половину I тыс. до н.э., наглядно представлял себе крупный американский индолог Й. ван Бойтенен. «Должно было существовать, — предполагает он, — великое множество более или менее изолированных малых центров, в которых параллельные учения развивались из общих источников... Почти всё, что там происходило, с неизбежностью исчезает из нашего поля зрения... Но у нас будут лучшие шансы восстановить то малое, на что мы можем опереться, если мы предполо-

---

[126] Местожительство Алары позволяет соотнести его с районом Виндхийских гор, т.е. с неарийским регионом Центральной Индии. Это обстоятельство, очень интересное в связи с общим культурным фоном всей шраманской эпохи, наряду с недвусмысленным порицанием Аларой ведийской обрядности («неправильными» средствами он считал восклицания во время торжественного ведийского ритуала — «Намас!» и «Вашат!», окропление водой и прочие ведийские обряды — Буддачарита XII.30) или осуждением животных жертвоприношений у «основателя» санкхьи Капилы по соображениям «религиозного рационализма» (Махабхарата XII.260–262), не позволяет сомневаться в небрахманистских связях начальной санкхьи.

[127] Эти «родственные отношения» обратили на себя внимание многих индологов, начиная с Р. Гарбе. Их соображения (начиная с того, что ни в одном мировоззрении, кроме санкхьи и буддизма, осознание универсальности страдания не занимало такого системообразующего места), наряду с новыми аргументами в связи со сходствами построения начальных, «табличных» текстов-индексов и «сотериологических» параллелей (трактовка Капилы как бодхисаттвы у комментаторов «Санкхья-карики»), излагаются в специальной публикации [Шохин, 1985, с. 176–183]. О системных сходствах *гун* санкхьяиков и *дхарм* буддистов, основополагающих для онтологии обоих философских направлений, см. ннже.

[128] По «Буддачарите» Ашвагхоши, это разногласие и было основной причиной, по которой Будда покинул своего первого учителя (XII.68–88). Будда, в частности, указал своему учнтелю, что «освобождение» несовместимо с идеей Я, которая является гарантом привязанностей, аффектов и, следовательно, кармического закабаления индивида.

жим здесь скорее начало максимальных дивергенций, нежели единообразие учения»[129].

Развивая эту мысль, можно предположить, что санкхья эпохи первых школ имела и такое «семейное сходство» с буддизмом: она представляла собой не столько единое учение, сколько конгломерат своего рода «микроконфессий», отличавшихся от буддийских меньшей структурированностью и организованностью (так как не опирались на монастырские общины) и, вероятно, в меньшей степени стремившихся к сакрализации своих учителей.

1. Тем не менее те «дивергенции», о которых писал ван Бойтенен и на которых мы остановимся ниже, по определению предполагают и единство, на фоне которого они были возможны. Поэтому, представляя себе первые школы санкхьи в виде ряда дробей, мы должны определить их общий знаменатель — иными словами, сам центр «центробежных» микротрадиций санкхьи, или, по-другому, выяснить, чтó отличало их от традиций *не*санкхьи.

Первый родовой признак микротрадиций санкхьи следует видеть, безусловно, в их связях с микротрадициями йоги. Уже первое упоминание слова *санкхья* в литературе, которое мы обнаруживаем в «Шветашватара-упанишаде» (около IV–III вв. до н.э.), связывает его с термином *йога*, означающим психотехнический способ «достижения» первопричины мира (VI.13). В «Бхагавадгите» *санкхья* и *йога* идентифицируются как два духовных метода достижения высшего блага и сопоставляются соответственно как «метод познания» и «метод действия», причем неоднократно подчеркивается, что они суть одно (III.3, IV.33–39, V.5–6 и т.д.). В качестве двух духовных методов они постоянно сопоставляются и сополагаются и в эпической «Мокшадхарме», причем нередко уточняется, что по каждому из этих методов есть свои «искусные» специалисты (Махабхарата XII.189.4, 194.44, 231.1–2), а также что эти методы должны приносить одинаковые «практические» результаты, притом что последователи этих методов признают общие космологические начала (XII.291.17–18, 293.30, 304.2–4). Помимо этого тексты «Мокшадхармы» не оставляют сомнения и в том, что ведущие авторитеты санкхьи, например «старец» Панчашикха, были учителями и аскезы, и медитативной практики («внедрение» в сознание адепта мысли о непричастности духовного начала ничему вне индивида и даже внутри его, визуализация результатов «освобождения» и т.д.); из этого следует, что их ученики должны были проходить определенный «йогический курс» (см. XII.211.7, 212.15, 47–49).

---

[129] Бойтенен, 1957, с. 101–102.

Как эти литературные сведения перевести на язык реальной истории? Перед нами три логические возможности: 1) существовали общие школы совместного преподавания санкхья-йоги, в которых калькуляции начал микро- и макрокосма получали «реализацию» в разработке ряда медитативных упражнений йогического типа; 2) санкхьяики в своих учительских традициях сами разрабатывали возможности психотехнической реализации своих «исчислений», что и соответствовало йоге[130]; 3) микротрадиции санкхьи контактировали с «корпорациями» йогинов, которые воспринимали результаты их работы. Каждая из этих трех гипотез имеет право на существование. Но та гипотеза, что приведена первой, имеет некоторые преимущества перед двумя другими и позволяет лучше понять организационный контекст того «философского текста», который донесли до нас ранние санкхьяики.

Вторым родовым признаком микротрадиций санкхьи, а по значению первым была определенная философская «специализация», отличавшая ее от других школ. Прежде всего это специфическая калькуляция начал микро- и макрокосма, о которой уже шла речь и которая определила само название санкхьи (слово sāṃkhya и означает «исчисление»). В основе любых «исчислительных» опытов санкхьи лежал системообразующий дуализм. Речь идет о двух взаимосвязанных, но онтологически изолированных и по своим характеристикам противоположных первоначалах: активной Первоматерии, именуемой *Авьякта* («непроявленное»), *Прадхана* («основное»), *Пракрити* («производящее»), и духовного субъекта, именуемого *Атман* или *Пуруша* («муж»). В текстах рассматриваемого периода они выразительно противопоставляются друг другу как *кшетра* («поле») и *кшетраджня* («познающий поле»). На этом дуалистическом фундаменте возводится исчисление других начал, которые постепенно, с развитием «вертикальных» схем, включались в «проявленный» аспект (*вьякта*) Непроявленного, считались его манифестациями и по родовым признакам также противопоставлялись духовному субъекту. По своему типу эти космические начала более всего напоминают эоны гностиков школы Валентина (II в. н.э.), а потому и отношения между высшими и низшими космическими началами правильнее представлять себе не в виде творения одних другими, но в виде последовательности эманаций. Высшим из этих начал считался Мировой (или Великий — *махат*) разум, коему на микрокосмическом срезе соответствует интеллект-*буддхи* (называемый иногда также *саттва* — «сущность» или *четана* — «мыслительная способность»). За ним следовал Эготизм (*аханкара*), ему среди

[130] О возможности такой трактовки свидетельствует, например, пассаж: «Устраненность от объектов чувств — знак совершенства санкхьяиков» (Махабхарата XII.228.32, ср. 231.5, 289.4–5).

начал индивидуального сознания соответствовало примысливание-себя (*абхимана*) — отнесение индивидом себя к любому опыту. Следующее начало двойственно по своему статусу: это Ум (*манас*), которому соответствуют индивидуальный ум, а иногда также и «менталитет» (*читта*); он одновременно относится к высшим началам и в то же время включается в низшие — индрии. Высокий статус сохранялся за пятью материальными первоэлементами (соответствуют античным «стихиям») — пространство, ветер, огонь, вода, земля, — которые также имеют надежные корреляты в человеческом теле. Все санкхьяики инвентаризируют также 10 способностей восприятия и действия (*индрии*). Как правило, они включали в свои списки также 5 объектов индрий восприятия — звук, осязаемость, цветоформу, вкус, запах. Как демонстрируют ранние версии санкхьи у Панчашикхи и Аситы Дэвалы, эти исчисляемые начала классифицировались, им давались определения.

Особое место в списках начал санкхьи стали занимать отсутствовавшие в шраманском учении Алары Каламы *гуны*. На рассматриваемой стадии они означали и «реалии» как отдельные начала, на которые разлагается поток жизнедеятельности индивида, и три базовых ментальных состояния, обнаруживающиеся в ощущениях положительной, отрицательной и нейтральной эмоциональной окрашенности, а затем и три основных психологических типа людей и их жизненных проявлений. Классифицирование всего перечисленного также стало различительной характеристикой философствования ранних санкхьяиков[131]. Источники позволяют считать, что санкхьяики клас-

---

[131] Так, в «Бхагавадгите» представлены гунные классификации знания, действия, деятеля, интеллекта, стойкости, радости. Знание, которое обнаруживается в распознании единой сущности вещей, имеет в основе гуну *саттва*, то, которое обнаруживается в различении частных особенностей познаваемого, — гуну *раджас*, то, которое обнаруживается в привязанности к единичному, «ничтожному», — гуну *тамас*. Действие, совершаемое бесстрастно, основано на саттве, совершаемое с вожделением — на раджасе, предпринимаемое в результате неведения и ведущее к погибели — на тамасе. Деятель, свободный от себялюбия и пристрастности, — «саттвичен», жаждущий плодов и себялюбивый — «раджасичен», грубый и малодушный — «тамасичен» и т.д. (XVIII.20–39, ср. XVII.7–22). В «Манава-дхармашастре» определения гун таковы: саттва — то, что соответствует радости, умиротворенности и лучезарности, раджас — то, что соответствует страданию и неудовольствию, тамас — то, что соответствует заблуждению, неопределенности и всему «мирскому» (XII.27–29). О том, что эти характеристики разрабатывались в начальных школах санкхьи, свидетельствует хотя бы изложение учения Панчашикхи (Махабхарата XII.212.26–28): «Радость, приятность, наслаждение, счастье, успокоение ума — обусловлены ли они чем-то внешним или нет — относятся к саттвической реалии (guṇa) ума. Неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, а также беспокойство — имеют ли они внешнюю причину или нет — признаки раджаса. Неразличение истины, затем ослепление, небрежение, сонливость, усталость — также возникающие любым способом — это разнообразные реалии (guṇa) тамаса» [Махабхарата, 1954, с. 1176].

сифицировали также причинностные факторы результативности действия: по «Бхагавадгите», они дифференцировали локус действия (*адхиштхана*), агента (*картри*), инструментарий (*карана*), усилие (*чешта*) и судьбу (*дайва*), уточняя, что в любом действии (будь то дело, высказывание или помысел) все они должны присутствовать (XVIII.14–15). Патанджали-грамматист не оставляет сомнения в том, что санкхьяики разрабатывали и общую концепцию причинности, суть которой такова: следствие должно каким-то образом уже предсуществовать в своей причине. Школы санкхьи обсуждали и духовно-практические проблемы, прежде всего степень значимости аскетизма для «освобождения» в сравнении с основным средством его достижения — обретением «истинного знания».

К числу общих признаков микротрадиций санкхьи следует отнести, вероятно, и философскую конфронтацию с внешними оппонентами. Прежде всего это касается настиков. Мы уже знаем, что джайнский текст «Наядхаммакахао» зафиксировал предание о той полемике, которую вел с джайнским «святым» Тхаваччапуттой некий санкхьяик, именуемый здесь Суйя (Шука), — само имя последнего может быть соотнесено с обобщенным образом санкхьяиков[132]. В «философской биографии» Панчашикхи представлены аргументы санкхьяиков против двух способов отрицания Атмана — материалистического и буддийского. В ответ на доводы материалистов в пользу того, что все причинностные факторы могут быть только телесными (см. выше, **§ 9**), санкхьяик возражает: имеются контрдоводы, обосновывающие «субстанциальность» Атмана как независимого начала, — это факт обращения с просьбами к бестелесным богам, а также взаимосвязь поступков и посмертного существования. В ответ же на рассуждения *буддистов о том, что незнания, вожделения и действия вполне достаточно* для объяснения *пере*воплощения и что после смерти существа *A* появляется совершенно новое существо *B*, санкхьяик возражает: при такой постановке вопроса одно существо должно пожинать плоды, «заработанные» другим, а это полностью противоречит здравому смыслу (Махабхарата XII.211.20–41). Однако санкхьяики оппонировали и «ортодоксальным» брахманистам: в «Махабхарате» сохранились легенды, связываемые с самим основателем санкхьи Капилой, по которым он осуждал Веды за санкционирование жертвоприношения животных; брахманист, вступивший с ним в диспут, называет его за это «рационалистом» (XII.260–262).

---

[132] Достаточно указать на то, что Шука является участником одного из самых продолжительных диалогов «Махабхараты», посвященных изложению учений санкхьи (XII.224–246).

2. Базовые расхождения между микротрадициями санкхьи закономерно были связаны с основной составляющей этого учения — с перечнями начал микро- и макрокосма. Составители «Махабхараты» фиксируют не совпадающие между собой списки этих начал. Закономерно, что более древние микротрадиции допускают бóльшие «разночтения» в связи с устоявшимся и названным выше списком начал индивида и мира, чем те версии санкхьи, которые относятся, как можно полагать, к концу I тыс. до н.э. Наконец, еще одну закономерность следует видеть в том, что, хотя перечисленные мировые начала являются амбивалентными и могут относиться как к компонентам индивидуальной психофизической организации, так и к их макрокосмическому гипостазированию (см. выше), более древние учительские традиции в большей мере, чем поздние, ограничивались составляющими индивида, тогда как поздние чаще подсчитывали и начала макромира.

В итоге тексты «Махабхараты» фиксируют самые разнообразные перечни, включающие и 17, и 20, и 22, и 26, и даже 31 начало, но когда эти начала хотят представить в среднем, суммарном виде, обычно говорят о 25. Так, в одном месте калькуляция этих начал предваряется преамбулой: «О 25 началах, одинаково признаваемых в йоге и в санкхье, узнай от меня, а также о различиях между ними» (XII.228.28; ср. 290.44, 298.10, 25). 25 начал — безусловно нормативное число, сложившееся к концу рассматриваемого периода и канонизированное позднее, в период классический. 26 начал — также поздняя формула, которая происходит из предшествующей, поскольку новое начало конструируется либо через добавление Ишвары-божества как особого Пуруши, либо через различение в самом Пуруше уровней «непробужденности» и «пробужденности». Более древние и в сравнении с «канонизированным» более свободные перечни включали помимо перечисленных выше нормативных начал санкхьи также и ненормативные. Так, список Панчашикхи содержит «собственную природу» (*свабхава*) — категорию, явно имеющую «привкус» древнего небрахманистского натурализма (см. выше), а также «вдох» и «выдох» (*прана–апана*), модификации в целом (*викара*) и «основы» (*дхату*). Список, приписываемый Асите Дэвале, включает время (*кала*), а также бытие и небытие (*бхава–абхава*), вероятно ответственные за появление существ в этом мире и их уход из него. Наличие этих понятий снова обнаруживает влияние онтологии, никак не специфической для санкхьи — более всего напоминающей такие субстанции онтологии джайнизма (см. **§ 10**), как специальные источники движения и покоя (*дхарма–адхарма*).

Перечень начал мира, приписываемый отшельнице Сулабхе, самый подробный из всех, какие дошли до нас от санкхьяиков, позволяет

считать, что *саттва* — не интеллект, но отдельное начало, высшее в сравнении с последним. Новые элементы в этом перечне образуют: сама совокупность «обычных» начал, а также агрегат (*сангхата*), на который опираются «качества, формы и проявления», далее — пары противоположностей (удовольствие–страдание, старость–смерть, приобретение–потеря, приятное–неприятное)[133], уже знакомое время и три совсем нестандартных для санкхьи компонента, имеющих на сей раз брахманистские истоки, — предписание (*видхи*), семя (*шукра*) и сила (*бала*)[134]. Нестандартность перечня Сулабхи состоит и в том, что, будучи иерархизированным, он удивительным образом ставит агрегат над «познающим поле» или духовным субъектом (XII.308.104–111).

Расхождения первых школ санкхьяиков по основному «сотериологическому» вопросу очень наглядно продемонстрированы в той главе «Махабхараты», где сталкиваются позиции царя Джанаки и все той же отшельницы Сулабхи. Царь, считающий себя учеником Панчашикхи, утверждает, что его великий учитель, преподавая ему «дхарму освобождения», никоим образом не призывал его оставить этот мир потому, что внешние знаки (*линга*) не имеют никакого значения в сравнении со знанием (*джняна*). «Либеральный» Джанака (здесь его можно сблизить с буддистами-махасангхиками — см. выше, **§ 13**) предлагает своим оппонентам решить следующую задачу: благодаря чему осуществляется «освобождение»? Если благодаря знанию, то почему этого результата не может достичь и царь? Если же благодаря некоторым внешним знакам, то чем же тогда плохи знаки царя, его регалии? В ответ «ригористичная» Сулабха (здесь интонации близки буддистам-стхавиравадинам — см. выше, **§ 18**) едко иронизирует по поводу того, может ли «освободиться» человек, отягощенный семьей, бременем политических задач, опекой челяди и бесчисленными заботами и житейскими ситуациями, у которого на уме одна ложная мысль: «Это — мое!», даже если такой человек и стремится к «освободительному» знанию (XII.306.40–50, 128–155).

---

[133] При этом весьма непросто догадаться, рассматриваются ли все эти четыре пары противоположностей как проявления одной «оппозиции» или как самостоятельные начала. В любом случае они не позволяют насчитать в перечне Сулабхи 31 начало (признается также и Атман, который как таковой в перечень не включается), что было заявлено в соответствующей главе «Махабхараты».

[134] По одному из авторитетных комментаторов «Махабхараты», Арджуну Мишре, предписание означает просто действие, семя — это обычный мужской элемент как основная составляющая тела, сила — особый вид «семени» как энергии. Другой авторитетный средневековый комментатор, Нилакантха, понимает под первым из этих начал дхарму и адхарму, под вторым — сансару, под третьим — усилие. См. [Махабхарата, 1954, с. 1721]. Перевод на русский язык диалога Сулабхи и царя Джанаки представлен в [Шохин, 1997а].

3. Изложения учений древних наставников санкхьи в текстах «Махабхараты» не позволяют сомневаться в том, что по крайней мере некоторые микротрадиции школы порождали тексты, содержавшие перечни начал индивида и мира с учительскими комментариями. Такие тексты, более всего напоминавшие каталоги в ранней абхидхармической литературе (см. **§ 19**), имели преимущественно учебное назначение, но при этом отражали и начатки аналитических изысканий санкхьяиков. Пример дает изложение учения санкхьи, приписываемое Панчашикхе. В соответствующей главе «Махабхараты» перечисляются все «списочные» начала, противопоставляемые Атману, в такой последовательности: индрии, их объекты, «собственная природа», мыслительная способность-четана, ум-манас, вдох и выдох, «модификации» и «основы»-дхату. Далее следует определение индрий — первого элемента в списке. По предлагаемому экстенсиональному определению они суть уши, кожа, язык, глаза, нос, по интенсиональному — такие «реалии» (*гуны*), функционирование которых возможно благодаря функционированию интеллекта. За дефинициями следует рассуждение: *со*действие названных индрий и интеллекта обусловливает появление познавательных актов, с которыми связаны три рода ощущений (*ведана*) — удовольствие, страдание и не-удовольствие и не-страдание. Следом определяются объекты индрий (XII.212.9–12). (В списке начал, приписываемом легендарному Асите Дэвале, индрии также вначале перечисляются, а затем определяются как «познающие свои объекты».) Далее рассматриваются функции индрий (зрение и т.д.) и их объекты (формы и т.д.), которые также определяются как «реалии» (*гуны*). За дефиницией снова следует рефлексия на предмет определяемого: индрии не могут сами познавать свои объекты, это осуществляет духовный субъект посредством индрий (XII.267.12–15). Аналогии с протоабхидхармическими текстами здесь очевидны и усугубляются тем, что гуны санкхьяиков в указанном значении сближаются с буддийскими дхармами: последние также считаются атомарными (далее неделимыми) «реалиями», на которые «разлагается» опыт[135]. Не дошедшие до нас тексты-каталоги санкхьяиков в большей степени должны были быть посвящены аналитическому описанию гун, так же как буддийские — описанию дхарм.

---

[135] На материале текстов классической санкхьи эти параллели были исследованы в специальном труде [Щербатской, 1934].

§ 21. Школы санкхьи раннекушанского периода

Проведение хронологических границ между ранними и последовавшими школами санкхьи может быть, за отсутствием надежных критериев и соответствующих источников, только условным. Лишь анализ материала с исторической точки зрения самого обстоятельного комментария к базовому тексту санкхьи «Санкхья-карике» — «Юктидипика», автор которого сопоставляет положения Ишваракришны и его предшественников, позволяет предположить, кого из них можно было бы отнести к I–II вв. н.э. Мы можем, только основываясь на интуиции, полагать, какие другие источники по санкхье — прежде всего тексты той же «Махабхараты» и буддийские абхидхармические трактаты — отражают общие достижения санкхьи кушанских школ. Основное различие между этими школами и рассмотренными выше философскими микротрадициями следует видеть в том, что в отличие от последних, которые развивали общие темы преимущественно паралелльно, раннекушанские школы делали это совместно, создав общий **дискуссионный клуб санкхьяиков**, — подобно тому как ответвления махишасаков, махасангхиков и стхавиравадинов обеспечили функционирование дискуссионного клуба в рамках буддизма (см. выше, **§ 11**). Из этого следует и еще одно различие: в отличие от первых, учительских традиций, раннекушанские школы санкхьяиков имели устоявшийся набор тем, своего рода «обязательную программу» дискуссий: сколько следует признавать индрий? как они соотносятся с ментальными способностями? есть ли необходимость в признании «тонкого тела», и если есть, то какова его структура? и т.д.

1. В раннекушанский период санкхья стала играть одну из главных ролей на авансцене индийской философии. Так, «Милиндапаньха» (кн. I), завершенная, вероятно, как раз к I–II вв., включает санкхью (наряду с йогой и вайшешикой) в число 19 дисциплин знания, которыми должен был овладеть греческий царь Менандр. О том, изучал ли санкхью сам эллинистический правитель (известно, что искусством диспута он овладел — см. выше, **§ 7**), мы уже вряд ли когда-нибудь узнаем. Джайнские «Нанди-сутра» и «Ануйогадвара-сутра» называют санкхью — «учение Капилы» — в числе ложных, или «мирских», традиций мысли — наряду с вайшешикой, буддизмом и локаятой. Но еще более значимо то, что санкхья — первая из трех школ философии, признаваемых в «Артхашастре». Там она оказывается в «одной компании» только с йогой и локаятой, что отнюдь не случайно: и в некоторых других текстах она также ассоциируется с «исследовательской

наукой» (*анвикишки*)[136]. Каких же достижений добилась санкхья за эти века?

Сарвастивадинские абхидхармические памятники позволяют считать, что санкхьяики уделяли специальное внимание чувственному восприятию. В уже хорошо нам известной «Махавибхаше» отмечается: они исчисляли восемь необходимых условий этой разновидности познания, что позволяло им объяснить, например, почему объект в поле зрения может быть и не увиден (I.2.6)[137]. Тот же источник упоминает наличие у санкхьи целых девяти концепций кармы (IV.1). Вероятно, у санкхьяиков эти концепции кармы конкурировали, возможно также, что определение кармы входило в куррикулум обязательных предметов дискуссий.

Бесспорно важное общее достижение санкхьяиков в онтологии было связано с синтезом двух важнейших для их учения концепций — трех гун и Первоматерии-Пракрити. «Гунность» они представляли родовой характеристикой всех начал, производных от Пракрити, которых по нормативному (но не единственному) списку 24 (см. выше, **§ 20**). В одной из глав «Мокшадхармы» приводятся стихи, в которых предложена стратификация трех уровней бытия, признававшихся санкхьей (Махабхарата XII.293.36–40): «Есть Пуруша и не-Пуруша; Пракрити характеризуется как трехзнаковая; она не есть Пуруша; а Пуруша — то, что обозначается как „обладающий знаками". Пракрити сама по себе „беззнаковая", но она познается через „знаки" своей собственной природы — подобно тому как времена года всегда познаются через формы цветов и плодов. Так „беззнаковое" познается через умозаключение — двадцать пятый, [Пуруша], не может быть охарактеризован определенно через „знаки". И называется не имеющим ни начала, ни конца, ни границ, всевидящим, лишенным болезненности, и лишь благодаря воображению [его помещают] среди качеств (гун), хотя он и лишен качеств (гун). Качества (гуны) есть у наделенного качествами (гунами) — у бескачественного (лишенного гун) откуда качества (гуны)?! Из этого [его] распознают люди, способные видеть качества (гуны)»[138].

---

[136] Так, в «Махабхарате», в эпизоде, где описывается конфронтация риши Капилы (как мы знаем, основателя санкхьи) с брахманским «ортодоксом» Сьюмарашми, Капила именуется специалистом в науке *тарка-шастра* (XII.261.39–40).

[137] В «Санкхья-карике» в числе причин названы: чрезмерная удаленность объекта от зрительного органа, чрезмерная близость ему, дефектность самого зрительного органа, рассеянность ума, тонкость соответствующего объекта, его «подавленность» в поле восприятия другими объектами и «смешение» с ними (ст. 7). Вероятно, большинство названных причин исчислялись уже раннекушанскими санкхьяиками, вероятно, также с целью обосновать невоспринимаемость существующей единой Первоматерии (что и имело место в «Санкхья-карике»).

[138] Фрагмент переведен по изданию [Махабхарата, 1954, с. 1628].

Пассаж строится на игре слов: в санскрите guṇa означает и «качество», «свойство», и *гуну* в том специфическом значении (см. **§ 20**), которое имеет этот термин в санкхье. Но эта игра выражает и нечто более серьезное — попытку продемонстрировать саму неклассифицируемость в категориях естественного языка тех атомарных единиц, из которых строятся исчисления санкхьи. Еще один существенно важный момент — это частичная деструкция самого противопоставления субстанция–качество. «Носитель знака» (*лингин*), по определению обладающий тем, носителем чего он является, в онтологии санкхьи как раз «*без*знаков». Более того, санкхьяики различают и уровни самой «беззнаковости»: если Пракрити может быть описана через свои следствия положительно, то Пуруша — только отрицательно. Тем не менее эти опыты, выявляющие ограниченность понятийного языка, не приводят санкхьяиков к мистицизму, выраженному в отказе от дискурса ради «созерцательной практики» (как то имело место у их современников — мыслителей махаянской традиции). В пассаже подчеркивается, что именно логический вывод позволяет конструировать онтологические характеристики двух первоначал мира. С учетом всех предложенных пояснений мир санкхьяиков можно представить в виде следующей онтологической иерархии:

Ярус бытия	Средство его познания	Отношение к гунам
Эмпирические объекты — знаки	Наблюдение	Гунны
Пракрити — носитель знаков	Умозаключение	Гунна
Пуруша — *не*носитель знаков	Умозаключение	*Не*гунен

2. В «Юктидипике» (ст. 70), там, где речь идет о передаче учения санкхьи после трех ее основоположников — Капилы, Асури и Панчашикхи, автор называет преемников последнего. В тексте в данном месте, к сожалению, имеется досадная для нас лакуна, после которой указан ряд имен: «Харита, Баддхали, Кайрата, Паурика, Ришибхешвара, Панчадхикарана, Патанджали, Варшаганья, Каундинья, Мука и прочие»[139]. На данном этапе нас могут интересовать только имена до Варшаганьи (с последним связан уже следующий период истории санкхьи, предклассический), а точнее, только четвертый, шестой и седьмой персонажи — Паурика, Панчадхикарана и Патанджали, ибо лишь этим философам «Юктидипика» приписывает конкретные доктрины. Сомневаться в историчности Хариты, Баддхали, Кайраты

[139] Этическо-аскетическое ученне, ассоциирующееся с именем Хариты и в то же время с санкхьей, излагается в «Махабхарате» (XII.269). «Юктидипика» цитируется по новейшему изданию текста [Юктидипика, 1998, с. 269].

и Ришибхешвары без явных оснований мы не будем, четких признаков их мифологичности нет (нам известны лишь имена). Зато этого не скажешь (учитывая в данном случае бесспорную мифологичность ряда персонажей) и о тех учителях, которых включают в список между Панчашикхой и Ишваракришной комментарии «Джаямангала» (примерно VII–VIII вв.) и «Матхара-вритти» (примерно VIII–IX вв.) — в толкованиях к тому же стиху «Санкхья-карики». В первом из них фигурируют (наряду с непонятными именами) Гарга и Гаутама, во втором — Бхаргава, Улука (не легендарный ли основатель вайшешики?!), Вальмики (не составитель ли «Рамаяны»?!), тот же Харита и, наконец, Дэвала (не мифический ли Асита Дэвала?!). Часть названных имен была заимствована этими комментариями из более ранних: в комментарии «Санкхья-вритти» в качестве преемников Панчашикхи названы Гаргья и Кхукачанчали (последнее имя, возможно, стало результатом испорченного написания двух имен: Улука (Мука) и Баддхали), а в «Санкхьясаптати-вритти» — Бхаргава, Улука, Вальмики и Харита.

Школа Паурики представляет исключительный интерес, поскольку, согласно автору «Юктидипики», именно этот философ отважился на неслыханный шаг: он подверг сомнению ни больше ни меньше как один из двух краеугольных камней всей доктрины санкхьи — учение о единичности Пракрити. По комментарию, у Паурики «каждая пракрити создает ради каждого пуруши объекты, начиная с тела. И они активизируются при активизации прадханы, обладающей телом могущества, а когда оно перестает функционировать, то и они также»[140]. Основное содержание этой доктрины, которая по степени «еретичности» для санкхьи сопоставима разве что с пудгалавадой для буддистов (см. выше, **§ 14**), следует видеть, возможно, в различении *Большой Пракрити* как Первоматерии, реализующей свои многообразные энергетические возможности, и *малых пракрити*, призванных обеспечить опыт каждого пуруши.

В этой доктрине можно усмотреть попытку избавиться от ряда «теоретических неприятностей», которыми чревато учение о Пракрити. Первая из них была связана с возможностью прекращения дальнейшего функционирования мира (оно обусловлено незнанием) при «освобождении» хотя бы одного духовного субъекта. Санкхья в целом считает, что Пракрити ответственна за все, что происходит с пурушами. Следовательно, при обеспечении ею «освобождения» одного и «закабаления» других ей приписываются взаимоисключающие функции. Паурика и решил своим дифференцированием самой Пракрити дать рациональный ответ на данную проблему (Большая Пракри-

---

[140] Там же, с. 262.

ти обеспечивает мировую сансару, а одна из малых пракрити — «освобождение» одного из духовных субъектов). Подобно буддийским «диссидентам» пудгалавадинам, Паурика был главой весьма влиятельной школы, не исключено, что даже и не одной. Комментатор джайнского компендиума «Шаддарашанасамуччая» Харибхадры средневековый философ Гунаратна (XV в.) считает допущение множественности Пракрити достоянием «древних санкхьяиков». Еще раньше в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» философу-санкхьяику Варшаганье (около III — IV в.) приписывается афоризм, посвященный обоснованию единственности Пракрити — вероятнее всего, здесь ведется полемика с Паурикой. Следует полагать, что доктрина единственности Пракрити отнюдь не случайно составляет первый «догмат» санкхьяиков, введенный в схему ее 60 учений (*шаштитантра*) в период, непосредственно следующий за рассматриваемым.

Школы Панчадхикараны и Патанджали (неграмматист) расходились друг с другом системно — практически по всем пунктам. Близки они лишь в вопросе об Аханкаре (эготизме) — обе полагают его более «проблематичным», чем другие, космическим началом. Так, Панчадхикарана, в отличие от большинства санкхьяиков, полагал, что способности-индрии берут начало от материальных элементов (в этом, возможно, сказывалось и влияние вайшешики), а не от Аханкары, тогда как Патанджали вообще предлагал считать Аханкару аспектом Махата-Буддхи. Это имело немаловажные последствия, ибо таким образом корректировалось «утвержденное» число начал мира (25).

Коренное расхождение в доктринах двух школ касалось трактовки компонентов «инструментария» (*карана*) — совокупности всех ментально-перцептивно-действенных способностей индивидуальной психофизической организации. Школа Панчадхикараны считала все составляющие этого «инструментария» своего рода tabula rasa: она прямо сравнивала их с «чистой доской», но также и с пустой деревней или высохшим руслом реки, которое может наполняться лишь из резервуаров Пракрити. Этот «инструментарий» имеет только 10 составляющих (лишь индрии восприятия и действия), и потому можно предположить, что функции ментальных способностей рассматривались Панчадхикараной как то, что проявляется в функциях 10 индрий. Патанджали был против подобного редукционизма: он насчитывал всего 12 составляющих «инструментария», добавляя к индриям также интеллект-буддхи и ум-манас (но не примысливание-себя, которое, как только что выяснилось, он считал лишь аспектом интеллекта). Из этого следует, что, в отличие от своего оппонента, он не считал возможным редуцировать ментальные способности до индрий. Он же, в противоположность Панчадхикаране, считал составляющие «инструмен-

тария» не пассивными, но активными, в определенном смысле самодостаточными, так как отрицал необходимость их «подпитки» из резервов Пракрити.

По-разному эти школы трактовали и тонкое тело — субтильную полуматериальную структуру, опосредующую связь духовного субъекта с физическими телами в процессе перевоплощения (начальными санкхьяиками этот предмет еще не тематизировался). По мнению Панчадхикараны, «метаморфозное тело» (*вайвартам шарирам*), интегрирующее десятичастный «инструментарий» (см. выше), входит в лоно физического тела и трансмигрирует под действием баланса «добродетели» и «недобродетели» (*дхарма* и *адхарма*), накопленных в прошлом существовании на небе, в аду или на земле. Согласно же Патанджали, каждое тонкое тело, «доставив» в предшествующем существовании индрии в область «семени кармы», дает возможность функционировать двенадцатеричному «инструментарию» (см. выше) и после этого «устраняется», а затем благодаря силе кармы и балансу «добродетели» и «недобродетели» в последнем воплощении возникает новое тонкое тело и т.д. В итоге рациональнее говорить не об одном тонком теле, но о серии таких тел.

Специальным предметом изыскания в школе Панчадхикараны была классификация восьми диспозиций сознания (*бхавы*). К тому времени они уже разбились на четыре пары: дхарма–адхарма, знание–незнание, устраненность–неустраненность, сверхспособности–бессилие. Панчадхикарана различал два уровня знания — природное (*пракрита*) и производное (*вайкрита*), из которых первое распределяется на три вида — «идентичное началу мира» (*таттвасама*), имманентное (*самсиддхика*) и приобретаемое (*абхишьяндика*), а второе — на непосредственное (*свавайкрита*) и опосредованное (*паравайкрита*). Возможно, наименование «идентичное началу мира» означает, что этот уровень знания как-то соотносим с макрокосмическим процессом развития внутри первого Махата, когда одновременно с этим эманатом возникает и его самосознание; имманентные и приобретаемые уровни знания предполагают уже наличие тела у индивида; непосредственное соотносимо с размышлением, опосредованное — с результатами психотехники. Можно предположить, что школа Патанджали разрабатывала альтернативные стратификации расположенностей сознания[141], но прямых указаний на это мы не имеем.

При всех этих расхождениях обе школы противостояли еще одной, на сей раз анонимной, с точки зрения санкхьяиков уже вполне «дис-

[141] Доктрины двух школ изложены в «Юктидипике», в комментарии к карикам 3, 22, 32, 39, 42, 43 [Юктидипика, 1998, с. 63, 187, 215, 229, 233, 234].

сидентской». На лестнице космических эонов между Непроявленным и Махатом она выделяла еще одно начало — «неопределимое по своей природе» (*анирдешьясварупа*)[142]. Нет сомнения, что такое нововведение могло возникнуть только на ранней, а не на предклассической стадии[143].

3. Трудно представить, чтобы при столь разнообразной разветвленной школьной деятельности школы раннекушанской санкхьи не создавали своих текстов. Та же «Юктидипика» обеспечивает нас косвенными, но достаточно надежными сведениями о том, что по крайней мере школы Панчадхикараны и Патанджали располагали своими текстами (*тантры*)[144]. О характере этих текстов мы можем только догадываться, но все же рискнем предположить, что в сравнении с предыдущим периодом истории санкхьи теперь наметилось разделение текстов на собственно учебные и, вероятно, полемические, которые были направлены против альтернативных способов мирообъяснения (например, против ведантистов, учивших о том, что источником мира является не Первоматерия, но Мировое сознание, или вайшешиков, видевших исходный материал вещей в атомах, а также материалистов)[145].

Эти две школы были, конечно, не единственными из тех, которые производили тексты. Джайнские источники, к примеру, называют некую «Атрея-тантру», которая также должна была принадлежать одной из школ санкхьи рассматриваемого периода. Еще важнее свидетельство джайнской «Наядхаммакахао» о санкхьяике Суйя (Шука), который изучил наряду с прочим и «Шаштитантру» (см. выше, **§ 10**). Название этого текста, «Учение о 60 предметах», ориентирует нас на аналогии с абхидхармическими перечнями составляющих буддийской дхармы (см. выше, **§ 19**). Число 60 имело для санкхьяиков нумерологическую значимость — на последующей стадии их истории мы встретимся не с одним текстом, носящим такое же название. Более чем вероятно, что речь может идти о формировании особого жанра — *шаштитантра*. Логично предположить и то, что школы санкхьи рассматривали ука-

---

[142] Там же, с. 187.

[143] Подробнее о рассматриваемом периоде школ санкхьи см. [Чакраварти, 1952, с. 130–135; Лунный свет санкхьи, 1995, с. 30–36].

[144] Юктидипика, 1998, с. 8.

[145] Автор «Юктидипики» во вступительных стихах пишет: «А для противников — тех, кто учит о Пуруше, Ишваре и атомах как причинах мира, или об уничтожении [сущего], или о том, что пуруши суть лишь модификации Пракрити, — те тонкомыслящие учители создали опасные ловушки аргументов в своих текстах» [Юктидипика, 1998, с. 2]. Конечно, мы не можем утверждать, что все эти «тонкомыслящие учители» жили именно в раннекушанскую эпоху, но к некоторым из них сказанное несомненно имеет отношение — в том же комментарии дается указание на *тантры* (тексты) Панчадхикараны и Патанджали-санкхьяика.

занное число как постоянную величину, а конкретные единицы его наполнения — как переменные.

Один из текстов под названием «Шаштитантра», вероятно наиболее важный из всех, носивших это название, был реконструирован Э. Фраувалльнером на основе тибетского перевода базового памятника Дигнаги (V–VI вв.) «Праманасамуччая», комментария к нему «Вритти», джайнского комментария к «Двадашаранаячакре» Маллавадина под названием «Ньяягаманусарини» (автор Синхасури, VI–VII вв.) и «Юктидипики»[146]. Данная реконструкция позволяет предположить, что главными темами этой «Шаштитантры» были: определение выводного знания и тех отношений между объектами, на которых оно основывается; объяснение того, как избежать сомнения в познавательном процессе; краткое рассмотрение двух других источников знания, которые санкхьяики признавали несводимыми к другим, — восприятия и слова авторитета; «применение» выводного знания в целях объяснения двухчастной классификации умозаключения; серия доказательств фундаментальных принципов онтологии санкхьи на основании логического вывода.

В этой «Шаштитантре» выводное знание определяется как «установление остатка посредством восприятия на основании специальной связи [между объектами]»[147]. Этот невидимый «остаток» устанавливается через один из семи типов отношений между объектами, которые перечиляет Дигнага: 1) хозяин и собственность (царь и слуга — Пуруша и Пракрити), 2) материя и ее модификации (молоко и творог — Пракрити и Махат), 3) причина и следствие (телега и ее части и т.д.), 4) действующая причина и ее следствие (горшечник и горшок — Пуруша и активность Пракрити), 5) материя и форма (ветки и дерево, звук и первоэлементы), 6) совместное присутствие двух объектов (пара уток-чакравак и т.д.), 7) взаимоисключение двух объектов (змея и мангуста и т.д.). Здесь следует отметить, что в ряде случаев примеры никак не соответствуют идеям, которые они призваны иллюстрировать (особенно в случаях 3 и 5). Можно предположить, что Дигнага несколько тенденциозно излагает типы умозаключений «Шаштитантры» с целью уничижения соперников-санкхьяиков (комментаторы «Санкхья-карики» позднее приведут значительно лучшие формулировки этих семи отношений и соответствующие примеры[148]). Как бы то ни было, смысл семи отношений в том, что, когда в наличии один из коррелятов, другой, через установление его постоянной связи

---

[146] См.: Фраувалльнер, 1958.

[147] Там же, с. 123, 126.

[148] Ср. трактовку семи отношений в комментарии «Джаямангала» [Джаямангала, 1926, с. 8].

с первым, также может быть выведен (как, например, встречая слугу, вспоминают о его хозяине, а встречая хозяина — о слуге и т.п.).

Типы логического вывода классифицировались в этой «Шаштитантре» исходя из того, является ли известный член отношения (по которому заключают о неизвестном) конкретным объектом или элементом какого-то класса. Первый тип умозаключения именовался viśeṣato dṛṣṭam («наблюдаемое из конкретного») — когда, замечая данный огонь, ассоциирующийся с данным дымом, наблюдатель по конкретному дыму заключает о наличии конкретного огня. Второй тип вывода назывался sāmānyato dṛṣṭam («наблюдаемое из общего»): замечая огонь вообще, ассоциирующийся с дымом вообще, наблюдатель по «общему» дыму заключает о наличии «общего» огня. Этот второй тип логического вывода также распределяется на два подвида — заключение от чего-то настоящего к чему-то будущему (pūrvavat), т.е. от причины к следствию (от собирающихся облаков к будущему дождю) или от чего-то настоящего к чему-то прошедшему (śeṣavat), т.е. от следствия к причине (от взбухшей реки к прошедшему дождю). Вывод второго типа считается санкхьяиками более корректным и рассматривается как архетип любого правильного умозаключения. Этот вывод, далее, также может быть сформулирован двумя способами: непосредственно (vīta) — следуя свободному рассуждению — или опосредованно (avīta) — в качестве единственно возможного способа решения вопроса по исключении всех остальных[149].

Проблема состоит только в том, относится ли рассмотренная «Шаштитантра» к нашему периоду или уже к следующему — непосредственно предшествовавшему созданию «Санкхья-карики». Семь «архаических» типов умозаключений (как бы ни были они деформированы Дигнагой, они безусловно еще сохраняют аромат первозданности) позволяют отнести ее не позднее чем к I–II вв. н.э., но полемика с ней, которую ведут Дигнага и Синхасури, уже прекрасно знавшие санкхью классическую, вызывает подозрение, что мы имеем дело с текстом «групп Варшаганьи», т.е. уже непосредственных предшественников Ишваракришны.

Нет сомнения и в том, что тексты жанра «Шаштитантра», как содержащие перечни тематических единиц с дальнейшими делениями и пояснениями, были рассчитаны и на меморизацию учения санкхьяиков и потому вместе с толкованиями заучивались «школярами» санкхьи наизусть.

---

[149] Классификации умозаключений в «Шаштитантре» очень аккуратно систематизируются в публикациях [Шустер, 1972, с. 346–347; Оберхаммер, 1991, с. 47–51].

§ 22. Начальная философия йоги

Как мы предположили, среди трех возможных вариантов отношений между санкхьей и йогой, которые восстанавливаются из неоднократных указаний на их единство, приоритетным следует считать такой: первоначально в общих кружках санкхья-йоги, восходящих еще к эпохе Алары Каламы, велось совместное преподавание «теории» санкхьяиков и «практики» йогинов (см. **§ 20**). Предположить, что на этой стадии у йогинов, которые принимали предложенный санкхьей дуализм множественных духовных субъектов и единой Первоматерии и опирающиеся на этот дуализм космогонические спекуляции, а затем и классификации гунных состояний, могло развиваться самостоятельное философствование, было бы трудно. Однако в перечнях философских школ раннекушанского периода йога фигурирует во всех случаях, когда указывается и санкхья. Таково положение йоги и в списке дисциплин знания, изучавшихся греческим царем в «Милиндапаньхе» (кн. I), а также в «Артхашастре» (I.2), где йога представлена как один из трех экземпляров того общего рода, который зовется «философией» (см. **§ 21**). Имеем ли мы здесь дело со свидетельствами обособления йоги от санкхьи в качестве отдельного философского направления или, наоборот, со свидетельствами продолжения их древнего симбиоза? Обратимся к текстам, излагающим их отношения «изнутри», прежде всего к текстам эпическим.

1. Свидетельств единства санкхьи и йоги много, и даже значительно больше, чем требуется для того, чтобы убедить в этом кого угодно. Согласно «Бхагавадгите», можно следовать любому из двух путей реализации высшего блага — методу познания (*джняна-йога*) или методу действия (*карма-йога*) — и достичь одинакового результата (III.3); здесь также утверждается, что тот, кто видит единство санкхьи и йоги, является поистине видящим истину (V.5). Достаточно ограничиться даже несколькими цитатами из «Мокшадхармы», чтобы убедиться в наличии самого настойчивого продвижения той же идеи: «То, что видят йогины, постигается и санкхьяиками: тот, кто видит, что санкхья и йога суть одно, есть мудрый» (Махабхарата XII.293.30), а также: «То, что видят последователи йоги, видят и последователи санкхьи: тот, кто видит, что они — одно, знает истину» (XII.304.4). Эти высказывания соответствуют другим, согласно которым речь идет о двух тесно связанных, но параллельных методах духовной жизни, например утверждается, что «нет знания, подобного санкхье, и нет силы, подобной йоге» (XII.304.2), а также что йога вместе с санкхьей составляет один из компонентов «дхармы освобождения» (XII.308.25).

Из этого следует не столько их единство, сколько параллельность, но на единстве составители эпических книг настаивают значительно чаще. Однако, по справедливому мнению американского исследователя Дж. Ларсона, то, что действительно едино, не нуждается в подобных многократных подтверждениях, больше пригодных к тому, чтобы убедить сомневающегося. Поэтому можно предположить, что как раз ко времени составления этих заверений между санкхьей и йогой начали выявляться разночтения[150]. Мы можем к этому добавить только то, что начальное обособление йоги было связано не с чем иным, как именно с появлением у йогинов некоторых самостоятельных философских акцентировок.

2. Это и демонстрируется тем пассажем одной из глав «Мокшадхармы», где Юдхиштхира просит наставить Бхишму в том, что́ отличает йогу от санкхьи. В ответ предок Пандавов и Кауравов осведомляет своего потомка: брахманы, следующие санкхье, восхваляют санкхью, а брахманы-йогины — йогу. Различия не в методах «освобождения» и даже не в характере знания: оба пути ведут к одной и той же высшей цели. Различия в том, что санкхьяики считают необходимым для достижения этой цели опираться на определенную доктрину, излагаемую в определенных текстах (*шастра*), а йогины полагают достаточным непосредственное ве́дение, или, по-другому, интуицию (*пратьякша*), и оба этих мнения (*мата*) можно считать правомерными (XII.289.7). Далее Бхишма развивает свою мысль: санкхья и йога едины в следовании «чистоте», состраданию к живым существам и обетам, тогда как расхождения между ними — в мировоззренческих положениях (*даршана*) (XII.289.9). В чем именно эти расхождения заключаются, он не раскрывает, но один из предыдущих стихов дает по крайней мере частичный ответ на этот вопрос: «Тот, у кого нет Ишвары, как освободится?! Так говорят — о искоренитель врагов! — хорошо мыслящие йогины, доказывающие посредством аргументов (*карана*) превосходство [своего] учения» (XII.289.3)[151].

---

[150] Ларсон, 1979, с. 122.

[151] Стих начинается с вопрошания: Anīśvaraḥ kathaṃ mucyet? Ф. Эджертон настаивает на том, что под anīśvaraḥ здесь подразумевается душа как «не имеющая Владыки», т.е. суверенная, или высшее начало, и ссылается на фрагменты «Махабхараты» (XII.294.40 и XII.238.7), действительно соответствующие именно такому истолкованию anīśvaraḥ — «самовластная», автономная душа (см. [Истоки индийской философии, 1965, с. 291]). Но хотя грамматически данная трактовка термина anīśvaraḥ и допустима, по контексту фразы в рассматриваемом стихе она будет совершенно бессмысленной — уже потому, что совершенно непонятно, что́ в таком случае йогины противопоставляют санкхьяикам в качестве преимущества своего учения, тогда как именно данное противопоставление составляет смысл и рассмотренного, и ближайших к нему стихов, и самого вопроса, который решается в целой главе.

Хотя сказано и не много, это позволяет сделать некоторые немаловажные выводы. Йогины по существу выдвигают два «сотериологических» положения, имеющих вполне философское содержание. Во-первых, они утверждают, что интуиции достаточно для достижения высшего блага и можно уже не обращаться к формулированию своих положений в текстах. Во-вторых, они считают невозможным, вопреки мнению санкхьяиков, надеяться на «освобождение» без Ишвары — иными словами, определенной божественной помощи извне. Философский же формат этих высказываний акцентируется тем, что свои интуитивные догадки они обосновывают, используя логическую аргументацию. В дальнейшем эта установка на рационализацию своих позиций позволит анонимному автору, цитируемому в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам», констатировать: «Через предание, умозаключение и упорство в созерцании — тремя способами возвращения „зрения" — достигают высшего в йоге»[152].

Если этот афоризм отражает программу обучения по крайней мере в отдельных школах раннекушанской йоги, то она должна была включать и собственно философскую часть, которая конституировалась и аргументами в пользу существования Ишвары, не признававшегося в «атеистической» космологии санкхьи. Нельзя ли связывать с этим то обстоятельство, что в списке восьми небуддийских школ в мадхьямиковской «Упаяхридае» йогины упоминаются после санкхьяиков и исходя из общего характера списка йога представляется как отдельное направление мысли?

Возможно, к тому же времени относилась и начальная стадия модификации теории сознания санкхьяиков, материализовавшаяся позднее и в новой терминологии (ср. введение понятия *читта*-сознание, отчасти замещающего составляющие «внутреннего инструментария» — *антахкарана* — санкхьяиков). Какие организационные формы могло принять преподавание этих начатков философии йоги, можно лишь предполагать.

§ 23. Ранняя вайшешика

Вайшешика не могла похвастать столь длинной родословной, как санкхья. О шраманских истоках ее философии говорить не приходится — ввиду отсутствия каких-либо данных. В текстах «Махабхараты» или «Рамаяны» слово «вайшешика» как название школы не встречается. Одно из первых ее упоминаний — в «Милиндапаньхе», а именно

[152] Цит. по: Йога-даршана, 1963, с. 46.

учение вайшешики названо среди тех дисциплин знания, которые эрудированный греческий царь Менандр смог почерпнуть в индийской образованности наряду с санкхьей и локаятой (кн. I).

1. В дальнейшем вайшешика фигурирует во «внешних источниках» в точно тех же перечнях школ, что и санкхья, — ее упоминают либо прямо, либо косвенно, через ее мифического основателя Канаду (Улуку) (его именем составители некоторых текстов обозначают все учение, подобно тому как именем Капилы в тех же источниках обозначается санкхья). Так, в джайнских перечнях неджайнских школ в «Нанди-сутре» и «Ануйогадвара-сутре», созданных, вероятно, к концу раннекушанского периода, вайшешика фигурирует наряду с санкхьей, буддизмом и локаятой. Не исключена возможность и того, что вайшешика скрывается под именем йоги в чрезвычайно важном списке философских школ в «Артхашастре» (I.2)[153].

Воззрениям вайшешиков уделяют внимание во II в. создатели хорошо знакомой нам «Махавибхаши» сарвастивадинов — из небуддийских доктрин наряду с вайшешиковскими рассматриваются только построения санкхьяиков (см. **§ 19, 21**). В «Ратнавали» («Гирлянда драгоценностей»), произведении, приписываемом Нагарджуне (II–III вв.), вайшешики вместе с санкхьяиками, джайнами, буддистами-пудгалавадинами и буддистами «нормальными» (т.е. среди «внешних» по отно-

---

[153] Так, в истолковании одной из нормативных тематических единиц «Ньяя-сутр», которая называлась доктринами (*сиддханта*), комментатор Ватсьяяна, рассматривая второй тип доктрин, а именно те, которые разделяются одними философскими школами и не разделяются другими (I.1.29), противопоставляет друг другу «санкхьяиков» и «йогинов» следующим образом: «Например, [доктрины] санкхьяиков: не-сущее не появляется, сущее не разрушается; сознания всепревосходны, различия же в теле, индриях, уме-манасе, объектах и их причинах. Или доктрины йогинов: миросозидания обусловлены действиями людей и другими [факторами]; дефекты и активность — причины действий; сознания различаются по своим качествам; не-сущее возникает, возникшее разрушается». *См. [Ньяя-даршана, 1966, с. 45]. Если под «йогинами»* здесь понимать действительно йогинов, то нам следует приписать Ватсьяяне, превосходно знавшему всю современную ему философию, совершенное невежество, поскольку йогины в первую очередь поддерживали доктрину санкхьи, по которой сущее никак не может разрушиться, а не-сущее — возникнуть; учение о различии «сознаний» по качествам йогинам также совершенно чуждо, так как духовный субъект Пуруша и в санкхье, и в йоге «бескачествен» по определению; положение, по которому миросозидание осуществляется вследствие кармы людей и других живых существ, также никак не является положением йоги. Напротив, все названные доктрины — специфическое достояние вайшешиков. Отсюда и вывод: Ватсьяяна понимал слово yoga скорее как рациональную «связность», когерентность, стремление к чему было весьма характерно для рационалистов-вайшешиков, пытавшихся вместить все без исключения мировые феномены в сетку своей категориальной системы. Что же нам препятствует предположить, что так же трактовал термин yoga и составитель «Артхашастры», на которого Ватсьяяна ссылается неоднократно?

шению к буддизму махаяны) названы такими философами, которые не в состоянии преодолеть двойственность «есть» и «нет», «снимаемую» только в негативной диалектике мадхьямики (I.61–62). В «Вайдальяпракаране» («Трактат, [посвященный] испепелению [противников]»), другом тексте Нагарджуны, последователи Улуки названы наряду с последователями основателя санкхьи Капилы, а также неких Матхары и Вьясы[154]. В числе течений мысли и религиозных групп, упоминаемых в буддийском эпосе локоттаравадинов «Махавасту» (II–III вв.), наряду с чараками, паривраджаками, «обладателями треножника», «предающимися наслаждению», учениками некоего Готамы (ср. список Ангуттара-никаи — см. § 7) появляются и ulūkapakṣikabhaginī[155]. Учитывая, что слово ulūka, означающее «сова», было прозвищем легендарного составителя «Вайшешика-сутр», а pakṣika ориентирует нас в сторону «клана» найяиков (вспомним, что автор «Ньяя-бхашьи» звался Пакшиласвамином), у нас есть основания считать, что буддисты воспринимали кушанских вайшешиков и найяиков в виде «пары», т.е. как тесно связанные друг с другом, смежные школы[156]. Далее, если трактат по теории аргументации «Упаяхридая» относился к эпохе Нагарджуны (а на этом настаивают знатоки китайской буддийской литературы)[157], то для нас значим приводимый в нем список течений мысли кушанской эпохи: «огнепоклонники», мимансаки, вайшешики, санкхьяики, йогины, джайны, «монисты» и «плюралисты». Из списка со всей очевидностью следует, что вайшешика рассматривалась как одно из основных философских направлений. В III в. преимущественно с вайшешикой в своей «Чатухшатаке» полемизирует знаменитый последователь Нагарджуны Арьядэва.

Из приведенных перечней следует вывод, что по крайней мере к I–II вв. н.э. вайшешика даже без «хорошей родословной» стала одним из наиболее приоритетных философских направлений брахманизма и в этом качестве единодушно признавалась и джайнами, и буддистами и уже отчасти «приравнивалась» ими по своему «философскому весу» к древней санкхье. Благодаря чему вайшешике удалось достичь признания, которого в будущем не удостоились даже

---

[154] Не исключено, что легендарный Вьяса олицетворяет здесь веданту (основателем которой он считался), но скорее всего он здесь — обобщенный образ брахманистской мудрости (ему, как известно, приписывалось очень многое, вплоть до «разделения Вед»).

[155] Подробнее см.: Шохин, 1994, с. 172.

[156] Перечень «Махавасту» специально рассматривался в статье [Бендалл, 1978, с. 3–8].

[157] Текст «Упаяхридаи» вошел в каталог Нандзё под № 1257, см. [Нандзё, 1983, с. 275].

такие почтенные члены брахманистского философского сообщества, как миманса или веданта?

2. Основные тематизации философии вайшешики, как можно предполагать, основываясь на материале «Вайшешика-сутр» (II–III вв.), должны были соответствовать натурфилософии, онтологии, а также «пневматологии» (учение об Атмане и уме-манасе)[158] и отчасти теории умозаключения. Следуя логике выдающегося историка индийской философии Э. Фраувалльнера, можно было бы предположить, что эти тематические блоки развивались вайшешиками именно в изложенной последовательности. На наш же взгляд, речь должна идти скорее об их параллельной разработке, однако системообразующей проблематикой, составляющей дифференицальный признак вайшешики как философского направления, следует признать именно онтологию — учение о шести категориях бытия.

Натурфилософские интересы вайшешиков должны были обозначиться уже в послешраманский период. Если прочитать одну из сутр Панини с точки зрения вайшешики, то получится, что его характеристика атома (*ану*) как того, что обладает минимальным, «сферическим» (*мандала*) размером (VI.2.182), должна предвосхищать аналогичное положение «Вайшешика-сутр» (VII.1). Поскольку же великий грамматист фиксировал языковой материал своего времени, в том числе и философский, но сам последний не разрабатывал, можно осторожно, с большими оговорками, предположить, что начало «натурфилософствования» вайшешиков относится к его эпохе (вспомним, что это IV в. до н.э.). К концу же всего рассматриваемого периода **атомистическая теория** вайшешиков была в Индии уже весьма популярной и даже вызвала у Нагарджуны желание опровергнуть ее в самом начале своего автокомментария к «Мулямадхьямака-карике» (I.1). Из материала сутр вайшешиков следует также, что они и на ранней стадии должны были согласовывать эту теорию с учением о пяти стихиях как причинах вещей (пространство, ветер, огонь, вода, земля), решая сразу несколько проблем. Во-первых, как меняются качества этих стихий при «переходе» от атомарного состояния к «молекулярному». Во-вторых, как совместить общеиндийские (и их собственные) представления о том, что каждая из них имеет свое специфическое свойство (земля — запах, вода — вкус, огонь — цвет и т.д.), с тем, что они должны обладать (для объяснения многокачественности производных от них материальных образований) в различной мере и други-

[158] Позволяем себе в данном случае пользоваться принципом деления философских дисциплин, существовавшим в немецкой университетской философии XVII в., потому что вайшешики по типу своего менталитета были наиболее близки к средневековым и новоевропейским метафизикам.

ми. В-третьих, как объяснить само движение в природном мире, материальные составляющие которого совершенно пассивны[159].

Структуру учения вайшешиков организовывала, как мы уже отмечали, их **категориальная система**. Если под категориями, в соответствии с критериями современной философии, понимать фундаментальные, общезначимые и «атомарные» — несводимые друг к другу — понятия, позволяющие осуществлять генерализированную рубрикацию либо самих вещей, либо наших идей о них, а в применении к философским дисциплинам различать два основных класса категорий — онтологические и эпистемологические, то разработку шести категорий вайшешикой следует признать самым значительным опытом категоризации сущего (т.е. категоризации онтологического типа) в истории индийской философии. Эти категории: субстанции (*дравья*), атрибуты (*гуна*), движения (*карма*), универсалии (*саманья*), партикулярии (*вишеша*) и присущность (*самавая*). При этом нет никаких оснований сомневаться и в том, что вайшешики на рассматриваемой стадии классифицировали разновидности субстанций, атрибутов и движений. Сопоставимый опыт категоризации сущего в виде различения субстанций, атрибутов и модусов предложили только джайны (см. выше, **§ 10**), но их рубрикация оказалась значительно менее полной и системной, чем вайшешиковская.

Другой прецедент построения категориальной системы мы имеем в «Пракаранападе» сарвастивадина Васумитры. Трактат, как мы уже знаем, открывается весьма своеобразной записью дхарм и «сопровождающих факторов» в виде пяти «реальностей» — материя, сознание, состояния сознания, факторы, отделяемые от сознания, необусловленные дхармы (см. выше, **§ 15**). Отличие от вайшешиковской категориальной системы состояло в том, что сарвастивадинская относилась не столько к онтологии, сколько к теории сознания (материя интересовала буддистов не как таковая, но как фактор, актуальный для описания функционирования сознания). Предложенным критериям категориальности не соответствует, однако, уже хорошо знакомая нам система первоначал мира санкхьи, которая очень часто зачисляется в разряд философских категорий. 25 таттв санкхьи не отвечают критериям не только «атомарности» (23 начала «проявленного» могут быть включены в Непроявленное), но также и общезначимости и представляют собой космогоническую схему в одной из редакций индийского эзотерического гносиса. Не являясь общезначимыми, не соответствуют предложенным критериям и все три основных типа классификации

[159] Об атомистической и механистической «физике» вайшешиков см. весьма фундированные изыскания [Лысенко, 1986; Лысенко, 2003].

дхарм в традиционном буддизме (категориальное обобщение они получают только у Васумитры).

Поэтому мы не будем более задаваться вопросом об общефилософском значении категориальной системы вайшешиков (ответ на него представляется очевидным), но будем рассматривать только стадии ее становления. По мнению и Э. Фраувалльнера, и видного индийского исследователя категорий Х. Нарайна, эта система должна была развиваться постепенно: вначале сложились первые три категории (субстанция, качество, движение), которые впоследствии были дополнены тремя остальными. Явное преимущество этой логически вполне правдоподобной гипотезы — в ее принципиальной непроверяемости. В самом деле, мы не можем отрицать тот факт, что в ранних мировоззренческих текстах, прежде всего в эпических, фигурирует система из трех первых категорий, вопрос только в том, является ли она собственно вайшешиковской. Однако в тех текстах, где засвидетельствована именно вайшешиковская категориальная система, речь идет отнюдь не о трех компонентах. А именно: в «Махабхашье» Патанджали-грамматиста через взаимосопоставление получают определение первые пять из названных категорий (Паспаша 6–11). Не только Патанджали, но и его предшественник Катьяяна знают и последнюю, шестую, однако никак не определяют ее. Предположить, что сами грамматисты могли изобрести данную, специфически философскую категориальную систему, было бы достаточно рискованно[160]. Свидетельства Патанджали скорее означают, что по крайней мере к рубежу III–II вв. до н.э. вайшешиковская категориальная система должна была в общем виде уже сложиться. Более того, материал «Махабхашьи» позволяет строить гипотезу, что вайшешики допускали два способа концептуализации категории «общее». Первый: то, что в одном случае может считаться общим, в другом будет «особенным»; второй: существует «объективная» иерархизация вещей, вследствие чего они образуют онтологическую пирамиду, основание которой составляет «особенное особенного», а вершину — «общее общего», или, по-другому, предельные партикулярии и предельная универсалия, тождественная Бытию как таковому.

---

[160] В.Г. Лысенко предполагает, что именно в среде грамматистов закладывались основы философской категориальной системы, которая впоследствии реализовалась в вайшешике (см. очень содержательную статью [Лысенко, 2000]). Патанджали действительно знает категории — субстанции, движения, атрибуты, родовую форму (позиционно соответствующую универсалии), и у него же можно выявить аналоги партикулярии и присущности (правда, в других контекстах). См. [Патанджали, 2003, с. 32–33 и др.]. Допустимо, однако, предположить, что грамматист уже работает с готовым философским материалом, отчасти модифицированным, который мог иметь «вайшешиковское» происхождение.

К I–II вв. н.э. категориальная система вайшешики уже сложилась окончательно, последняя составляющая (присущность), которая представляет собой несущую конструкцию ее онтологии, получила определение. Об этом свидетельствует включение всех шести вайшешиковских категорий в список нормативных предметов дискуссии в медицинском трактате «Чарака-самхита» (III.8.29).

Ранняя вайшешика разрабатывала и две другие доктрины, оформившиеся на ее классической стадии. На это указывают те же два источника — «Махабхашья» и «Чарака-самхита».

Патанджали отражает противоречие двух основных концепций причинности в истории индийской философии. Первой, принадлежащей санкхьяикам (следствие уже предсуществует в своей причине), противостоит альтернативная: следствие в сравнении с причиной является вещью новой, и этим предсуществование следствия отрицается (II.324.16–19)[161]. Данная концепция могла принадлежать только вайшешикам, которые и впоследствии были в данном вопросе основными оппонентами санкхьяиков.

В «Чарака-самхите» приводится различение ума-манаса и Атмана, которые отождествлялись буддистами, стремившимися доказать избыточность перманентного духовного субъекта (IV.1.73–74). Это различение, подчеркиваемое в «Вайшешика-сутрах» (ср. III.2.4–5), также не оставляет сомнения в том, что теоретики медицины заимствовали его у современных им вайшешиков.

Дополнительную информацию об учениях вайшешиков, не получивших отражения в последовавших сутрах, предлагает «Махавибхаша». Вайшешики, согласно сарвастивадинам, располагали не менее чем пятью концепциями кармы и специально занимались классификацией чувственных способностей (IV.1, V.3).

3. Выяснить, насколько вайшешика была монолитна в раннекушанский период, достаточно сложно. Осторожнее всего на этот вопрос можно ответить так: она была в большей степени едина, чем буддизм и санкхья, представлявшие собой своеобразные континуумы «микроконфессий» и соответственно микротрадиций. Тем не менее имеются указания на наличие подшкол вайшешики. Например, приведенное выше свидетельство «Махавибхаши» можно интерпретировать так: отдельные подшколы вайшешики предлагали «конкурировавшие» определения кармы. Сами «Вайшешика-сутры» свидетельствуют о спорах среди вайшешиков относительно того, какие источники знания применимы для установления тех или иных субстанций. Например, несложно представить себе такую дискуссию: одни утверждали,

---

[161] «Махабхашья» цитируется по классическому изданию [Патанджали, 1878–1885]; римская цифра указывает том, первая арабская — страницу, вторая — строку издания.

что наличие субстанции ветра (воздуха) может быть установлено на основании вывода по аналогии, тогда как их оппоненты утверждали, что в данном случае, как и во многих других, следует опираться исключительно на слово авторитета, и отвергали возможности выводного знания (см. Вайшешика-сутры II.2). Если это так, то можно допустить и другое, а именно: ранняя вайшешика, в отличие от классической, могла признавать статус слова авторитета в качестве третьего основного источника знания. Способ классификации позиций выводного аргумента в «Вайшешика-сутрах» также позволяет допустить, что помимо исчисления пяти его модусов отстаивалась и иная раскладка оснований умозаключения[162]. Конкретный же процесс «школостроительства» у вайшешиков до периода создания сутр, равно как и «инфраструктура» создававшихся ими текстов, оказывается пока что за пределами компетенции историка индийской философии.

§ 24. Ранняя ньяя

Известно, что многие средневековые философы сознательно объединяли в своих трактатах онтологические категории вайшешики с категориями ньяи (например, категории вайшешиков вводятся в сферу второй категории найяиков — «предметы знания»), и это обстоятельство нередко подталкивало индологов к тому, чтобы рассматривать их как «близнечные» философские школы, с «разделением обязанностей». Вайшешика обеспечивала общие изыскания в области онтологии и натурфилософии, а ньяя — в логике и теории познания. Согласно Максу Мюллеру, обе традиции развивались первоначально в «смешанном состоянии», и лишь впоследствии произошло их обособление, что и зафиксировали «Вайшешика-сутры» и «Ньяя-сутры»[163]. Еще более смелую схему объяснения подобных начальных отношений ньяи и вайшешики на раннем этапе предложил в свое время Э. Фрауваллнер: существовал общий континуум философских направлений, стремившихся к рациональному (на базе умозрительно-дискурсивных средств) мирообъяснению, основной составляющей которого была вайшешика, но который включал также ньяю, мимансу, джайнизм, материализм и отчасти буддизм. Типологическая близость этих тече-

---

[162] Хотя китайские буддийские сообщения о 18 школах вайшешики, образовавшихся после создания «Вайшешика-сутр», вряд ли следует принимать на веру, тем не менее они ориентируют на наличие в этой традиции «школьного плюрализма», особенно если вспомнить, что буддисты сообщают и о 18 школах санкхьи, в которой также, как мы уже знаем, этот плюрализм был неоспорим (заметим, что о ньяе, мимансе или веданте они подобной информации не дают).

[163] См.: Мюллер, 1899, с. 475.

ний (при отдельных доктринальных расхождениях) была, по Фрауваллнеру, настолько значительна, что он даже считал возможным использовать результаты ранней деятельности всех перечисленных школ для реконструкции положений ранней вайшешики. Поэтому ньяю, как и мимансу, при всем различии их профилирующих интересов (в первом случае речь идет о диалектике, во втором — об экзегезе) можно, с его точки зрения, рассматривать в качестве «дополнений» к вайшешике, ибо «система ньяи возникла в результате соединения диалектической доктрины с древней натурфилософией примерно той же стадии, которую мы имеем и в древней вайшешике»[164].

1. Сильным аргументом в пользу начального единства двух школ в рамках одной философской традиции следует считать тематические параллели в самих текстах будущих сутр ньяи и вайшешики[165]. Об изначальной близости ньяи и вайшешики свидетельствуют и внешние источники. Помимо устойчивых упоминаний мифических основателей обеих философских традиций — Канады (вайшешика) и Готамы (ньяя) в непосредственной ассоциации друг с другом в средневековых

---

[164] Фрауваллнер, 1984, с. 47.

[165] Схождения «Ньяя-сутр» с темами «Вайшешика-сутр» действительно представляются и очевидными, и неслучайными. Сутракарин вайшешики исследует ряд основополагающих найяиковских «предметов знания». Прежде всего это относится к доказательству существования Атмана как отдельного, субстанциального начала на основании его отличия от индрий (III.1.1–2), а также через его «выводные знаки» (*линга*; этот же термин используется и сутракарином ньяи) — вдох и выдох, «движение ума-манаса», действия индрий при контакте с соответствующими объектами, чувства удовольствия, страдания, желания, ненависти (III.2.4–5). В связи с этим сутракарин вступает в дискуссию с рядом оппонентов, среди которых те же, с кем полемизирует и сутракарин ньяи. Другой общий пункт — обоснование существования ума-манаса, «выводным знаком» которого является присутствие или отсутствие познания при контакте Атмана, индрии и объекта, а также того, что каждому индивиду присущ свой ум-манас (III.2.1–3). Помимо «предметов знания» в «Вайшешика-сутрах» присутствуют прямые корреляты и ряда других, уже логико-гносеологических падартх ньяи. Так, сходным образом выявляются причины «сомнения» — как производного от восприятия общих признаков двух объектов, от невосприятия частных (первые две причины сомнения у найяиков), а также от памяти (II.2.19–23). Дефектные «выводные знаки» — противоречивый, нереальный (*асат*) и сомнительный (III.1.10–12) — соответствуют «псевдоаргументам» в системе падартх ньяи. Соответствия доктринальным положениям «Ньяя-сутр» в «Вайшешика-сутрах» также значительны. Так, общей была аргументация в дискуссии с мимансаками — обе школы отрицали безначальность слова (целый полемический блок в «Вайшешика-сутрах» — II.2.24–43) и утверждали конвенциональную (опровергается «естественная») связь между словом и референтом (VII.2.15–24). Этим принципиальным схождениям не противоречат расхождения в частностях: например, сутракарин ньяи отвергает учение «Вайшешика-сутр» о том, что «невидимое» (adṛṣṭa) несет ответственность почти за все процессы (как физические, так и психические), происходящие в мире, и обусловливает также трансмиграцию, а отсутствие его действия — «освобождение» (V.2.19–20).

текстах, отнюдь не случайным представляется и ближайшее соседство падартх ньяи с шестью категориями вайшешики в списке топиков «Чарака-самхиты». Далее, некоторые буддийские авторы, прежде всего последователь Нагарджуны мадхьямик Арьядэва, в своей знаменитой «Шаташастре» (III в. н.э.), ссылаясь на положения сутр ньяи, считают их положениями вайшешики[166]. В махаянском тексте III–IV вв. «Лалитавистара» вайшешика включается в список школ наряду с санкхьей, йогой, «школой Брихаспати» (материализм — см. выше, **§ 9**) и наукой хетувидья («знание аргументации»), под которой скорее всего подразумевается ньяя.

Какой же тип отношений между ранней ньяей и ранней вайшешикой в рассматриваемую эпоху можно представить как наиболее правдоподобный? Пользуясь категориями вайшешики, этот вопрос можно поставить так: относятся ли их отношения к типу *санйога* — контакт (пусть и тесный) между двумя различными объектами — или же к типу *самавая* — внутренняя связь как присущность, ингеренция между субстанцией и ее атрибутом или между целым и его частями? Истина, вероятно, располагается посредине. С одной стороны, ньяя исследует и вполне «вайшешиковские» онтологическо-натурфилософские проблемы, а вайшешика — вполне «найяиковские» логико-гносеологические, и эта близость в предметности в полемике с общими оппонентами не позволяет считать две традиции только лишь «смежными». С другой стороны, предложенная Фраувалльнером идея трактовки ньяи как части или раздела вайшешики является вполне спекулятивной: приведенные схождения позволяют почти с таким же успехом предположить, что вайшешика составляла часть или онтологическо-натурфилософский раздел ньяи.

Каким образом осуществлялась их тесная связь, не приведшая, однако, к слиянию, сказать весьма затруднительно. Если сообщения буддийских китайских источников о 18 школах вайшешики (нумерологичность этого числа не вызывает большого доверия — см. выше, **§ 11**) отражают хоть какую-то реальность, то можно предположить, что среди них были и школы ньяи-вайшешики, оказавшие впоследствии влияние на составителя сутр ньяи. Общая историческая направленность их отношений представляется, однако, иной, чем в случае

---

[166] Большинство этих ссылок соответствуют материалу первой части третьего раздела «Ньяя-сутр», по которым «внеположенность» Атмана индриям выводится из того, что один и тот же объект может восприниматься разными индриями — например, зрением и осязанием (III.1.1), Атман выводится из возможности «узнавания» одним глазом того, что было увидено другим (III.1.7), сама память предполагает наличие перманентного Атмана (III.1.12, 14), о безначальности Атмана можно заключить по реакциям на мир новорожденного (III.1.18).

с санкхьей-йогой: та связь — пример начального единства, за которым следовало определенное обособление (см. выше, **§ 20, 22**), а связь ньяи-вайшешики — постепенное «сплетение» двух изначально независимых направлений мысли (за которым последовало «расплетение», сменившееся новым «сплетением» в средневековье, — см. выше).

2. Исторически ньяя восходит хотя и не к ведийскому риши Готаме, с которым ее связывает традиция, но все же к поздневедийскому периоду (не позднее первой половины I тыс. до н.э.). Истоки ньяи формировались в среде жреческих школ и имеют отношение к первым опытам создания отдельных дисциплин знания в ранней брахманистской культуре, одной из которых было искусство ведения диспута — *ваковакья* (см. **§ 6**). На стадии преподавания логической аргументации локаятики (середина I тыс. до н.э.) — **предшественники протонайяиков** как специалистов по диалектике — с религиозной точки зрения оказываются значительно более амбивалентными, они готовят профессионалов, способных к доказательству и опровержению любого тезиса и контртезиса среди представителей любых «конфессий».

В постшраманский период (вторая половина I тыс. до н.э.) можно говорить уже о собственно **протоньяе**, с которой связано стремление брахманистского традиционализма вернуть диалектиков в лоно «отеческих преданий» и использовать их логический инструментарий в среде теоретиков дхармы. «Знаток ньяи» (*ньяявид*) оказывается практически малоотличимым от мимансака — экзегета ведийских обрядов и текстов. Обе специализации составляют как бы два потока теоретизирования в раннем «ортодоксальном» индуизме[167]. Брахманизм возлагает на их плечи задание нейтрализации антибрахманистских течений мысли, те же, в свою очередь, немало заимствовали из дискурсивного потенциала самих брахманистов. Протонайяики уже работали с такими понятиями и мыслительными реальностями, как «источники знания», «члены силлогизма», «эристический диспут», «дискурс», «причины поражения в диспуте»[168], вошедшими позднее в список 16 падартх, но сама система этих тематических единиц, обра-

---

[167] Так, составитель «Апастамба-дхармасутры» (ранний памятник указанного жанра) указывает, что мнение тех, кто включает в объем понятия «Веды» также все руководства по обрядам, является ошибочным, ибо «знатоки ньяи» (nyāyavidaḥ) единомысленны в том, что *анги* (шесть вспомогательных для знатоков Вед дисциплин знания, включая *кальпу* — изучение обрядов) из этого понятия следует исключить (II.4.8.12–13). «Знатоки ньяи» привлекаются как авторитеты в этом тексте и повторно — в связи с решением вопроса о соотношении правила и обычая при решении конкретных ритуаловедческих проблем (II.6.14.13).

[168] В последнем случае можно отметить появление «найяиковского» термина nigṛhyānuyoga, соответствующего nigrahasthāna «Ньяя-сутр» (I.2.19; V.2.1–24) в «Восьмикнижии» Панини (VIII.2.94).

зующая специальную предметность ньяи, еще не была ни сформулирована, ни даже сформирована. Более того, характер деятельности протонайяиков позволяет видеть в них лишь носителей и наставников в **дискурсивных методах** (само слово *ньяя* и означает «метод»), но еще не дисциплины «организованного» теоретического знания.

Формирование ньяи в качестве этой дисциплины, трансформация опыта «практиков» диспута и дискурса в **теорию аргументации** осуществляются на стадии эволюции начальной ньяи (конец I тыс. до н.э. — начало I тыс. н.э.), в контексте общего движения конкурировавших друг с другом теоретиков дискуссии, в котором приняли участие философы всех трех основных индийских «конфессий» — брахманисты, джайны и буддисты, а также представители других специализаций. Найяики как носители брахманистской диалектики вынуждены были выдерживать жесткую конкуренцию со стороны буддистов, которые уже в «Катхаваттху» доказали наличие у себя не только практики, но и метода полемической аргументации; метод же не мог не стать предметом специализированной рефлексии (см. выше, **§ 18**). К этой стадии относится фиксация «внешними источниками» («Махабхашья» Патанджали) таких специфических для будущей ньяи философских положений, как «первичность» восприятия по отношению к логическому выводу или несводимость целого к совокупности частей. Одновременно происходит оформление списков падартх ньяи, которые группируются в список из 16 единиц. Его изучают теоретики медицины, а также специалисты по риторике и ряду других дисциплин.

16 тематических единиц ньяи — источники знания (*прамана*), предметы знания (*прамея*), сомнение (*саншая*), мотив познания/действия (*прайоджана*), иллюстративный пример (*дришганта*), доктрины (*сиддханта*), члены силлогизма (*аваява*), рефлексия (*тарка*), удостоверенность в правильном решении проблемы (*нирная*), диспут (*вада*), софистический спор (*джалпа*), эристический спор (*витанда*), словесные ухищрения (*чхала*), псевдоаргументы (*хетвабхаса*), псевдоответы (*джати*) и причины поражения в споре (*ниграхастхана*) — составляют инвентарь интеллектуала, профессионально участвующего в полемике. В самом деле, дискурсист-полемист, которому были адресованы 16 падартх ньяи, должен был прежде всего изучать те *источники знания* (№ 1) и *предметы знания* (№ 2), без овладения которыми невозможно было работать профессиональному эрудиту. Он должен был, далее, знать, какие проблемы в его области вызывают *сомнение* (№ 3), а также понимать *мотивы* (№ 4) собственных изысканий и причины расхождения во мнениях. Дабы выступать компетентно, ему следовало придерживаться определенных *доктрин* (№ 6) и опровергать альтернативные. В присутствии общества эрудитов и «арбитражной комис-

сии» он должен был быть оснащен и убедительными *примерами* (№ 5), без использования которых его аргументация не была бы принята.

Другим условием успешного исследования любой проблемы в дискуссии было профессиональное владение *членами силлогизма* (№ 7), без этого участника спора не восприняли бы всерьез ни «жюри», ни оппонент. Поскольку не все проблемы могут быть решены посредством простых силлогизмов, ему следовало изучать и *рефлексию* (№ 8) как рациональное сопоставление альтернативных решений проблем, связанных с внеэмпирическими реалиями, а также критерии *удостоверенности* (№ 9) в связи с разбором взаимоотрицающих способов решения проблем. Разумеется, ему надо было изучать и все три вида дискуссии, чтобы выбирать, в каком он наиболее силен и какие в каждом случае следует соблюдать правила игры, — будь то солидный научный *диспут* (№ 10), *спор софистический* (№ 11), где допустимо употреблять и не самые солидные средства, или *спор эристический* (№ 12), где задачей является только победа над оппонентом при полном безразличии к содержанию и своего и чужого тезиса. Он должен был хорошо знать *словесные ухищрения* (№ 13), дабы использовать их самому и обнаруживать их в аргументации противника, а также основные *псевдоаргументы* (№ 14), которые могли быть прощены ему недостаточно подготовленной аудиторией, но в использовании которых можно было уличить оппонента. Для той же цели диспутанту следовало изучать и наиболее популярные *псевдоответы* (№ 15). Но как бы он ни был оснащен всем перечисленным, ему необходимо было хорошо разбираться в том, какой поворот дискуссии может принести ему поражение, а оппоненту — победу, т.е. он должен был знать о *причинах поражения в споре* (№ 16).

Первым важнейшим свидетельством о ньяе в кушанскую эпоху следует признать тот факт, что из 44 топиков, предназначенных для изучения врачом-теоретиком, в трактате «Чарака-самхита» (III.8.27–65) по меньшей мере 8 соответствуют каноническим падартхам ньяи, а 14 — подвидам 4 падартх. К этим восьми относятся *диспут* (№ 1), *доктрины* (№ 16), *сомнение* (№ 22), *намерение* (№ 23), *удостоверенность* (ей соответствует *вьявасая* — № 26), *ухищрения* (№ 35), *псевдоаргументы* (им соответствует *ахету* — № 27) и *причины поражения в споре* (№ 44). К подвидам 4 падартх относятся — пять членов силлогизма (*тезис*, *аргумент*, *пример-дриштанта*, *применение* и *заключение* — № 8, 11–14), четыре источника знания (*восприятие*, *умозаключение*, *сравнение*, *предание-айтихья* — № 18–21), *несвоевременный* (*атикала*) псевдоаргумент (№ 37), а также четыре причины поражения в споре — *потеря тезиса*, *изменение аргумента*, *изменение значения* и *признание претензии оппонента* (№ 40–43). Крупный итальянский

индолог и тибетолог Дж. Туччи считал, что перечисляемые непосредственно после *диспута* шесть онтологических категорий вайшешики (№ 2–7) соответствуют *предметам знания*, а *пороки речи* — *вакьядоша* (№ 33) составляют одну из разновидностей *причин поражения в споре*[169].

Авторитетные индологи предлагали различные объяснения соответствий и несоответствий падартх ньяи указанным тематическим единицам трактата по дискуссии «Чарака-самхита». С. Дасгупта, к примеру, считал, что оба списка восходят к более раннему, третьему источнику[170], а В. Рубен видел в списке ньяи сокращенный, отредактированный вариант списка медицинского трактата[171]. Значительно более правдоподобным, однако, представляется другое: теоретики медицины заимствовали падартхи ньяи, «установившиеся» ко времени создания их трактата (по крайней мере той его версии, которая включала 44 единицы). В пользу этого предположения свидетельствует уже тот факт, что в число 44 единиц входят, притом в прямой последовательности, все 6 нормативных категорий близкой ньяе вайшешики (№ 2–7), а это означает, что создатели «Чарака-самхиты» с готовностью черпали свой понятийный материал из «внешних» по отношению к ним традиций мысли. Потому можно считать, что, если бы остальные, не попавшие в «медицинский» список падартхи ньяи были ко времени его создания уже «канонизированы», они также могли бы войти в «Чарака-самхиту».

В то же время некоторые топики, не находящие однозначного соответствия в нормативном списке найяиков и принадлежащие к другой традиции теории дискуссии, по своему типу близки к падартхам ньяи: это ответ (*уттара*), амбивалентное суждение (*ануйоджья*), эристический наскок на оппонента (*упаламбха*) — № 15, 29, 38. Вполне возможно, что они присутствовали в доканоническом списке падартх найяиков. К найяиковским топикам безусловно относились и два дополнительных члена силлогизма — обоснование тезиса (*стхапана*) и обоснование контртезиса (*пратиштхапана*), соответствующие № 9, 10 списка медицинского трактата. Они должны были быть открытием профессиональных диалектиков-найяиков, а не изобретением самих медиков. Есть вероятность, что «доканонический» список был известен и составителям учебных пособий по риторике: одно из них, частично воспроизведенное в «Махабхарате», включает в число пяти главных требований к правильной речи специфически найяиковские

---

[169] См.: Ньяя-сутры, 2001, с. 61.
[170] Дасгупта, 1922–1955, т. I, с. 302.
[171] Рубен, 1971, с. 170.

удостоверенность (скорее всего в значении «выверенность») и *намерение* (в значении «целенаправленность») — XII.308.78–79.

Если теоретики медицины и риторики лишь заимствовали найяиковские падартхи, то буддисты подвергли их решительной критике. У них помимо общеполемических задач были и особые мотивы, побуждавшие их буквально к «испепелению» диалектических топиков найяиков (как уже упоминалось, один из трактатов, приписываемый Нагарджуне, так и называется — «Трактат, [посвященный] испепелению [противников]»). Буддисты сами разрабатывали теорию аргументации (примером могут служить появившиеся чуть позднее «Упаяхридая», а за ней и «Тарка-шастра») и потому стремились к устранению конкурентов[172].

«Канонический» список падартх от «доканонического» или скорее даже «доканонических» (можно предполагать, что их было несколько) отделяет очень незначительный промежуток времени. Не исключено, что он был синхронен им или функционировал до составления «Ньяя-сутр».

Нет оснований сомневаться в том, что эти перечни падартх включались в тексты пособий по диалектике и теории аргументации, которые создавались в «подшколах» найяиков. Пособия же были. Так, в «Махабхарате» (XII.203.18–21) при перечислении основных дисциплин знания указывается, что создателем Вед был сам Бхагават-Васудэва, веданг — риши Брихаспати, науки о правильном поведении (*нитишастра*) — сын Бхригу, музыки — Нарада, стратегии — Бхарадваджа, «учения о небожителях» — Гаргья, медицины — Кришнатрея, а также что названные персонажи и другие создали «многочисленные пособия по ньяе» (nyāyatantrāṇyanekāni)[173].

Вполне правдоподобно, что в таких пособиях могли быть и списки падартх, включающие те два дополнительных члена силлогизма, которые были отмечены в перечне «Чарака-самхиты». Появление их вполне закономерно и весьма значимо. Если уже изначальный индийский пятичленный силлогизм имеет, как было выяснено, имплицитно диалогическую интонацию, то два новых члена — обоснование тезиса пропонента и возражение оппонента — позволяют выразить диалог уже вполне эксплицитно (в связи с десятичленным силлогизмом джайнов, см. **§ 10**). Найяики, отважившись на введение семичленного силлогизма, решили быть до конца последовательными в риторизации логики. Можно даже рискнуть предположить, что в «школьной жизни» кушанской эпохи «ньяя с семичленным силлогизмом» в течение

---

[172] О значении соперничества с буддизмом для формирования теории аргументации ньяи см. [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001, с. 63–66].

[173] Махабхарата, 1954, с. 1130–1131.

какого-то времени составляла конкуренцию «ньяе с пятичленным силлогизмом», которая и представила канонический список падартх.

Одним из диалектических пособий, включавших этот канонический список, могло быть и то, которое Г. Оберхаммер считает начальным вариантом самих «Ньяя-сутр». По его предположению, это пособие должно было включать материал их I и V разделов, в которых определялись все 16 падартх и специально классифицировались 2 последние, а именно *псевдоответы* и *причины поражения в споре*[174]. Нельзя сомневаться, далее, и в том, что такие тексты-индексы падартх, рассчитанные на обучение в реальных школах ньяи, сопровождались учительскими толкованиями, — аналогичным образом формировался и ранний корпус текстов доклассической санкхьи и даже поздние, средневековые учебные пособия санкхьяиков, а также перечни предметов учения в буддийской абхидхармической традиции.

У толкователей найяиковского списка падартх должны были возникать «разночтения», но у сутракарина мы их не находим: единственный полемический пассаж в сутрах — в связи с классификацией *словесных ухищрений* — обращен, как недавно выяснилось, против мадхьямиков, т.е. «внешних оппонентов»[175], и к тому же классу расхождений с «внешними» относится оспариваемое Ватсьяяной мнение «некоторых знатоков ньяи» о возможности конструирования новых членов силлогизма (отличных от джайнских — о них см. выше, **§ 10**). А это значит, что в своей классификации падартх ранняя ньяя, кодифицированная составителем сутр, была в принципе единой. Маловероятно, что сутракарин мог их ввести самостоятельно, действуя как deus ex machina в такой структурообразующей для ньяи области, как 16 тематических единиц. А если это так, то можно предположить, что и вся четырехчастная классификация «источников знания», и двенадцатичастная «предметов знания», и все прочие падартхи, начиная с *сомнения*, стабилизировались именно в рассматриваемый период.

Сказанное, однако, не отменяет возможности частных расхождений школ ньяи за границами системы 16 падартх. Так, в «Ньяя-сутрах» обнаруживаются расхождения между сутракарином, считавшим, что «значение слова» — padārtha в первоначальном смысле подразумевает и индивида, и класс, и «форму», и другими авторитетами, которые предпочитали каждую из этих референций по отдельности, и мнение сутракарина формулируется как решающее (II.2.61–71). В иных случа-

---

[174] Оберхаммер, 1963, с. 102–103.

[175] Полемика ведется с классификацией «Упаяхридаи», возможно принадлежавшей самому Нагарджуне, в которой помимо прочего были предложены 20 диалектических приемов (*прасанги*), рекомендованных для критики учеиия об Атмане [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 64, 93].

ях сутракарин подвергает критике некоторые способы ведения полемики с оппонентами, например софистическое опровержение того, что вещи не возникают без причины, на том основании, что сама *бес*причинность будет причиной (IV.1.23–24), или попытку опровержения мимансаковского «догмата» о вечности звука на основании простого наблюдения — без апелляции к умозаключению (V.1.27–28).

3. Кристаллизация списка падартх закономерно сопровождается процессом уточнения границ ньяи в индийской культуре. Прежде всего это выражается в четком отделении ее от мимансы, с которой она тесно ассимилировалась в Дхармасутрах. Так, во вводных стихах Дхармашастры «Яджнявалкья-смрити» перечисляются 14 «локусов» дхармы, среди которых четыре Веды, шесть веданг, Пураны, Дхармашастры, а также ньяя и миманса (I.3), и комментатор текста правомерно различает ньяю как «науку дискурса» (*таркавидья*) и мимансу как «исследование ведийских речений»[176]. Ньяю и мимансу четко различают и перечни дисциплин знания в некоторых поздних Упанишадах, с большой вероятностью составленных в рассматриваемый период: об этом свидетельствуют, к примеру, «Субала-упанишада» (II) и «Атма-упанишада» (II). Обе дисциплины в одинаковой мере признаются форпостами брахманистской «ортодоксии».

Небезынтересно, что даже при своем высоком социально-культурном статусе ньяя продолжает ассоциироваться с локаятой (см. выше, **§ 6**). Более того, именно под обозначением «локаята» она удостаивается, пожалуй, наиболее престижных характеристик. В связи с этим весьма показателен уже хорошо нам знакомый пассаж первой книги «Махабхараты» (см. **§ 7**). Речь идет о том эпизоде, когда царь Душьянта слышит речи знатоков жертвоприношений и домашних обрядов-санскар, специалистов по рецитации сакральных текстов, «достигших различительного знания истинного значения ньяи» (nyāyatattvārthavijñāna), в совершенстве овладевших Ведами и сподобившихся познания высшего смысла констатации тезисов (*стхапана*), их опровержения (*акшепа*) и выведения заключений (*сиддханта*), а также первых из локаятиков (lokāyatikamukhya)» (I.64.28–42). Из сказанного видно, что знание диалектики ньяи считалось важнейшим признаком образованных служителей иератической мудрости в брахманистском обществе, чьими «коллегами» выступают здесь локаятики (еще не материалисты). Близкий по содержанию пассаж — в заключительной книге «Махабхараты», где речь идет о том, что глава братьев Пандавов — главных эпических героев — царь Юдхиштхира совершает торжест-

[176] Аналогичный список 14 «локализаций» дхармы с тем же ясным различением ньяи и мимансы представлен и в более поздней — пуранической литературе: «Вишну-пуране» (III.6.27) и в «Ваю-пуране» (61.78).

венный ведийский обряд ашвамедхи (жертвоприношение коня) после пирровой победы над своими кузенами, во время обряда присутствуют и «учащие аргументации» (*хетувадины*), выдвигавшие разнообразные тезисы и участвовавшие в дискуссиях с целью посрамления противника (XIV.85). Можно, однако, предположить, что буддисты ньяю с локаятой не сближали. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что «Махавибхаша» называет ньяю в одном ряду с джайнизмом, санкхьей, вайшешикой, «философией языка» (*шабдавада*) и локаятой[177].

Выше уже было отмечено, что среди течений мысли и религиозных групп, перечисляемых в буддийском эпосе локоттаравадинов «Махавасту» (II–III вв. н.э.), наряду с чараками, паривраджаками, «обладателями треножника», «предающимися наслаждению», учениками некоего Готамы появляются и ulūkapakṣikabhaginī. Как уже отмечалось, есть все основания считать, что буддисты воспринимали кушанских вайшешиков и найяиков в виде «пары» (ulūka ориентирует нас на вайшешику, pakṣika — на ньяю), т.е. как тесно связанные друг с другом, смежные школы (см. **§ 23**), но не как единую.

Важное свидетельство высокого статуса ньяи дает знаменитая глава «Артхашастры» об «установлении наук», где четвертой из наук названа философия (*анвикшики*). Она определяется как дисциплина, сущность которой в «исследовании посредством аргументации» (hetubhiranvīkṣamānā) и которая является родовым единством трех школ мысли — санкхьи, йоги и локаяты. В данном контексте речь не может идти о материалистах, и это следует из того, что родовое единство трех школ философии определяется как логико-аналитическая рефлексия (которую материалисты ставили не слишком высоко), применимая к предметам трех других наук, в том числе к дхарме и адхарме как специальной области Трех Вед (которые материалисты считали лишь удобным изобретением жрецов). Ясно, что здесь речь не идет о профессиональных эристах: именно найяики, а не локаятики зарекомендовали себя уже давно и прочно (и в этом мы только что снова убедились) не только как профессиональные дискурсисты, но и как недюжинные истолкователи ведийской дхармы (см. выше). Если наши выкладки верны, то это означает, что ньяя, которая скрывается здесь за «локаятой», уже в кушанский период считалась индийскими науковедами одним из важнейших направлений философии. А если правильными были и наши предыдущие соображения (что под именем

---

[177] См. [EIPh, т. VII, с. 111]. Позднее в буддийской «Лалитавистаре» (III–IV вв.) ньяя — как *хетувидья* («наука аргументации») — также включается в перечень небуддийских направлений мысли наряду с вайшешикой, санкхьей, йогой (в данном случае речь идет о реальной йоге, а не о вайшешике в «обличье» йоги) и материализмом (система *бархаспатья*).

йоги в списке основных школ философии в «Артхашастре» присутствует вайшешика), то это значит, что брахманистская культура также начинает ясно осознавать смежность/различность двух рассматриваемых философских школ уже в I–II вв. н.э.

Считая ньяю одним из основных направлений философии своего времени, составители «Артхашастры» не ошиблись. Наиболее продвинувшиеся в ту эпоху «отрицатели» — буддисты-мадхьямики убеждают нас в том, что ньяя выступила не только с диалектическими и аналитическими топиками, но и с гносеологическими доктринами. На сей раз основным источником является трактат Нагарджуны «Виграхавьявартани» («Рассмотрение разногласий»), некоторые разделы которого (сутры 5–6, 30–51) посвящены полемике с теорией познания найяиков. Из текста Нагарджуны и автокомментария к нему видно, что найяики настаивали на достоверности восприятия, с отрицанием которого теряют весомость все три остальных признаваемых ими источника знания (умозаключение, сравнение и слово авторитета) и обосновываемые ими объекты познания, а наряду с ними соответственно и само отрицание достоверности и познания и познаваемого (которое должно опираться на них). Нагарджуна пытается опровергнуть их гносеологические максимы (метаправила), согласно которым: 1) предметы знания устанавливаются через источники знания и 2) источники знания устанавливают самих себя, как и внешние объекты, — «подобно тому как светильник освещает и себя наряду с другими предметами» (цитата соответствует «Ньяя-сутрам» II.1.19). Найяикам приписывается и истолкование второй максимы: источник света освещает другие предметы и себя потому, что в нем отсутствует темнота и ее нет там, где есть он.

Из нагарджуновских цитат некоторые индологи сделали, казалось бы, естественное заключение: «Ньяя-сутры» были составлены еще до Нагарджуны (см. ниже), но нам оно представляется преждевременным. Приведенная же аналогия со светильником относится к типичным афоризмам, которые вполне могли бытовать у найяиков в раннекушанскую эпоху и впоследствии быть включены в сутры.

Хотя «Ньяя-сутры» были составлены не ранее III–IV вв. н.э., притом сложились сразу, а не постепенно (как то полагал Г. Оберхаммер — см. выше), учебные пособия для тренировки брахманистских диалектиков-найяиков в рассматриваемый нами промежуток времени уже должны были появиться. Более чем вероятно, что среди них были определения 16 падартх с учительскими пояснениями, а также разработки конкретных приемов полемики и способов обнаружения дефектов в позициях противников. Бóльшие предположения могли бы оказаться домыслами.

§ 25. Истоки философии мимансы

Говоря о «философии мимансы», следует учитывать один существенный момент: изначально миманса не являлась философской школой. Не стала она специально философской системой даже в средневековье, когда заняла видное место среди ведущих направлений индийской философии. Значительно корректнее было бы сказать, что миманса с самого начала развивалась как ритуаловедческая и экзегетическая дисциплина знания, специализировавшаяся прежде всего в классификации ведийских обрядовых правил и соответствующих текстов, на определенном этапе оказалась восприимчивой также к философской проблематике. В самом деле, даже при очень грубой оценке содержания «Миманса-сутр» оказывается, что собственно философская проблематика обнаруживается лишь в первых 32 сутрах из 2745, что соответствует 1,2% от всего материала. Задача заключается в том, чтобы выявить, на какой стадии до создания «Миманса-сутр» эта нефилософская по происхождению интеллектуальная традиция стала приобретать черты философской и как это происходило.

1. Понять историю мимансы можно, лишь учитывая, что эта традиция мысли была чрезвычайно тесно связана с другой — ведантой. В средневековых текстах они обе, как правило, именуются «миманса» — соответственно *пурва-миманса* («начальная миманса») и *уттара-миманса* («последующая миманса» — веданта). Связь между мимансой и ведантой иного рода, чем отношения санкхьи и йоги, вайшешики и ньяи. В данном случае речь идет не столько о **«парных» направлениях мысли**, сколько о единой традиции «ортодоксального» брахманизма, развивавшейся в рамках **двух экзегетических специализаций**, работавших соответственно с истолкованием дхармы и Брахмана. В чем заключалось различие «начальной мимансы» и «последующей мимансы» — вопрос спорный. Наиболее правдоподобно мнение на этот счет японского индолога и буддолога Х. Накамуры. Согласно его трактовке, миманса и веданта изначально представляли собой два «класса» единой экзегетической традиции истолковании Вед, первая — в «разделе действий» (*карма-канда*), вторая — в «разделе знания» (*джняна-канда*). Различение их как «начальной мимансы» и «последующей мимансы» объясняется тем, что мимансу ритуаловедческую можно было изучать без «мимансы ведантийской», но не последнюю без первой[178]. Если применить сказанное к реально-

[178] См. [Накамура, 1983, с. 411–412]. Тем не менее, осмысляя значение «двух миманс», Накамура отвергает точки зрения классика немецкой индологии А. Вебера, считавшего, что в Индии ритуаловедение появилось раньше, чем изучение «раздела знания», а также Э. Карпентера, допускавшего, что «раздел действий» изучался на более ранней стадии жизни (ашрамы).

сти учебного процесса, из этого следует, что вначале брахманист-экзегет мог изучать мимансу, а затем, если не хотел ограничиваться этой «специальностью», мог перейти к изучению веданты.

О том, как конкретно это происходило, можно строить разные гипотезы, но наиболее правдоподобной была бы, на наш взгляд, такая: определенное время в параллельных учительских традициях велось преподавание и исследование как дхармы (предмет мимансы), так и Брахмана (предмет веданты). Частично это подтверждается тем фактом, что и «Миманса-сутры», и «Брахма-сутры» называют одних и тех же авторитетных учителей — это Джаймини (мнимый составитель «Миманса-сутр»[179]), Бадараяна (мнимый составитель «Брахма-сутр»), Бадари, Ашмаратхья, Каршнаджини и ряд других. Мнения Джаймини цитируются в «Брахма-сутрах» 11 раз, а положения Бадараяны в «Миманса-сутрах» — 5 раз, из чего следует, что они, а также другие названные и неназванные учители миманса-веданты были, как и их ученики, одновременно и мимансаками, и ведантистами. Тем не менее мы располагаем сведениями и о мимансе отдельно от веданты.

Термин mīmāṃsā означает «интенсивное размышление», «изыскание» (иногда противопоставляемые «практике»). Слова «миманса» и «мимансаки» фигурируют уже в Брахманах и Упанишадах. В «Апастамба-дхармасутре» знаток мимансы выступает в качестве авторитета в вопросе о соотношении и иерархизации различных ведийских текстов (I.4.8.13), а также в рассмотрении ведийских правил и забытых обычаев, которые могут быть, подчеркнем это, логически восстановлены (*ануманика*) из пассажей недошедшего авторитетного текста (I.1.4.8). Мимансаки как специалисты по ведийской экзегезе считались авторитетами в ритуально-правовых вопросах, а их присутствие было необходимым для функционирования совета-паришада (Васиштха-дхармасутра III.30, Баудхаяна-дхармасутра I.1.8). В этом качестве мимансаки «сотрудничали» с древними найяиками (см. **§ 24**), притом столь тесно, что многие авторитетные индологи фактически отождествляли вторых с первыми.

Так, Г. Бюлер, авторитетнейший знаток дхармической литературы, придерживался мнения, что в обоих случаях под «знатоками ньяи» (см. **§ 24**) подразумеваются мимансаки как специалисты в истолковании ведийских текстов и обрядов. Он ссылается и на то, что в одном из пассажей той же Дхармасутры содержится положение, воспроизводимое в «Миманса-сутрах» (I.3.3–4), и потому *ньяя* здесь выступает

[179] Джаймини не только пятикратно цитируется в третьем лице в «Миманса-сутрах» (III.1.4; VI.3.4; VIII.3.7; IX.2.39; XII.1.8), что было бы неестественно, если бы он сам был автором, но в одном из этих пассажей (VI.3.4) даже и опровергается как сторонник оппонента сутракарина мимансы.

«древним обозначением» мимансы. Его точка зрения была принята и известнейшим историком индийской литературы М. Винтерницем, который видел в самом выражении nyāyavid обозначение знатока nyāyaḥ — интерпретационных правил, максим. Однако тот же Винтерниц признавал, что, хотя и *миманса* и *ньяя* на начальной стадии означали работу с определенными правилами, это не является причиной для отождествления правил экзегезы (сфера мимансы) и правил корректного мышления и аргументации (сфера ньяи). Более последовательно отождествлял nyāyavid и «мимансака» другой крупнейший знаток дхармической литературы — П. Кане. Он тщательно вычислил схождения «Апастамба-дхармасутры» с «Миманса-сутрами» и счел возможным предположить, что «знатоки ньяи» не только занимались «предметами мимансы», но даже могли составить какое-то сочинение (видимо, в жанре сутр) древней мимансы. Ведантист Шанкара также называет составителей «Миманса-сутр» nyāyavidaḥ, равно как и его оппонент Бхаскара цитирует автора «Мимансасутра-бхашьи» Шабарасвамина в качестве nyāyavidaḥ (в комментарии к «Брахма-сутрам» I.1.1) и некоторых других авторов, которые так именовали составителей шраута-сутр. Ссылается он и на комментатора «Яджнявалкья-смрити» Вишварупу (IX в.), который считает словосочетание в этом тексте nyāyamīmāṃsā за одно слово, отвергая мнение тех, кто трактует первое из этих слов как «учение Акшапады» (см. выше), т.е. ньяи, и идентифицирует в качестве nyāyavidaḥ мимансаков в целом и Шабарасвамина в частности.

В «Баудхаяна-дхармасутре» обсуждается вопрос о составе *паришада* — коллегии лиц, компетентных в решении конкретных проблем индуистского права, «советников по делам дхармы». Составитель текста считает оптимальным наличие 10 участников такой коллегии, среди которых четыре специалиста по Ведам (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа), знаток вспомогательных дисциплин-анг, «рецитатор дхармы», три достойных представителя трех *ашрам* (ученик, домохозяин, лесной отшельник) и, непосредственно в списке после названных, «рассуждатель», или «дискурсист» — vikalpī (I.1.1.8). Бюлер и его посчитал мимансаком, опираясь и на местного комментатора Говиндасвамина. Двумя сутрами выше компетентные в дхарме, или «образованные» (śiṣṭāḥ), определяются как изучившие Веды с ангами, умеющие делать из них логические умозаключения (tadanumānajñāḥ) и способные приводить наиболее очевидные аргументы (hetu) из текстов Шрути (I.1.1.6). Эти сутры воспроизводятся в «Васиштха-дхармасутре» (III.20, VI.43) и находят весьма близкую параллель в несколько более поздней «Манава-дхармашастре» (XII.111), которая также предлагает 10 членов коллегии по «делам дхармы». Здесь число

«ведологов» сокращается до трех (исходя из приоритетности первых Трех Вед), но «дискурсисты» представлены сразу двумя специалистами — аргументатором (hetuka) и собственно дискурсистом (tarkin)[180].

Точка зрения Бюлера и Кане, идентифицировавших «знатоков ньяи» как мимансаков, опирается на достаточно серьезные аргументы. Действительно, если трактовать nyāyavid в качестве знатока истолкования обрядовых правил (а этому ничто не препятствует), то эти «знатоки» будут теми экзегетами Вед и ритуала, среди которых доминирующее положение занимали мимансаки. Убедительны и идентификации тех ведантистов и комментаторов Дхармашастр, на которых ссылается Кане. Наконец, сама дискурсивная деятельность никак не противоречит «специализации» мимансаков, которые, по свидетельству уже очень древних брахманистских текстов, были экспертами в рациональном рассуждении о проблемах ритуаловедения.

Однако дело все же обстоит несколько сложнее, чем то представляли названные авторитеты индологии. Так, сам Кане признает, что Вишварупе, на которого он полагается, пришлось опровергать тех комментаторов дхармической литературы, которые работали раньше его (т.е. до IX в.) и идентифицировали nyāyavidaḥ как «обычных найяиков». Другой аргумент в пользу хотя бы частичной «обособляемости» протонайяиков от мимансаков — отражение в «Ньяя-сутрах» той экзегетической, «ведологической» проблематики, с которой связывает деятельность nyāyavidaḥ «Апастамба-дхармасутра». Так, в сутрах II.1.59–68 Веды защищаются от настиков, которые обвиняют их в пороках ложности, противоречивости и тавтологичности. Однако важно не только то, что сутракарин ньяи выступает в роли апологета «ортодоксии», но и то, что он демонстрирует специальный интерес в такой области, как дифференциация различных классов и подклассов «ведийских речений» (предписания, истолкования, воспроизведения) и их отличия от некоторых видов «обычных речений» (типа простой тавтологии), что достаточно близко к теме «границ Веды».

Ту же экзегетическую эрудицию сутракарин ньяи демонстрирует и в сутрах IV.59–62, где он различает первичные и фигуральные значения «ведийских выражений». Этот момент, наряду с тем, что обе группы сутр представлены в контексте полемики с мимансаками, заставляет предположить, что протонайяики нашли себе место в рядах брахманистских экзегетов — они были близки к мимансакам, но не тождественны им. Согласно «Баудхаяна-дхармасутре» и другим текстам, особенностью их экзегетической деятельности, которую они и представляли в паришаде, было, вероятно, профессиональное при-

[180] См.: Дхармасутры, 1879, с. XXVII; Винтерниц, 1983–1987, т. III, с. 510, 558; Кане, 1977–1990, т. I, с. 64, 556, т. V, с. 1154–1155.

менение логического дискурса в проблемах, вызывавших разногласия у брахманистских «талмудистов». Разумеется, однако, что отрицать ближайшую смежность протонайяика и мимансака в экзегезе на этой стадии невозможно — она была столь велика, что носители дхармической традиции фактически не различали их[181].

2. Дхармическая литература свидетельствует о первых предметах философской рефлексии мимансаков, точнее, тех представителей мимансы-веданты, изыскания которых были ближе к мимансистской тематике. Так, они участвовали в качестве «постоянных членов» паришада в таких дискуссиях: может ли ритуальное действо быть эффективным при «мирской» мотивировке тех, кто его совершает, или могут ли быть исправлены ритуально-поведенческие погрешности, если, с одной стороны, высказывается мнение, по которому результаты деяния «неуничтожимы», с другой же — цитируются ведийские тексты, призывающие к искуплению ошибок и проступков (Апастамба-дхармасутра I.7.20.1–9, Васиштха-дхармасутра XXII.1–8 и т.д.). Уже из этого предмета обсуждения видно, что брахманистские «законники» ставили вопрос о правах дискурсивного мышления, полностью признавая положения сакральных текстов, и пытались согласовать требования логики с неоспоримостью авторитетов. Сама же постановка вопроса о «непреходящести» плодов деяний свидетельствует о попытке осмысления учения о карме.

Другая, экзегетически-гносеологическая проблема ранних мимансаков была следующей: являются ли тексты артхавады авторитетными, иными словами, являются ли они истинными источниками знания (*прамана*)? Мимансаки классифицировали все ведийские пассажи (а они работали только с теми, которые так или иначе были связаны с ритуалом, игнорируя «гностические») как гимны и формулы (*мантры*) и прозаические тексты (*брахманы*). Последние же подразделялись ими на предписания (*видхи*) и описания (*артхавада*); среди описаний различались также положения, требующие фигурального истолкования, содержащие повторы и относящиеся к неизвестному, но допустимому. Некоторые из мимансаков считали, что, поскольку целью ведийских текстов является побуждение к обрядовому действию, только предписания и запреты могут считаться авторитетными, но возобладала более «широкая» точка зрения, по которой авторитетными следует считать и описания, поскольку они суть дополнительные тексты, составляющие с предписаниями и запретами единое целое.

---

[181] Более подробный анализ проблемы и привлекаемых источников см. [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 56–59].

Исследуя ведийские тексты, мимансаки тесно соприкасались и с грамматической традицией, и порой трудно различить, где Патанджали-грамматист, хорошо знавший мимансаков[182], развивает собственные лингвофилософские концепции, усвоенные впоследствии мимансаками, а где первичными оказываются мимансистские идеи. Можно, однако, предположить, что начальное положение «Махабхашьи», открывающееся аксиомой: «Вечна ведь связь слова и обозначаемого» (I.1.1), относится ко второму случаю. Смысл этого положения в том, что связь (*самбандха*) между словом и его референтом не является результатом условности, конвенции. Но это — основополагающий «догмат» сложившейся мимансы, опосредованно обосновывающий вечность (безначальность) ведийского слова, содержащего предписание, а также слова как такового, поскольку только безначальное слово может иметь неконвенциональное значение. А это значит, что уже ко II в. до н.э. лингвофилософская проблематика мимансаками разрабатывалась[183].

3. От общих философских изысканий мимансаков следует отличать частные философские мнения, развиваемые отдельными авторитетами. Эти положения могут быть реконструированы исходя из двух критериев — они должны быть философскими по содержанию и в то же время не должны относиться к профилирующим темам ведантийского философствования. К ним относятся в первую очередь некоторые предметы дискуссий основных авторитетов миманса-веданты.

Так, согласно «Брахма-сутрам», Джаймини считал, что дхарма сама «реализует» свои результаты, и настаивал на том, что этот взгляд может быть обоснован не только авторитетом ведийских текстов, но и логической аргументацией (III.2.40). В противоположность этому мнению Бадараяна предлагал считать, что Божество распределяет результаты в виде удовольствий и страданий в соответствии с поведением того или иного человека (III.2.38–41). Для Джаймини такое решение вопроса было бы немыслимым уже потому, что, по его мнению, боги не могут достигать познания истины (I.1.31), поскольку являются лишь символическими единицами ритуального действа, тогда как Бадараяна придерживался противоположного взгляда (I.1.33), считая богов составной частью сансарного мира; они вместе с прочими могут и должны стремиться к высшему благу.

---

[182] Патанджали не только знает слово *мимансак* как обозначение ритуаловеда-«ведолога» (ср. комментарий к сутре Панини II.2.29), но обнаруживает и знание мимансы.

[183] О том, что мимансаки опирались не только на Патанджали, но и на Панини, свидетельствует их определение предложения как группы слов, служащих выражению единой мысли при наличии у них «взаимоожидаемости» (*аканкша*) (см. § 27).

Приведенные сведения, конечно, не позволяют ставить вопрос о наличии разных философских школ мимансы в рассматриваемый период, в еще меньшей степени — о соответствующих философских текстах. Однако, как это ни удивительно, «внешними» наблюдателями миманса раньше веданты стала идентифицироваться как философская школа[184]. Возможно, что буддисты считали мимансу и веданту одной «ведийской» школой, но вероятно и то, что изложенные нами философские позиции мимансы казались им более индивидуализированными. В любом случае очевидно, что к концу кушанской эпохи небрахманисты увидели в мимансе не только систему ведийской экзегезы, но и определенную, рационально обоснованную систему мировоззрения, и они в этом не ошиблись.

§ 26. Протоведанта и ранняя веданта

Как и миманса, веданта изначально была дисциплиной ведийской экзегезы, которая лишь впоследствии трансформировалась в философскую школу. Сам термин vedānta, означающий «завершение Вед», впервые появляется в «Тайттирия-араньяке» (X.10), где говорится о том, что сакральный слог *ом* произносится «в начале Вед» и устанавливается также «в конце Вед», иными словами, данный термин соотносится с завершением рецитации ведийских текстов. Начиная с Упанишад, *веданта* означает завершение уже не конкретного читаемого ведийского текста, но Ведийского корпуса текстов в целом, преимущественно эзотерических наставлений самих Упанишад[185]. Постепенно статус текстов *веданты* уточняется, и в «Законах Ману» (VI.83), составители которых, вероятно, восприняли эту классификацию от экзегетов, они рассматриваются как третья (с содержательной точки зрения) часть Вед; она, в отличие от первых двух, посвященных

[184] В мадхьямиковском тексте «Упаяхридая», датируемом в настоящее время рубежом II–III вв., миманса названа среди философских направлений наряду с санкхьей, вайшешикой и прочими, тогда как веданта как таковая среди них не упоминается (см. выше, **§ 23, 24**) . Именно миманса, а не веданта была включена в число профилирующих школ в VIII в. и Харибхадрой, автором «Шаддаршанасамуччаи».

[185] Так, «Шветашватара-упанишада» завершается запретом передавать ее содержание, которое есть «высшая тайна в веданте», «неуспокоенному», а также кому-либо, кроме сына и ученика (VI.22). Согласно «Мундака-упанишаде», аскеты, постигшие смысл веданты и очистившие свое существо, достигают со временем «освобождения» как высшего бессмертия в мирах Брахмы (III.2.6). Когда Кришна в «Бхагавадгите» называет себя создателем веданты, здесь подразумеваются Упанишады (XV.15).

соответственно обряду и богам, имеет дело с Атманом (*адхьятмика*). О началах же философии веданты можно говорить с того времени, когда данная «работа с Атманом» осуществляется средствами уже не только медитации, но и логического дискурса.

1. Ту стадию этой работы, на которой уже обнаруживаются начала рационализации учений о высшем Атмане, считавшемся тождественным Брахману, но которая еще не позволяет говорить о «школьной» разработке соответствующих тем в рамках единой традиции мимансы-веданты, предпочтительно называть **протоведантой**.

Первый пример этой рационализации предстает перед нами в пассаже «Шветашватара-упанишады», где все «кандидаты» на должность первоначала мира, предлагаемые как настиками — время, «собственная природа», необходимость, случай, материальные элементы, так и астиками — Пуруша (см. выше, § 7), устраняются. Основание же таково: даже Атман не может считаться *само*определяющимся, хотя он их всех и превосходит, поскольку даже Атман бессилен перед причиной удовольствия и страдания, а потому первоначалом может быть только некая универсальная «потенция божественной сущности» (*дэватмашакти*), сокрытая ее собственными свойствами, которая одна управляет всеми этими началами, связанными со временем, и даже Атманом (I.1–3). Здесь впервые дается логическое обоснование «недостаточности» всех предлагавшихся псевдопричин — на основании их временности и подчиненности Атману, а также обоснование и самого Атмана — как лишенного «автономности». Поэтому выдвигается предположение, что истинная причина мира должна быть и вневременно́й и «автономной». Поскольку же далее (I.6) составитель текста называет эту силу великим колесом Брахмана (*брахмачакра*), у нас вряд ли есть основания сомневаться в том, что мы имеем дело с протоведантистами. Особенно если учесть и тот момент, что «Шветашватара-упанишада» является первым текстом, где фигурирует типично ведантийское понятие Мировой Иллюзии (*майя*), которому в будущем предстояла самая «блестящая карьера» в ведантийской философии, но которое и здесь уже (IV.9–10) означает космическую силу, находящуюся в распоряжении Божества — ее обладателя (*майин*). Из сказанного следует, что по крайней мере к IV–III вв. до н.э. можно констатировать полемику протоведанты с целым рядом послешраманских течений мысли, прежде всего с материализмом и фатализмом, но также и с некоторыми направлениями брахманизма, признавашими Атман, например с санкхьей.

Другой прецедент протоведантийского дискурса предстает из древнего канонического джайнского текста «Суйядамга-сутта», где в числе прочих философских воззрений указано и то, согласно которому Ми-

8 – 11250

ровое Сознание (*винну*) принимает многообразные виды и являет себя целым миром, подобно тому как и один кусок глины также принимает различные формы (I.1.1.9). И далее составитель того же текста, уже в следующем пассаже, указывает на несуразности в объяснении закона воздаяния, или кармы, вытекающие из учения о том, что в конечном счете существует единый Атман, являющийся основанием всех добрых и злых дел (I.1.1.10). В том же источнике приводятся взгляды, согласно которым Пуруша есть все в этом мире, начало и конец всех существ, а Ишвара является причиной мира (*карана*); «освобождение» же осуществимо через «сотрудничество» добрых деяний и ясной мысли о том, что существует «незримый, великий, вечный, неразрушимый Пуруша» (II.1.25, 2.6.46–47).

Параллели первому пассажу присутствуют и в другом каноническом джайнском тексте — «Тхана» («Стхананга-сутра» IV.4). Из джайнских сведений следует, что соответствующие брахманистские философы не только опирались на тексты «веданты» (см. выше), но и апеллировали к аналогиям, используя пассажи из древних Упанишад[186] для обоснования однозначно ведантийской концепции Брахмана, т.е. Мирового Сознания, как субстрата всех мировых феноменов. Эти аналогии, вероятно составлявшие часть логического умозаключения[187], требовались именно потому, что для любого непредвзятого наблюдателя Сознание и мир настолько разнородны, что требуется обоснование их единства.

Протоведантистам, приверженцам строго монистической картины мира (в рамках которой Пуруша как коррелят Брахмана является и «причиной» и «материей» всего сущего), было необходимо доказать своим оппонентам, что данная картина мира не противоречит закону кармы (джайны справедливо обнаружили, что противоречит). На этой «теоретической основе» протоведантисты развивали и духовно-практические воззрения, сводившиеся к возможности комбинирования знания и действия как средства достижения «освобождения». Когда

---

[186] Ср. знаменитое обращение риши Уддалаки к своему сыну Шветакету: все сделанное из глины есть лишь «имя», тогда как истина заключается в глине, и потому по одному куску глины можно узнать все сделанное из глины (Чхандогья-упанишада VI.1.4).

[187] Силлогизм протоведантистов мог сводиться к следующему: «Мировое Сознание может принимать все формы мира. Поскольку субстрат вещей может принимать их формы, подобно тому как глина принимает формы всех глиняных вещей. Но так же обстоит дело и с Мировым Сознанием. Следовательно, оно может принимать все формы мира». Разумеется, реконструируемый нами силлогизм протоведантистов уязвим в главном пункте — соотношение между глиной и глиняными изделиями принципиально отлично от соотношения между Сознанием и всеми феноменами (в том числе материальными вещами).

возникли эти воззрения протоведантистов, определить невозможно, но можно предположить, что они не должны значительно отстоять по времени от появления «Шветашватара-упанишады».

Гораздо лучше обстоит дело с датировкой некоторых других раскладок протоведантистов. В «Махабхашье» Патанджали-грамматиста (комментарий к сутре Панини III.2.38) приводится различение индивидуальной души (*атман*) и «сверхдуши» (*параматман*), что, безусловно, ориентирует на область изысканий о Брахмане. В том же источнике проводится дифференциация уровней первого начала, когда различаются «телесный Атман» (*шарирамман*) и противопоставляемый ему «внутренний Атман» (*антаратман*). Приводится и обоснование их различения: второй Атман производит те действия, благодаря которым первый ощущает страдания и удовольствия (III.1.87). Эти рассуждения нетрудно датировать, поскольку известно время создания текста Патанджали; следовательно, ко II в. до н.э. они уже могли быть вербализованы.

2. Проблематика **ранней веданты** восстанавливается из тех дискуссий, которые вели учители вначале единой традиции мимансаведанты (см. выше, **§ 25**). Темы этих дискуссий следует считать скорее ведантийскими, чем мимансистскими; датировать их можно примерно II в. до н.э. — II в. н.э. Основной наш источник здесь только один, но зато весьма информативный — «Брахма-сутры». Их составитель аккуратно зафиксировал расхождения основных авторитетов по основным вопросам. Вспомогательный источник — наиболее ранний комментарий к ним, принадлежащий знаменитому Шанкаре (VII–VIII вв.). Первая тема этих дискуссий — что́ является причиной «плодов» деяний — сама дхарма или «распределяющее» их Божество, вторая — каков статус богов. В дискуссиях участвовали Джаймини и Бадараяна, и указанные темы были уже рассмотрены в «мимансистском контексте» (см. **§ 25**). Границы, отделяющие данный контекст от «ведантийского», достаточно условны, но мы можем сказать, что большинство из тех дискуссий, которые мы обозначим далее, представляются по преимуществу ведантийскими.

Вопрос о цели человеческого существования (*пурушартха*) может считаться как мимансистским по происхождению, так и ведантийским, однако то, как он решался, отсылает нас скорее к ведантистам. Здесь составитель «Брахма-сутр» различает две позиции. По мнению Бадараяны, нельзя считать, что познание Атмана ведет к «освобождению» в качестве компонента общей системы обрядовых действий и осуществляет истинную человеческую цель независимо от них. Джаймини же настаивал как раз на включенности этого познания в систему обрядовых действий на том основании, что сам Атман представлен в виде

агента этих действий, а потому и познание компонента включается в обрядовое целое (Брахма-сутры III.4.1–2). Составитель «Брахма-сутр» поддерживает Бадараяну, и именно его позиция стала опорной для полемики будущей «состоявшейся» веданты с мимансой.

Другая, собственно ведантийская дискуссия была связана с проблемой: что обусловливает механизм перевоплощения индивидуальной души (уже согласно протоведантистам, отличной от Высшего Атмана, который есть Брахман)? По мнению Каршнаджини, это — «остаточная карма», по мнению Бадари, сами благие и неблагие дела, совершенные в прошлом (III.1.9–11). Дискуссия представляется несколько «тавтологичной», поскольку «остаточная» карма и мыслилась как баланс благих и неблагих дел. Поэтому речь идет практически о том, что, по одному мнению, эти дела являются механизмом сансары опосредованно, по другому — непосредственно.

Проблема всех проблем для ведантистов средневековья — сам характер бытийного соотношения индивидуальной души и Брахмана — также получила отражение еще в протоведантийских дискуссиях. Ашмаратхья считал, что положение об их единстве является выражением «тезиса» (*пратиджня*), а это, по мнению Шанкары, было равнозначно допущению некоторого сомнения относительно их тождества. Аудуломи полагал, что душа становится тождественной Брахману после того, как оставляет тело; по трактовке Шанкары, это означало предположение своего рода тождества-различия между ними. Наконец, Кашакритсна, по всей видимости, настаивал на том, что они тождественны безусловно, поскольку сам Брахман может существовать в виде индивидуальной души; его позиция Шанкару — абсолютного мониста — полностью устраивает, он видит в ней верность духу Упанишад — как известно, «Ты еси То» (Брахма-сутры I.4.20–22).

К какому же собственно Брахману направляется душа, достигшая «освобождения»? Согласно Бадари — к «Брахману обусловленному» (*карья*). Согласно Джаймини — к «Брахману высшему» (*пара*). Шанкара, исходя из последовательности текста, поддерживает второго (IV.3.7, 12)[188].

Что собой представляет сама «освобожденная» душа, ушедшая из этого мира? Джаймини полагал, что она приобретает свойства самого Брахмана. Аудуломи придерживался мнения, что в этом состоянии реализуется основная характеристика души — сознание (*читти*). Бадараяна проявил «дипломатические» наклонности, утверждая, что

[188] Согласно же точке зрения Х. Накамуры, Шанкара поддерживал Бадари, но между ними были частные расхождения, связанные в первую очередь с тем, что Бадари признавал возможность достижения «освобождения» только после конечного развоплощения, а не при жизни, как считали адвайта-ведантисты [Накамура, 1983, с. 388–389].

второе мнение, будучи совершенно правильным, никак не противоречит первому (IV.4.5–7).

Обладает ли тогда душа на пути к Брахману также телом и чувственными способностями? Бадари такую возможность прямо отрицал. Джаймини, напротив, допускал, принимая во внимание способность души изменять свои состояния. Бадараяна же и здесь предпочитает компромиссное решение: если «освобожденная» душа желает иметь какое-то тело и прочее, она может его иметь, а если не желает, может и вполне без них обойтись, подобно тому как известное «двенадцатидневное жертвоприношение» может быть предназначено и для многих «заказчиков», и для одного (IV.4.10–12).

3. Приведенные полемические позиции основных авторитетов, разумеется, не исчерпывали дискуссионное поле ранних ведантистов. Материал «Брахма-сутр» позволяет допустить, что аргументация применялась при истолковании различных речений сакральных текстов, прежде всего в дискуссиях о том, какие ключевые понятия веданты можно вывести из тех или иных пассажей Упанишад. Например, там, где одни учители видели указание лишь на индивидуальную душу, другие обнаруживали Брахмана. К раннекушанскому периоду, вероятно, следует отнести и тех «неортодоксальных» ведантистов, которые не соглашались принять строгий монизм веданты по той причине, что отождествление индивида и Абсолюта подрывает основы религии и этики (основным их доводом могло быть указание на невозможность при последовательно монистической модели мира «вменять» индивиду его поступки[189]).

Несмотря на весь спектр разногласий, у нас нет достаточных оснований на рассматриваемой стадии говорить о существовании в веданте плюрализма философских «микроконфессий» (как в буддизме), микротрадиций (как в санкхье) или хотя бы подшкол (как в вайшешике или ньяе). Разногласия мыслителей составляют необходимую сти-

---

[189] Косвенное свидетельство тому — выдвижение сутракарином веданты тезиса, по которому индивидуальная душа — частица (*анша*) Брахмана. Тезис обосновывается несколькими доводами, среди которых помимо ссылок на ведийские пассажи и такой: при полном отождествлении с Атманом Брахману пришлось бы нести ответственность за душевные состояния людей, занимающихся предосудительными делами вроде шулерства и т.п. На аналогичное возражение — если единый Высший Атман одушевляет все тела (а такое положение неизбежно, если настаивать на его не только сущностном, но и нумерологическом единстве), то он должен совершать и все действия всех людей, в том числе и дурные, — сутракарин отвечает: Высший Атман лишь «проецируется» на психофизические агрегаты, но не отождествляется с ними — и предлагает считать душу «только отражением» (*абхаса*) Брахмана (Брахма-сутры II.3.45–50). Эти метафоры («частица», «отражение» и прочие) разрабатывались вплоть до позднего средневековья и обсуждаются даже в настоящее время, поскольку принципиального решения данной проблемы в рамках последовательного монизма не было и теоретически быть не может.

хию философского дискурса и сами по себе (без дополнительных данных) еще не означают, что происходила институционализация мировоззренческих расхождений. Предполагать же для раннекушанского периода возможность появления каких-либо специальных ведантийских философских текстов — теоретических или учебных — мы не можем хотя бы потому, что веданта «школьно» еще не обособилась от мимансы. И этот факт косвенно подтверждается всеми известными нам перечнями школ, соотносимыми с данной эпохой: очень немногие из них упоминают мимансу и ни один — веданту.

Зато у нас есть все основания предполагать, что ведантисты учительских центров миманса-веданты участвовали в полемике с последователями других направлений мысли. Их основными оппонентами, наверное, были те, с которыми полемизировали уже протоведантисты, но помимо материалистов, фаталистов и джайнов в раннекушанскую эпоху к таковым могли принадлежать также вайшешики, видевшие материальную причину мира не в Мировом Сознании, а в пассивных атомах, и санкхьяики, отстаивавшие в этом качестве свою активную, но бессознательную первоматерию (о возможной полемике санкхьяиков с ведантистами в рассматриваемую эпоху см. выше, **§ 21**). С санкхьяиками же ведантисты должны были полемизировать по основному своему «догмату» о единичности Высшего Атмана. В его защиту они могли выставить и такой аргумент: между Высшим Атманом и «эмпирическими» факторами существования индивида следует проводить различие, а потому и множественность последних не может быть перенесена на Высший Атман.

§ 27. Философия грамматистов

Великие лингвисты древней Индии не только обеспечили нас первостепенно важной информацией о философских школах, но и сами разрабатывали философскую проблематику в рамках теории языка. Хотя во многих случаях практически невозможно различить, где перед нами образец их собственного философствования, а где — идеи сложившихся к их времени школ (речь идет в первую очередь о мимансе и ньяе). Признаки самостоятельного философского творчества можно видеть у грамматистов в тех случаях, когда те или иные философские модели естественно вырастают из обобщения и осмысления языковых фактов. В некоторых из этих случаев грамматисты определяли лингвофилософские идеи и собственно философских школ. Развитие философских идей лингвистической школы Панини целесообразно представить в виде «линейной» хронологической последовательности.

1. К числу «философем» самого Панини следует отнести прежде всего отдельные аспекты его концепции предложения, которое рассматривается у него, в соответствии с толкованиями Катьяяны и Патанджали, как то, что предполагает (в отличие от бессмысленного сочетания звуков) семантическое и синтаксическое единство слов (II.1.1). Панини — в этом на него опирались мимансаки — считал, что условиями синтаксического единства должна быть помимо фонетической смежности слов (*саннидхи*) и некая их «взаимоожидаемость» (*аканкша*), или сочетаемость. Следует ли понимать это в том смысле, что в сочетании слов имеется какая-то отдельная от их наличной «материи» и несводимая к ней «форма», или не следует, Панини не раскрыл, но наличие здесь лингвофилософской тематики очевидно.

Панини дает и четкие определения ряда лингвистических категорий, выявление которых закономерно осуществляется при анализе языка, но которым предстояло и большое философское будущее. В одной из его сутр мы встречаем определение: «Деятель — *само*правный» (I.4.54), применимое, согласно комментаторской традиции, к таким примерам, как «Дэвадатта печёт». «Деятель» (*картри*) понимается здесь как нечто «абсолютное», не обусловленное чем-то другим.

С проблемой деятеля связано целое учение Панини о *караках* — «аргументах при предикате» (ссылаемся на определение Б.А. Захарьина), состоящих в многозначных отношениях с падежами. Более поздняя интерпретация соотносит карики с типами причинных отношений, позволяя дифференцировать причину как производителя (ср. именительный падеж), причину как назначение (ср. дательный падеж), причину как средство (ср. творительный падеж), причину как материал (ср. отложительный падеж). Здесь предвосхищения великого грамматиста не были в полной мере реализованы в индийской философии вплоть до эпохи позднесредневековой новой ньяи.

Среди продолжателей линии Панини особый интерес для историка философии представляют два крупных теоретика — Вьяди и Ваджапьяяна, об их взглядах мы узнаем из сочинений их последователей. Первый из них, которому приписывается авторство целого трактата «Санграха» («Компендий»), считал, что имя существительное означает индивидуальную, единичную вещь (*дравья*), второй — что значением имени будет соответствующий класс вещей (*джати*) или форма вещи (*акрити*), позволяющая ее идентифицировать. Иными словами, для Вьяди «корова» означает ту или иную конкретную корову, для Ваджапьяяны «корова» — это «коровность», или то единство подгрудка, хвоста и т.д., которое отличает корову от других животных[190]. Вьяди

[190] Сведениями об этой полемике ранних грамматистов мы обязаны Патанджали, который ссылается и на Катьяяну. См.: Махабхашья I.2.64, ср. I.242.11–13; Паспаша 56 [Патанджали 2003, с. 79–80].

различал также первичное слово (*пракрита*), которое обусловливает восприятие смысла группы звуков, составляющих его «материю», и вторичное (*вайкрита*), соответствующее особенностям артикуляции, и это же различение воспроизводится у Катьяяны.

Значение полемики этих двух грамматистов, которая происходила не позднее чем в IV–III вв. до н.э., трудно переоценить. Здесь была поставлена важнейшая семантическая проблема: чтó является референтами слов — партикулярии или универсалии? Самостоятельное значение имеет и дифференциация рода и родовой формы, которую проводил Ваджапьяяна. Эти различения развивались в лингвофилософии ньяи и мимансы[191]. Но главный вывод, который можно сделать из приведенных данных, состоит в том, что в Индии теория универсалий имела «грамматистское» происхождение (а не «эйдетическое», как в Европе). Как, впрочем, и первый прецедент совершенно четкого дифференцирования ноуменального и феноменального уровней языковой реальности, который нашел выражение в различении «первичного» и «вторичного» слова.

2. Новый этап индийской лингвофилософии был связан с деятельностью Патанджали-грамматиста (вторая половина II в. до н.э). Среди его достижений — разработка тем, уже обозначенных двумя его предшественниками, и новые, «авторские» тематизации.

По мнению Патанджали, у Панини принимаются обе референции — и родовая форма, и индивидуализированная субстанция (Паспаша 57). Но Патанджали поставил вопрос о значении слова (*шабда-артха*) в принципиально новой плоскости: чем объясняется то, что слово «корова» означает именно корову, а не что-либо иное? По его образному сравнению, мы приходим к горшечнику для того, чтобы получить от него новый горшок, но не приходим к грамматисту за новым значением слова. Значимое слово является перманентным, но сама его перманентность должна быть стратифицирована: перманентность в абсолютном смысле (*кутастха-нитьята*) означает уровень его онтологической неизменности, перманентность относительная (*праваха-нитьята*) — то, что оно сохраняет устойчивость при произнесении его поколениями «артикуляторов». Итак, слово как таковое перманентно и потому неизменно. Этот лингвофилософский постулат получил у Патанджали очень изящную реализацию в трактовке явления сандхи (звуковая ассимиляция, при которой в результате соединения, например dadh*i* + *a*tra, получается новое фонетическое образование —

[191] Проблема референции слова специально рассматривается в «Ньяя-сутрах» II.2.63–69, где сутракарин после сравнения аргументов в пользу партикулярии, универсалии и родовой формы приходит к выводу о том, что все три референции могут быть истинными в зависимости от контекста употребления слова. Мимансаки, в отличие от найяиков, решили свести три референции к двум, отождествив родовую форму с универсалией.

dadhyatra — I.137.18–26). Согласно Патанджали, в данном случае происходит не изменение «звукобуквы» *i* в *y*, но субституция: *y* замещает *i*. Причина отказа от «трансформизма» понятна: грамматист не допускает изменяемости «первичного слова», которое может быть в минимальном виде представлено и одним звуком.

Слово есть то, что передает определенное значение, а именно создает в сознании слушающего идею соответствующего объекта (в приведенном примере — идею коровы как особого животного). Если значением слова является субстанция (*дравья*), то сама связь (*самбандха*) между словом и референтом также является вечной; на это Патанджали указывает неоднократно (Паспаша 59, 76 и т.д.). Но вместе с тем он считает, что эта связь является «установленной» (*сиддха*) и познается из языковой практики знатоков.

Еще одна проблема, выросшая на этот раз из различения «первичного» и «звукового» (артикулированного) слова, была связана с решением вопроса: что в слове является собственно носителем его сигнификативности (значимости)? Патанджали здесь следует срединному пути: отдельные звуки, образующие слово, и передают его значение, и не передают. Следовательно, должен быть носитель сигнификативности, к отдельным звукам несводимый. Так он переосмысляет «первичное» и звуковое слово как соответственно *шабду* и *дхвани*: первое, непреходящее, передается через эфемерные артикуляционные выражения. Патанджали задается вопросом: чем является «то, произнесением чего осуществляется достоверное познание [объекта], обладающего подгрудком, хвостом, горбом, копытами [и] рогами»? (Паспаша 14)[192]. Здесь уже видят истоки идеи *спхоты* как особой сущности, передающей значение слова (хотя разрабатывалась концепция спхоты только начиная с Бхартрихари — V в. н.э.).

Серии философских вопросов возникают и в связи с проблемами грамматического рода и времени. Почему то или иное слово относится к мужскому или другим родам? Ответ Патанджали состоял в том, что любая вещь характеризуется различными состояниями своих свойств и составных элементов и что эти состояния и конституируют ее род. Но в связи с этим вырастает и новая проблема: следует ли видеть в вещи-субстанции (*дравья*) нечто помимо суммы ее составных частей? Следовательно, речь идет о категориях частей и целого. Проблема времени возникает в связи с дискуссией по проблеме реальности временны́х делений (*кала-вибхага*). Грамматист уточняет категорию настоящего времени в его соотношении с прошедшим и будущим.

---

[192] Слово-спхота в предельном случае может состоять, как подчеркивает Патанджали, и из одного слога.

Глава 3
CONCLUSIO (Заключение)

§ 28. Первые индийские школы: историко-типологические характеристики

Философская компаративистика — одна из областей «философии философии», предметом которой является сопоставление наследия различных философских регионов, — может работать и работает с самыми разновременными материалами истории мысли. Однако наиболее плодотворными для историка философии являются сопоставления одновременных философских феноменов, что позволяет уяснить общий «историко-философский процесс» и выявить специфику отдельных философских регионов, придерживаясь мудрого древнего принципа — сопоставляя подобное с подобным. Другое апробированное правило научной рациональности побуждает двигаться в познании от внешнего к внутреннему — в данном случае от межрегиональных сопоставлений к собственным закономерностям становления философской традиции специально изучаемого восточного региона.

1. В предшествовавших наших монографиях по истории индийской философии мы уже предпринимали попытки сопоставления начального и раннеклассического периодов индийской философской мысли (а затем одного начального) с античным материалом, взяв за точку отсчета процессы становления философской мысли в Индии. Историко-компаративистский анализ, предложенный здесь, отличается от предыдущих опытов в трех отношениях.

Во-первых, специальное внимание уделено не начальному и не раннеклассическому периодам, но промежуточному — периоду становления школ вплоть до их классического оформления. Во-вторых, из всех аспектов философского движения в Индии рассматриваемого периода единственный предмет нашего внимания составляет его коммуникативно-организационный формат (собственно содержательному будет посвящен следующий параграф). В-третьих, меняются и исходные пункты сопоставления: сохраняя принятую нами схему становления той теоретической рефлексии, которую мы считали и считаем

собственно философской, опираясь на результаты изучения «институционального аспекта» античной философии, мы сопоставляем с ними исторические вехи, механизмы и результаты античного философского «школостроительства» в Индии — с тем чтобы вписать его в общий «историко-философский процесс».

Вновь обращаясь к историческим стадиям античного «школостроительства» (см. **§ 2**), опираясь на хронологизацию этого материала, которая предложена Ю.А. Шичалиным, но исходя из *нашей* концепции философии как теоретической (исследовательской) деятельности, для античной философии мы получаем следующую стадиальную картину.

1) VI в. до н.э. — накопление дофилософских механизмов школьной деятельности, которые будут реализованы и на философской стадии. Речь идет в первую очередь о сакрализованном институте агонов мудрецов, начиная с учреждения их на Пифийских играх, а также об иерархии предметов изучения в образовательной программе Пифагорейского союза. Почти одновременно античная культура становится свидетельницей диалектической практики первого, «нешкольного» философа — Ксенофана.

2) V в. до н.э. — начальная реализация дофилософских механизмов в собственно философских школах элеатов и софистов. При этом элеаты впервые профессионально разрабатывают методы философской контроверсии (прежде всего Зенон), а софисты, странствующие учители философии, — уже «инструменты» школьной деятельности в виде, во-первых, учебных пособий для практикующих диалектиков (примером чего являются «Двоякие речи») и, во-вторых, начальных текстов, в которых разрабатывались конкретные философские темы, прежде всего имеющие отношение к этике.

3) V–IV вв. до н.э. — опыт создания Сократом «постоянной философской школы». Далее этот опыт развивают непосредственные слушатели, а затем ученики учеников Сократа, они создают реальные школьные традиции преемства схолархов. Так, вначале формируются сократические школы — мегарская, элидо-эритрейская, киренаикская, киническая, а чуть позднее одна за другой все четыре основные школы античной философии — Академия, Ликей, Портик и Сад. «Инфраструктура» философской школы эволюционирует стремительно и в разных направлениях: среди основных жанров школьной литературы превалируют философские диалоги, а также отдельные трактаты на конкретные темы (и те и другие исторически восходят к софистам). Среди трактатов различаются те, в которых разбираются выбранные темы диалогов (у платоников) и вполне автономные «монографии» — прагматии (у перипатетиков). К этому же периоду относится создание первого комментария на платоновский диалог (истолкование Кранто-

ром «Тимея») и на аристотелевские прагматии (у Евдема), а также обзорные компендии (изложение мнений «физиков» у Теофраста).

4) III–II вв. до н.э. — развитие «школьной инфраструктуры» в обстановке полемики всех сложившихся школ; «борьба за пространство интеллектуального внимания», которая не могла еще развернуться в полном виде в формационный период. Наряду с отмеченными жанрами школьной философской литературы интенсивно осваивается новый — полемический. Одна из школ — эпикурейская — специализируется исключительно в полемических текстах, другие (прежде всего платоновская при Карнеаде) создают полемические произведения с целью «догматизации» своих учений и обособления от соперников. Задачи полемики содействуют дальнейшей популярности доксографического жанра.

5) I в. до н.э. — I в. н.э. — эпоха канонизации текстов основоположников платоновской и аристотелевской школ и их развернутое комментирование. Основными событиями здесь следует признать создание вначале аристотелевского, а затем и платоновского корпуса, специальные истолкования их наиболее популярных «инвентарных единиц» (многократное комментирование «Тимея» и «Категорий»). Закономерным представляется разнообразие видов самого комментирования — от чисто учебных парафраз до «научно-исследовательских» комментариев. Многообразие школьной деятельности демонстрируется в «Меморалиях» Плутарха, где можно найти и обсуждение проблем, провоцируемых платоновскими текстами, и рассмотрение больших тематизированных фрагментов последних, и полемика со стоиками и эпикурейцами, и «монографическая разработка» отдельных тем.

6) II в. — эпоха составления школьных учебников в современном уже смысле (начиная с «Учебника платоновской философии» Алкиноя). Платоновское учение подается в виде набора школьных дисциплин, классифицируются диалоги, устанавливается порядок их чтения («Введение в платоновские диалоги» Альбина). Наряду с комментариями к отдельным, наиболее популярным диалогам Платона появляется и сплошной «Комментарий к Платону» схоларха Гарпократиона, в 24 книгах. И платоновская, и аристотелевская школы занимаются преимущественно истолкованием корпусов текстов своих основателей, возникает потребность в сакрализации их личностей. Остальные школы постепенно отходят на задний план, за исключением стоической, чья «популярная философия» апеллировала к широким образованным кругам.

Процесс философского «школообразования» в Индии целесообразно оценить и в его сходствах, и в его отличиях от приведенной

картины развития античной философии. С одной существенной поправкой: датировка любых событий в индийской истории (в том числе и в философской) представляет неизмеримо бóльшие проблемы, чем в античной.

Первое сходство индийского «школообразования» с греческим состоит в том, что в обоих случаях институционализация философской деятельности предваряется институционализацией деятельности по происхождению еще дофилософской, но необходимой для будущей философии. Пифийским ритуальным состязаниям греческих «любомудров» однозначно соответствуют сакрализованные состязания-брахмодьи, а изучению пропедевтических (для будущей философии) наук у пифагорейцев — занятия в кружках поздневедийских филологов и экзегетов, штудировавших сакральный язык и сакральный обряд. Второе сходство можно видеть в том, что деятельность начальных философских школьных организаций закономерно предварялась деятельностью странствующих диалектиков-полемистов, и здесь «коррелятами» Ксенофана и первых греческих эристов предстают параллельные фигуры контровертистов-пилигримов шраманского периода индийской истории. Третье сходство усматривается в начальном плюрализме философского «школообразования», становление которого осуществляется не в результате «дробления» какой-то единой школы, но в конкуренции школ все той же диалектической, т.е. опять-таки контровертивной (по происхождению агональной), ориентации, благодаря чему и формируется школьная «инфраструктура» у греческих софистов и индийских полемистов-локаятиков.

Различия, которые становятся очевидны, в первую очередь касаются несоизмеримости темпов прохождения описываемых процессов в обеих культурах: в Греции по сравнению с Индией мы оказываемся в несущемся экспрессе, а в Индии — в паровозе первых моделей, едва передвигающемся по одноколейке. Состязания «любомудров» начали организовываться в Индии не с 582 г. до н.э., но уже, вероятно, за два-три столетия до того. Первые философы и философские кружки шраманского периода совпадают по времени уже с первой античной школой философии — элейской, притом на ее завершающей стадии. Формационный же период медленного вызревания философских школьных традиций в Индии начинается только с IV в. до н.э. — тогда, когда все без исключения античные школы уже сформировались и имели «поставленную» последовательность схолархов и даже базовые тексты, которые начинают комментироваться и порождать сопровождающую литературу в виде тематических трактатов. Обращаясь же к предложенной нами хронологизации философского «школостроительства» в античности, можно утверждать, что за одинаковые

отрезки времени (до середины II в. н.э.) Индия успела начать «восхождение» лишь на третью из шести стадий античного школьного процесса.

Более тонкое различие касается жанровой идентичности текстов обеих школьных философских традиций. В завершенном виде, как раз к концу рассматриваемого нами исторического отрезка, античная традиция уже знает корпус базовых текстов и не один вид комментариев к ним, а вокруг этого центра трансляции школьной традиции концентрируются многообразные учебные пособия, специализированные монографические трактаты и полемическая литература, дополняемая текстами доксографическими, в которых излагаются положения разных школ. Хотя индийская традиция не успела в рассматриваемый период пройти соответствующие стадии, она тем не менее демонстрирует значительную сложность жанрового состава философских текстов. Это были индексы учений с учительскими пояснениями (они еще не соответствовали комментариям, хотя и составляли их историческое ядро), к которым «пристраивались» тексты смешанного жанра — в случае с текстами буддийских абхидхармистов (а они были наиболее прозрачными в жанровом отношении в рассматриваемый период) учебно-научно-полемические одновременно. Аналогии между жанровой рыхлостью индийских философских текстов и неясностью границ между самими школами (ср. отношения между ньяей и вайшешикой, йогой и санкхьей, ведантой и мимансой) никак не могут представляться случайными, хотя объяснения из области «психологии культуры» вряд ли смогут нас удовлетворить.

С содержательной точки зрения индийский и греческий способы философствования также «структурируются» неодинаково. Индийская философия не знает дисциплинарных делений, самым общим из которых было деление на «логику», «физику» и «этику» (оно определило тематику античных школьных «монографий»), эллинская — устойчивого набора топиков, составляющих «обязательную программу» для участников дискуссий. С этим различием связано и другое — то, что в индийской традиции философия не требовала сопровождения пропедевтическими научными дисциплинами, что было нормой для платоников и перипатетиков.

Различия касаются и соотношения составляющих самой школьной деятельности. Выше уже отмечалось, что «школьный философ» должен был заниматься деятельностью преподавательской, полемической и собственно исследовательской. В античных школах мы наблюдаем примерное равновесие этих составляющих, лишь в некоторые эпохи нарушаемое перекосом в сторону полемики. В школах индийских полемика занимает большее место, чем в античных, поскольку «поле-

мическими эпохами» здесь были все без исключения, а следовательно, и жанры полемические для Индии оказались важнее, чем для Греции. Гиперполемичностью индийского философствования в значительной мере объясняется и то, что львиная доля шраманских философских кружков погибла, не сделав и первых шагов в направлении «школообразования». Что же касается сохранившихся образований, то история буддизма нагляднейшим образом доказала, что он породил многовековой дискуссионный клуб, и полемика по каждой «устойчивой проблеме» привлекала все новых участников.

Хотя эта повышенная склонность к полемике, характерная для индийского менталитета (притом далеко не только в философии, но и в любой области организованного знания), также может стать предметом бесплодных изысканий в области «психологии культуры», сопровождающие социокультурные факторы этого явления обнаружить нетрудно. В Греции при всех попытках сакрализации основателей своих школ и их текстов ни академики, ни перипатетики не входили в конкретные религиозные общины, конкуренция которых могла бы реализовываться в первую очередь в публичных диспутах и определять положение соответствующих «микроконфессий», а значит, и успехи в прозелитической деятельности и покровительство и спонсорство сильных мира сего. Но все названное имело определяющее значение в Индии.

2. Как было уже отмечено, различительным признаком эпохи первых школ было установление преемственности в передаче философского наследия в рамках сложившихся «философских семей» (см. **§ 3**). Последние целесообразно сопоставить по степени их разветвленности, по уровню организованности передачи философского наследия, а также по характеру их связей с другими семьями.

Активность философских школ везде и всегда проявляется в склонности к дроблению, в том, как они выдвигают конкурирующие трактовки общего наследия, в том, как порождают соперничающие направления. С этой точки зрения наибольшие результаты были достигнуты, как уже было выяснено, в истории буддизма и санкхьи (которым и было уделено пропорциональное внимание в настоящем исследовании).

Философия буддизма развивалась в рамках постепенно складывавшихся в результате последовательных делений в разной степени институционализированных «микроконфессий». Они располагали собственными редакциями текстов «трех корзин» и получали поддержку индийских правителей, которых они умели убеждать в своей философской компетентности. Буддийская философия стала поэтому и наиболее разветвленной: не только традиционный буддизм в целом

представлял собой единство трех основных **микроконфессий** (стхавиравада, махишасака, махасангхика), но и каждая из них также составляла конгломерат «микроконфессий второй степени» (типичный пример — стхавиравада, поэтапно разделившаяся на пудгалаваду, сарвастиваду и т.д.), которые, в свою очередь, делились дальше (соответственно школы пудгалавады, основной из которых была самматия, и школы сарвастивады, основной из которых была саутрантика, и т.д.), вплоть до «неделимых» уже подшкол, объединявшихся вокруг того или иного философского и одновременно религиозного авторитета (Васумитра и другие лидеры сарвастивады). Философия санкхьи развивалась как единство философских **микротрадиций**, на начальном этапе представлявших собой конгломерат «атомарных» учительских традиций, основной из которых была, вероятно, традиция Панчашикхи. На следующем этапе она трансформировалась в континуум конкурирующих школ — среди них выделялись школы Паурики, Панчадхикараны, Патанджали-санкхьяика и некоторые другие. На третье место по степени структурности (распределение приоритетов также относится к школьной — уже в буквальном смысле слова — рутине!) мы бы поставили философию джайнов, вайшешиков и найяиков — в их традициях очевидно наличие по крайней мере **подшкол**. В еще меньшей степени диверсифицированы были, видимо, мимансаки, ведантисты и грамматисты (поскольку последние также в определенном смысле формировали философскую школу): среди них выделяются только философские **авторитеты** (таковыми были Джаймини, Бадараяна, Бадари и др.), одновременно работавшие в рамках нескольких специализаций (многие мимансаки были также ведантистами и грамматистами, и наоборот).

Прочерченные различия в структурности философских школ соотносятся с уровнями их **текстопорождающей деятельности**. Подавляющее большинство дошедших до нас от периода первых школ текстов принадлежат буддийским школам. Речь идет прежде всего о «канонизированных» и «неканонизированных» абхидхармических трактатах сарвастивады, стхавиравады, а также других «микроконфессий» (дхармагуптака), опиравшихся на индексы-матрики с толкованиями (протоабхидхарма). Тексты абхидхармического типа уже в определенной степени соответствовали трем основным направлениям деятельности индийских философских школ — преподавательскому, полемическо-прозелитическому и собственно исследовательскому («классификационные игры» и чисто умозрительные изыскания). Аналоги протоабхидхармических текстов должны были порождаться также «микротрадициями» санкхьи, особенно на стадии конкурирующих школ, а также в джайнизме. Предположить их наличие и за пре-

делами очерченного круга философских направлений по имеющимся в нашем распоряжении источникам пока еще не представляется возможным.

Наконец, начальные школы индийской философии можно различать по степени «симбиозности», которая принимала различные и далеко не всегда ясные для нас формы в случае с санкхья-йогой, вайшешика-ньяей и миманса-ведантой. Предполагаем, что в первом случае мы имеем дело с начальным **единством** учительских традиций, во втором — с их тесным **переплетением**, в третьем — с **совместительством** экзегетических специализаций. Эти особенности самóй «парности» указанных школ определяют и процесс их дальнейшего обособления друг от друга: уже к самому концу рассматриваемого периода «внешние» источники отражают разделение йоги и санкхьи, отделяют ньяю от вайшешики, тогда как одни и те же экзегеты еще остаются одновременно и мимансаками, и ведантистами.

§ 29. Первые индийские школы: основные философские результаты

От рассмотренных «организационных» результатов эпохи первых школ индийской философии следует отделять результаты собственно философские. В отличие от греческих современников и коллег, для индийских философов момент **как** значил по крайней мере никак не меньше, чем **о чем**. Поэтому их достижения рационально соотнести скорее с разработкой основных типов «философских операций», и этому индийцы уделяли самое пристальное внимание[1]. Результаты деятельности индийских философов периода начальных школ целесообразно инвентаризировать, различая параметры диалектики и анали-

[1] Так, в «Артхашастре» (I.3) мы обнаруживаем первое в индийской культуре определение самой философии, которая идентифицируется как *анвикшики*, или «наука, исследующая посредством аргументации». Ватсьяяна, первый философ-комментатор в брахманистской традиции, учитывая это определение и отождествляя уже *анвикшики* и *ньяю*, пишет о своей «философской науке» следующее: «В этой науке осуществляются три „процедуры“: номинация, определение и исследование. При этом номинация — лишь обозначение [соответствующих] объектов посредством их именования. Определение же — это характеристика, дифференцирующая предметы номинации. Исследование — установление посредством источников знания, соответствует ли определение определяемому. Иногда названное и классифицированное получает [впоследствии] определение, как, например, в случае с источниками и предметами знания. [Иногда же] названное и определенное [уже потом] классифицируется, как, например, ухищрения: „Словесные ухищрения — это искажение речи [оппонента] через изменение смысла [его слов]. Они трех видов...“» (I.2.10–11) [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 151].

тики, а затем выявить некоторые опирающиеся на них открытия в сфере иерархизации уровней познания и уровней сущего.

1. Среди достижений в **диалектике** с формальной точки зрения следует различать достижения в технологии полемического диалога, в его начальной теоретизации и в результатах применения на практике, далее обратить внимание и на диалектическое происхождение некоторых философских доктрин.

К достижениям **технологическим** относится, к примеру, разработанная метода полемики в тхеравадинской «Катхаваттху», формализованная до четырехчастного цикла: 1) оппонент отстаивает положение *A*; 2) оппонент (в ответ на вопрос пропонента) не принимает следующее из него положение *B*; 3) пропонент показывает, что если оппонент отстаивает *A*, то он должен принять и *B*; 4) пропонент показывает, почему $A > B$. Хорошим примером может служить полемика буддийских традиционалистов с промахаянскими оппонентами, считавшими, что «совершенный» может ради блага лишить человека жизни: тхеравадин вынуждает его признать, что его позиция равнозначна заведомо нежелательному для него тезису, согласно которому «совершенный» может быть и злодеем.

Значительный интерес представляет десятичленный джайнский силлогизм Бхадрабаху, который наряду с семичленным найяиковским силлогизмом в «Чарака-самхите» представляет собой запись полемического диалога, формализация которого представляется выдающимся достижением философской риторики в Индии. Историки индийской философии и компаративисты неоднократно обращались к вопросу, почему в индийском силлогизме по сравнению с аристотелевским имеются «лишние члены» (обычно это оправдывалось тем, что индийский силлогизм более продуктивный, чем греческий). Но ответ очевиден: это связано с тем, что индийский силлогизм выражает не столько **доказывание**, сколько **убеждение** оппонента и аудитории, выполнявшей функцию арбитра, в преимуществах того или иного отстаиваемого тезиса. Именно с этим связано значение примера в индийском умозаключении. Поэтому в отличие от аристотелевского силлогизма, «монологического», индийский является диалогическим — его «лишние члены» скрывают в себе обращение к оппоненту, аудитории и арбитру диспута. Именно этот парадигмальный момент индийского дискурса определил закономерность: в нем логика в течение очень длительного периода развивалась в контексте теории аргументации, которую Европа стала осваивать на уровне, соответствующем ее значимости, лишь в XX столетии.

В Индии одним из компонентов полемической диалектики была и диалектика в гегелевском смысле, как установка полемиста на избе-

жание крайностей при решении самых разнообразных философских (и духовно-практических) вопросов — на следование «срединному пути». Здесь наибольшие достижения мы также видим у тхеравадинов. Примером может служить их попытка занять срединную позицию между теми буддийскими философами, которые считали, что содержание действия заключается всецело в намерении, мотивации действующего, и теми, кто полагал, что значима только «материализация» намерения в осуществленном акте. Аналогичным образом тхеравадинов никак не устраивали идеи наиболее радикальных махасангхиков — будто мирянин, не вступая в монашескую общину, может достичь совершенства. В то же время не принимали они и рассуждения в том духе, что при наличии «мирских помыслов» невозможно достижение истинного знания или что основные добродетели, такие, как вера, энергия, внимание, сосредоточенность сознания и мудрость, не применимы ни к чему «мирскому». Та же диалектика срединного пути, но уже на совершенно ином материале предстает перед нами в дискурсе Патанджали-грамматиста, пытающегося дистанцироваться от крайних точек зрения, согласно которым слова обозначают или только индивидов, или только классы. Последовательное и теоретически разработанное выражение эта установка на срединный путь нашла в джайнской доктрине диалектической логики *анэкантавада*, суть которой состояла в критике любых «крайних» точек зрения других философских концепций, абсолютизирующих бытие или небытие, единство или множественность, континуальность или дискретность и т.д., хотя в рассматриваемый период эта модель находилась еще на этапе начального формирования.

К наиболее результативным опытам **теоретизации диспута** мы бы отнесли деление дискуссий в «Чарака-самхите» на научные и полемические, сопровождаемые классификациями оппонентов и аудитории и конкретными рекомендациями. Еще большее достижение следует видеть в разработке в ранней ньяе того «куррикулума» практикующего интеллектуала-полемиста (в любой области знания), который и составляет систему ее 16 нормативных предметов-*падартх*. Они предстают в виде последовательности рекомендаций по изучению необходимых для диспутанта «инструментов» — начиная с источников и предметов знания, продолжая дифференциацией силлогистического и несиллогистического рассуждения и завершая необходимыми для учета последствий диспута типами псевдоответов и причинами поражения в споре (которые изучались наиболее обстоятельно). При этом существенно важно, что систематизация диалектических предметов ньяи составляла лишь один, хотя и наиболее успешный, результат общеиндийской разработки теории аргументации, в которой принимали участие и буддисты.

Что же касается достижений в **применении** полемической **диалектики** при решении **мировоззренческих проблем**, то здесь нельзя не отметить, как искусно санкхьяик Панчашикха поразил сразу две мишени. Позицию материалиста он повергает, указывая на то, что у его оппонента, не случайно отрицающего умозаключение как самостоятельный источник знания, в самом деле плохо с логикой: из тезиса, согласно которому имеется *множество* материальных причин явлений, еще не следует, что *все* причины явлений материальны (и потому, как показывает санкхьяик, нет никакого логического резона отказываться от существования Атмана как причины явлений нематериальных). В позиции же буддиста он обнаруживает слабость, применяя прием reductio ad absurdum: при отрицании перманентного духовного субъекта и принятии учения о кармическом воздаянии получается, что *одно* существо пожинает плоды того, что было посеяно *другим* (а потому и никакого воздаяния, вопреки буддисту, не получается). В полемике из «Махабхараты», посвященной источнику результативности человеческих деяний, искусен оказывается тот из ее участников, который, перебрав все четыре *умозрительные* возможности решения данного вопроса, предпочитает им аргумент *от практики*: из того, что все признают правомерность наказания за проступки, следует, что надо признать и возможность свободного выбора при их совершении, который и будет их причиной. Но аналогичным аргументом рационально воспользовались джайны и «неортодоксальные» ведантисты в критике монистического догмата ведантистов «ортодоксальных», у которых Брахман как Мировое Сознание должен нести ответственность за все, что совершается всеми индивидами.

В ряде случаев можно реконструировать **полемическое происхождение** и некоторых **доктрин**. Так, среди наиболее удачных положений буддистов-махасангхиков и кушанских найяиков нельзя не выделить позицию, согласно которой познание самодостоверно и авторефлективно, так как оно освещает наряду с внешними предметами и себя, подобно светильнику. Очевидно, что перед нами — ответ оппоненту, суть которого в том, что если познание не самодостоверно, а удостоверяется другим познанием, то это ведет к regressus ad infinitum, что считалось недопустимым у всех индийских философов.

Переходя к достижениям в **аналитике**, нельзя не заметить частные успехи в систематизации мировоззренческих понятий, в установлении «атомарных» понятий, описывающих феномены опыта, и в попытке систематизировать сами средства их систематизации в виде систем философских категорий.

Среди частных аналитических успехов следует выделить результат работы древних грамматистов Вьяди и Ваджапьяяны, различавших

три возможные референции слова — индивид, класс и «сущностную форму». Хотя третья референция может представиться сводимой ко второй (и некоторым индийским философам так и показалось!), это не совсем так, поскольку эйдос вещи не тождествен классу, но класс строится на основании «эйдетических характеристик». Именно поэтому трехчастная классификация референций представляется весьма удачной, и она, судя по всему, была поддержана уже ранней ньяей (не только классической).

Другая, весьма перспективная классификация восстанавливается из дискуссий буддийских школ о соотношении проявленных аффектов и скрытых, латентных тенденций психики, которая предвосхищает учения западной психологии о бессознательном[2]. Не может не обратить на себя внимание и буддийская редукция всех аффектов к трем базовым — глубинному заблуждению, вожделению и ненависти, которые находятся в отношении взаимообусловливания.

В поисках «атомарных» начал как одновременно онтологических реалий и единиц описания наибольших успехов достигли древние санкхьяики, «разложившие» все факторы опыта психофизической организации на далее неделимые *гуны*, и буддисты, нашедшие такие «атомы» в *дхармах*. В обоих случаях «перевод» составляющих опыта в ноумены дает возможность эти составляющие (в которые входят и рецептивные способности, и соответствующие объектные сферы) унифицировать, систематизировать и сделать референтами предельно лаконичного философского метаязыка. Разумеется, в данном случае мы отказываемся от оценочного подхода к самой редукции «жизненного пространства» *ин*дивида (который неделим по определению) до подобного рода «атомов», ограничиваясь констатацией последовательного атомизма как философского метода.

Та же установка на «атомистические» философские модели обнаруживается в опытах создания **систем категорий**, для которых были предпосылки в «неделимых» субстанциях шраманского философа Пакудхи Каччаяны. Однако переход от систем субстанций к системам категорий (при котором первые могут быть «вписаны» во вторые) представляется эпохальным. В самом деле, если философия как таковая является в определенном смысле авторефлексией культуры, то категориальные системы можно рассматривать в качестве авторефлексии самой философии, как дошедшей до создания алфавита своего языка, следовательно, авторефлексией культуры уже второго порядка.

---

[2] Впоследствии идея бессознательного уровня психики в индийской философии получила концептуальное обеспечение в учении буддистов-виджнянавадинов об аккумулированном сознании (*алаявиджняна*), находящемся в постоянном взаимодействии-взаимопорождении с сознанием активным и актуализированным.

Потому становится понятным, что системы категорий (а категории могут существовать только в виде систем — в изолированном виде их не бывает) могли появиться не на начальном этапе жизни философии в культуре: как известно, вначале люди учатся говорить и только потом уже создают алфавиты своих языков; так же и с философией. Современная философская культура в целом видит в философских категориях *фундаментальные*, *общезначимые* и *«атомарные»* — несводимые друг к другу — понятия, позволяющие осуществлять наиболее генерализированную *рубрикацию* либо самих *вещей*, либо наших *идей* о них, а в применении к философским дисциплинам (что имеет место преимущественно в немецких лексиконах) различает два основных класса категорий — онтологические и эпистемологические. Кратчайшая категориальная система джайнов по «Уттарадхьяянасутре», включающая субстанции, атрибуты и модификации, является, как уже отмечалось, *чисто описательной*, тогда как родственная ей шестеричная вайшешиковская, зафиксированная у Патанджали-грамматиста и в «Чарака-самхите», уже **описательной и конструктивистской** (каждый объект может быть философски сконструирован из субстанций, атрибутов, движений, универсалий, партикулярий и присущности), но обе они являются собственно **онтологическими**, сопоставимыми по типу с первой категориальной системой в Европе — платоновской[3]. Конкретное достижение джайнской категориальной системы — в различении *атрибутов* и *модификаций*, которые на деле суть модусы отношения между различными объектами, вайшешиковской же — в дифференциации первых трех категорий как *первичных* (субстанции, качества, движения) и трех остальных как категорий *второго* онтологического *порядка* (универсалии, партикулярии, присущность)[4]. Другая джайнская категориальная система, восьмеричная, является значительно менее отделанной (прежде всего с точки зрения «атомарности»[5]), но представляет интерес как опыт совмещения того, что в европейской традиции называется «теоретической» и «практи-

---

[3] В Платоновом «Софисте» (254e–259d) в результате длительной дискуссии различаются пять категорий: бытие, тождественность, инаковость, движение и покой. См. [Платон, 1968–1972, с. 377–385].

[4] Джайны в большей мере, чем вайшешики, преуспели в различении отношения и атрибута, что позволило им избежать допускавшихся последними концептуальных смешений, таких, как включение в атрибуты числа или соединения и разъединения вещей. Зато вайшешики разрешили проблему движения, претворив его в отдельную категорию, тогда как джайны выделяли «гаранты» движения и его отсутствия (дхарма и адхарма), лишившись фактически самого движения.

[5] Уже потому хотя бы, что приостановление притока кармического вещества (*самвара*) и его окончательное прекращение (*ниджджара*) вполне могут рассматриваться как две стадии одного процесса.

ческой» философией. Наконец, большим достижением следует считать категориальную систему виднейшего буддийского философа-сарвастивадина Васумитры, своеобразную запись самих дхарм и «сопровождающих факторов» в виде пяти «реальностей» (*васту*), а именно: материя; сознание; состояния сознания; факторы, отделяемые от сознания; необусловленные дхармы. Выше уже отмечалось, что с «дисциплинарной» точки зрения данную систему, которую по ее происхождению можно назвать метадхармической, целесообразно отнести к области уже не онтологии, но **теории сознания**.

2. Наконец, к опытам **иерархизаций объектов философского познания** следует причислить начальные установки на стратификацию истины и сущего, которые составляют важную специфическую особенность индийского философского менталитета.

В связи с **иерархизациямн гносеологическими** нельзя не вспомнить о той стратификации речений Будды, которую предприняли абхидхармисты различных направлений, а также о различении конвенционального и абсолютного смысла этих речений, на котором настаивали тхеравадины и которое восходит, в конечном счете, к самому основателю буддизма[6]. Еще по древней «Сангити-сутте», «есть четыре знания — [непосредственное] знание учения, выводное знание, знание о границах [чужих знаний] и конвенциональное (sammutiñāṇa)»[7]. Последний термин встречается и в ряде других канонических сутр. В трактате сарвастивадина Бхаданты Дхармарши «Абхидхармахридая» уже утверждалось, что Будда дифференцировал знания в соответствии с доступностью истины его учения для аудитории, выделяя: 1) условное (профаническое), когда различаются мужское и женское, длинное и короткое и т.д.; 2) «связанное» и 3) подлинное знание *дхармы*. Гораздо яснее о том же говорили бахушрутии-праджняптивадины, прямо утверждавшие, что в учении Будды некоторые предметы суть лишь простые названия (*праджняпти*), другие относятся к истинам относительным (*самвритисатья*), третьи — к сфере абсолютной истины (*парамартхасатья*); они выделяли еще и четвертую сферу. Исследования Л. де ля Валле Пуссеном китайских версий и редакций абхидхармических текстов привели его к выявлению целых пяти концепций соотнесения четырех «благородных истин» с двумя уровнями истины: 1) истины о возможности прекращения страдания и пути, ведущем к прекращению страдания, относятся к сфере конечной истины; 2) к сфере конечной истины относится только истина о пути, ведущем к прекращению страдания; 3) к сфере конечной истины относятся не

---

[6] См. об этом [Шохин, 2002, с. 354–355].

[7] Дигха-никая, 1890–1911, т. III, с. 226.

четыре истины о страдании, но только учение о всепустотности вещей и их бессубстанциальности; 4) все четыре истины о страдании относятся к сферам и условной, и конечной истины; 5) только третья истина о страдании — о возможности избавления от него — относится к сфере конечной истины. К этим концепциям К. Джаятиллеке добавляет еще одну: 6) все четыре истины о страдании составляют содержание конечной истины — такова концепция тхеравадинов[8].

Иерархизации онтологические были весьма разнообразны. Патанджали-грамматист дифференцировал, как мы знаем, «вторичное» и «первичное» слово как соответственно звуковое (эфемерное) и грамматическое (перманентное). Однако в самой перманентности слова он различает уровень относительный — неизменяемость при различных артикуляциях и абсолютный — неизменяемость в самой его сущности.

К формалистическо-онтологическим вертикалям следует отнести ту иерархию сущего, которую предложили ранние санкхьяики, различавшие три уровня — эмпирические вещи, первоматерия и духовный субъект. Первые являются «знаками» второй, вторая обладает «знаками», третий — «беззнаковый». Буддисты-шабдики, видимо, испытавшие влияние грамматистов, говорили об особой реальности «словесной материи» в сравнении с реальностью эмпирических вещей. Различение дхарм обусловленных и необусловленных, которое принимали все основные буддийские школы, рассуждавшие об «абсолютных дхармах», без сомнения, относится к важнейшим онтологическим иерархизациям. Однако стратифицировались и дхармы как таковые: позиция сарвастивадинов в том и состояла, что в них различались уровни собственной природы (*свалакшана*) и действенности (*каритра*), что отрицалось саутрантиками и стхавиравадинами. Согласно праджняптивадинам, обычные эмпирические вещи обладают только частичной реальностью, будучи в конечном счете лишь продуктами обыденного языка, тогда как страдание-духкха обладает реальностью абсолютной (*парамартха*). Сарвастивадин же Буддадэва развивал противоположную, «реалистическую» тенденцию, намеченную у пудгалавадинов — раджагириков и сиддхартхиков, которые считали, что полной реальностью не обладают как раз ментальные состояния.

Точно датировать, когда в индийских текстах впервые была произведена стратификация уровней опыта, мы не можем. Но о том, что́ представляли собой первые попытки такого рода, можно судить по некоторым фрагментам Палийского канона, материал которых отно-

---

[8] См.: Джаятиллеке, 1963, с. 368.

сится скорее к периоду начальных школ, чем к шраманской эпохе. Так, в одном из текстов Ангуттара-никаи на вопрос, «существует ли что-нибудь иное после полного равнодушия и устранения от шестеричной сферы контактов (channaṃ phassāyatanānaṃ) [пяти чувств и ума-манаса с соответствующими объектами]», Будда отвечает: «Не спрашивай таким образом», и это означает, что сам вопрос некорректен. Аргумент Будды таков: «При такой постановке вопроса [реальность] опытного [приписывается] тому, что не есть опытное» (iti vadaṃ apparañcam papañceti). Сфера опытного (papañca[9]) и сфера активности органов чувств и ума-манаса (channaṃ phassāyatanānaṃ gati) полностью совпадают[10]: «то, что есть сфера шести, — опытное, а то, что опытное, есть сфера шести» (yāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā papañcassa gati, yāvatā papañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati), а потому с устранением первого автоматически устраняется и второе. Возражение, адресованное вопрошающему, состоит в том, что тот применяет характеристики «существующее» и «несуществующее» к находящемуся за границами этих взаимосовпадающих сфер, — иными словами, применяет предельные характеристики опытной реальности к тому, что по определению располагается за ее пределами[11].

Здесь мы уже имеем дело с весьма четким различением двух уровней объектных сфер сознания — опытного и внеопытного. Качественное и притом радикальное различие между ними в том, что по отношению к эмпирическому можно ставить вопрос о существовании или несуществовании чего-то (в том числе самого эмпирического), в связи с внеэмпирическим этого делать нельзя, ибо оно уже вне оппозиции «существование»–«несуществование». Если бы Будда, согласно данному пассажу, внеэмпирическое отрицал, то он просто ответил бы вопрошающему, что ничто вне «сферы шести» не существует. Но его ответ предполагает не отрицание того, что́ есть внеэмпирическое, а лишь то, что оно никак не может быть внесено в координаты эмпирического. Из этого следует, что здесь различаются **два уровня реальности**, притом с таким принципиально важным уточнением: реальность второго порядка находится за пределами «существования».

---

[9] Слово рарайса, по выкладкам Т. Рис Дэвидса, означает буквально «то, что перед ногами в качестве препятствия» (см. [PE, 1993, с. 412]); это точно соответствует объектам феноменального или чувственного опыта, который является «препятствием» для направленной на его преодоление энергии чувств и ума-манаса.

[10] Термин рарайса в связи с контекстом анализируемого пассажа палийского текста рассматривается в [Джаятиллеке, 1963, с. 293].

[11] Ангуттара-никая,1885–1900, т. II, с. 161.

Этот впечатляющий, особенно при учете возможной датировки текстов Ангуттара-никаи (самая поздняя — около I в. до н.э., времени записи основного корпуса канонических текстов), взлет философской рефлексии, вряд ли осознанный самими составителями текстов, можно оценить, сравнивая предложенную здесь стратификацию с достижениями западной философии нового времени. Первая аналогия, которая возникает сразу, — с онтологическим различением эмпирического и внеэмпирического у Канта. Ограничиваясь немногим, напомним, что в письме к ученику Я.С. Беку от 20 января 1792 г. Кант соглашается со своим корреспондентом в том, что самым сложным вопросом «Критики чистого разума» следует считать анализ опыта как такового и его возможности. В связи с идеями относительно обхождения соответствующих трудностей он развивает положение об эмпирических границах применимости категорий рассудка, составляющих предмет онтологии[12]. В обоих случаях опытная реальность соотносится со сферой «имманентного», внеопытное — с его трансцендированием. Правда, Кант ставил данную проблему в контексте другой, совершенно неизвестной буддистам (как и другим неевропейским философам) — проблемой переосмысления самого понятия «онтология». Но очевидно, что мы имеем дело с типологически близкими стратификациями.

Двухуровневая стратификация реальности не стала, однако, доминирующей в буддийских изысканиях. Заложенная в ней перспектива онтологической рефлексии состояла в том, чтобы выявить промежуточный статус такого сущего, которое является равноудаленным и от Абсолюта, и от фантома. Так будут конструироваться трехуровневые стратификации реальности — вначале в буддийской йогачаре-виджнянаваде, а затем в адвайта-веданте.

Перебирая достижения индийских философов, мы выделили те из них, которые представляются вкладом не только в региональную философию, но и в мировую, обнаруживая интерес и для философии современной[13]. Все они являются результатами чистого дискурса, с мировоззренческой точки зрения **беспредпосылочными**. Это не означает, что мы игнорируем то проблематичное в индийской мысли, что связано с **предпосылочными** позициями индийских религий. Среди них можно выделить прежде всего специфические — напри-

---

[12] См.: Кант, 1980, с. 576–577.

[13] Отметим здесь, что трехуровневая стратификация реальности, в рамках которой ступени или степени реальности различаются «количественно» — при максимальной ее «консистенции» в Абсолюте, промежуточной в эмпирических объектах и минимальной в интенциональных (эмпирических референтов не имеющих), — прослеживается в западной онтологии начиная лишь с высокого средневековья, не ранее чем у Генриха Гентского (1217?–1293).

мер, попытки обосновать отсутствие Я в буддизме[14]. Другие разделяются всеми индийскими «философскими конфессиями»: речь идет в первую очередь об общепринятом учении о законе кармы (дискуссии касались его философской трактовки, но не признания его как такового), в связи с которым наибольшие логические сложности возникают при рассмотрении главного вопроса — о самом субъекте «кармического действия» и соответственно реинкарнации[15].

3. Индийская философская мысль рассмотренного периода имела и еще одно достижение: в индийскую культуру удалось ввести само понятие философии, а это означало то, что она сама стала **авторефлексивной** (ср. выше в связи с категориями).

Вопрос о том, существовал ли в Индии эквивалент общего понятия philosophia, а если существовал, то какой конкретно термин индийской культуры ему соответствовал, — традиционный предмет дискуссии в индологии. Г. Якоби, а после него О. Штраус, Д.П. Чаттопадхьяя, А. Уордер видели этот эквивалент в термине ānvīkṣikī (букв. «исследование»), тогда как М. Винтерниц, В. Рубен, Г. фон Глазенап, П. Хакер находили в указанном термине лишь нечто вроде общеметодологиче-

---

[14] Так, одно из наиболее серьезных буддийских опровержений перманентного Я — на том основании, что феномен памяти объясним и без него, поскольку сознание и ментальные состояния и сами по себе принимают форму, однородную с предыдущими сознанием и ментальными состояниями (концепция сарвастивадина Васумитры), — содержит логическую ошибку в аргументе того типа, который найяики назвали «равное доказываемому». В самом деле, буддист не выяснил еще, во-первых, что́, собственно, обеспечивает ту «однородность», о которой у него идет речь, и, во-вторых, не требуется ли сам субъект наблюдения над этой «однородностью».

[15] Таким субъектом не могут быть ни Атман ведантистов — безначальный, неизменяемый и всеведующий Абсолют, душа, ни чистый «зритель»-пуруша санкхьяиков и йогинов, онтологически внеположенный всему, что может быть подвержено какому-либо заблуждению, изменению или «закабалению». В буддизме этот субъект уже откровенно демонтируется и замещается совершенно «анонимными» потоками групп мгновенных точечных дхарм, которые не могут обеспечить континуальности опыта не только в нескольких жизнях, но и в продолжение одной (это, мы помним, и привело к попытке ватсипутриев ввести помимо потока дхарм квазиперсону-пудгалу, что вызвало самый резкий протест со стороны всех буддийских школ). Призрачный псевдоиндивид буддистов есть сумма пяти кинетических «слоев»-*скандх*, которые, собственно, и не перевоплощаются, но образуют серии последовательностей, направляемые «законом кармы» (серия скандх, воспринимаемых с профанической точки зрения как «господин X», сменяется сериями в виде, например, фламинго, затем небесного музыканта, кролика и т.д.). Но закон этот регулирует трансмиграцию анонимных элементов, а они по определению не могут быть ответственны за какие-либо поступки, поэтому действие данного «закона» оказывается совершенно необъяснимым. Более других на роль данного субъекта может претендовать активная и динамичная душа-джива у джайнов, но и здесь возникает проблема: каким образом природно всеведущая и всемогущая душа может подвергнуться воздействию неведения и аффектов во взаимосвязи с бытийно совершенно чуждой ей кармической материей?

ской, «проверочной» науки, специально философским изысканиям не соответствующей. П. Хакер прямо утверждал, что в Индии при наличии феномена философии отсутствовала его категоризация. Многие индийские индологи и философы-неоиндуисты — С. Радхакришнан, С. Чаттерджи и Д. Датта, У. Мишра, Ч. Шарма, Р. Чоудхури, П.Н. Рао, Г. Малькани и др. — усматривали эквивалент «философии» в термине darśana, означающем «ви́дение», и пытались использовать его в апологетических целях — в качестве дополнительного аргумента в пользу мистического характера индийской философии — в противоположность западному рационализму. По В. Хальбфасу, подвергшему концепцию Якоби и Хакера частичной, а неоиндуистскую — самой решительной критике, в Индии не было единственного и аутентичного эквивалента «философии», и проблема в целом нуждается в серьезной проработке[16].

Неоиндуистская версия решения вопроса не может устраивать уже хотя бы потому, что *даршана* и такие ближайшие корреляты термина, как dṛṣṭi (в палийских текстах diṭṭhi), означают «ви́дение» не как мистическо-интуитивное умозрение, но как нечто прямо противоположное — «взгляды» или «точки зрения», мировоззренческие положения, доктрины (именно этот момент и подчеркивал Хальбфас). Данный термин получил распространение в индийской философской доксографии — в текстах, излагающих основные положения наиболее влиятельных философских систем: «Шаддаршанасамуччая» («Выжимки из [доктрин] шести систем»), «Сарвадаршанасиддхантасангграха» («Конспект доктрин всех систем»), «Сарвадаршанасангграха» («Конспект [учений] всех систем») и т.д. Поэтому *даршана* — реальное обозначение отдельных философских систем как совокупности определенных доктринальных положений, но это обозначение еще не маркирует того главного, что должно содержаться в эквиваленте «философии», — самой характеристики философской деятельности и ее участников.

В «Аштадхьяи» Панини таким родовым обозначением (см. **§ 8**) в определенном смысле было понятие mati (букв. «мышление»), обобщающее философские направления *астика* («утверждающие»), *настика* («отрицающие») и *нияти-вада* — последователей фатализма, «учения о необходимости» (IV.4.60).

Однако далее эту функцию уверенно несет *анвикшики*, отождествляемая в авторитетнейшем раннеиндуистском памятнике «Законы Ману» вполне по-философски — как «познание Атмана» — *атмавидья* (VII.43). То обстоятельство, что составители раннеиндуистских тек-

[16] Подробнее об этих концепциях индийского эквивалента «философии» см. [Шохин, 1994, с. 166–170].

стов по-разному оценивают «исследовательскую науку», часто порицая ее использование отрицателями Вед и брахманистских установлений (ср., к примеру: Махабхарата XII.173.45–49), никак не отменяет того, что речь идет о философии: об этом как раз и свидетельствует ее оценка как системы определенных мировоззренческих позиций. В «Артхашастре» данный термин получает нормативное определение и характеризуется как: 1) одна из четырех главных дисциплин знания, признаваемая в школе Каутильи, — наряду с Тремя Ведами, наукой управления и наукой хозяйства; 2) родовое единство философских направлений санкхьи, йоги (возможно, подразумевается вайшешика) и локаяты (возможно, подразумевается ньяя), определяемое как «исследование посредством аргументации»; 3) своего рода «метанаука», исследующая предметы отдельных, частных дисциплин знания — Трех Вед, экономики и политики: дхарму и адхарму, выгоду и невыгоду, правильные и неправильные средства (I.2)[17]. Философия-анвикшики как одна из четырех дисциплин знания фигурирует и в «науковедческих» классификациях «Махабхараты» (I.71.49–51). В том же памятнике «высшей анвикшики» приписывается «пахтанье Упанишад», иными словами, деятельность по выявлению смысла ведийских мировоззренческих текстов (XII.306.27, 33).

На «Артхашастру» опираются все те, кто осмыслял интересующую нас культурную универсалию в последовавшие века. В «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны данный термин обозначает деятельность философской системы ньяя как исследование предметов знания посредством источников знания и соотносится специально с логическим дискурсом и с логическим выводом (*анвикша*), а также с определениями «Артхашастры» (которая там цитируется). Но философ идет дальше, уже противопоставляя анвикшики мистическому «только познанию Атмана», представленному в Упанишадах, — тем, что она работает с 16 категориальными топиками (I.1.1)[18], и эта же идея развивается комментатором «Ньяя-бхашьи» Уддйотакарой (VII в.). Тот же термин обобщает философские школы в «Кавьямимансе» Раджашекхары (X в.), где он означает противостояние двух «глобальных» оппонентов (тех же настиков и астиков): буддистов, джайнов и материалистов с одной стороны, санкхьяиков, найяиков и вайшешиков — с другой (I.2)[19].

В итоге можно констатировать, что Индия знала терминологические обозначения как философских направлений, так и их родовой теоретической деятельности. Отличие от европейской традиции сле-

---

[17] См.: Артхашастра, 1924, с. 16–18.
[18] См.: Ньяя-даршана, 1966, с. 6, 11.
[19] См.: Раджашекхара, 1931, с. 13–14.

дует видеть в том, что в индийской понятие «философия» значительно менее размыто и отсутствует та ситуация, при которой оно существенно меняется не только от эпохи к эпохе и от философа к философу, но даже в разных текстах, а порой и в одном, принадлежащем одному и тому же мыслителю (см. выше, **§ 1**). Поэтому индийское понимание философии соответствует лишь одному аспекту европейской философии (он, однако, представляется наиболее важным) — это логико-дискурсивная исследовательская деятельность, обращенная на мировоззренческую предметность, реализующаяся в контровертивной аргументации и в определенном смысле отвечающая критериям «метанауки». Поскольку этот аспект философии можно считать основным, выражаясь платоновским языком, «эйдетическим», вопрос о наличии в Индии понятийного эквивалента «философии» представляется решенным, и решенным положительно. Разумеется, данное решение окончательно убеждает в том, что идея мистического характера индийской философии имеет какое угодно происхождение, но только не индийское и является результатом определенных аберраций в самоосмыслении европейской культуры, конструирующей свои «антиподы» исходя из собственных представлений.

§ 30. Первые индийские школы: перспективы для последующих эпох

История философии развивается далеко не равномерно, но скорее по закону чередования эволюционных и революционных периодов интеллектуальных изменений. Вспомним о «шраманской интеллектуальной революции», когда Северная Индия стала свидетельницей «большого взрыва» в философствовании, приведшего к одновременному появлению десятков философствовавших кружков и групп, из которых выжили только несколько (см. **§ 6**). Аналогичный «большой взрыв» в индийской философии был подготовлен шестью веками медленного вызревания начальных форм школьной деятельности — периода, ставшего предметом настоящего исследования. Как было уже отмечено, индийские школы остановились на третьей из шести ступеней развития философских школ, какие мы выделяем, анализируя стадии школообразования в античной традиции того же времени. Главное, чего мы не обнаруживаем даже в наиболее развитых школьных структурах в Индии — в традиционном буддизме и в санкхье, — базовые тексты, которые смогли бы стать ядром, способным обрасти комментариями и различными жанрами школьной литературы. Элли-

ны значение таких базовых текстов прекрасно понимали и поэтому постоянно «издавали» корпусы текстов основателей школ. Индийские же философы долгое время оставались без самой сердцевины концентрических кругов своей школьной литературы, и потому неудивительно, что ее жанры в сравнении с античными выглядят менее дифференцированными.

Тем не менее изученные шесть веков раннего «школостроительства» подготовили возможности появления этой сердцевины классической школьной литературы, начавшей оформляться во II–III вв. **Базовые тексты** в двух философских культурах складывались по-разному. В Греции они не замышлялись как школьные, но явились результатом преимущественно спонтанного философского творчества и лишь впоследствии были приспособлены к основным школьным задачам и функциям. В Индии же они изначально создавались со школьными целями, так как были призваны решать задачи «философской политики», к числу которых относились размежевание одной школы с другой, достижение приоритета в школе путем «нейтрализации» конкурировавших подшкол, унификация позиций «микро-», а то и всей «макроконфессии». Поскольку этим базовым текстам предшествовали разве что абхидхармические трактаты и их аналоги в перечнях учения санкхьи, то практически одновременное появление таких текстов в позднекушанский период по значимости и «спонтанности» сопоставимо только со «шраманской философской революцией».

Результатом творческой активности Нагарджуны стало появление «Мулямадхьямака-карики» (по трактовке В.П. Андросова, «Коренные строфы о срединности»). Своим текстом Нагарджуна фактически ввел нового члена — мадхьямику в буддийский философский клуб. Школьной деятельности философа ничто не предшествовало, так как ранние произведения махаянского цикла текстов Праджняпарамиты (прежде всего «Аштасахасрикапраджняпарамита»), в которых отстаивались буддийский иллюзионизм и концепция «пустотности», школьным задачам еще никак не соответствовали.

Карики Нагарджуны, а их насчитывается от 447 до 449 (учитываются текстовые вариации), распределены по 27 главам. Текст посвящен преимущественно критике общеиндийских и классических буддийских философских категорий и раскрывает «пустотность» (*шуньята*) эмпирической реальности и тех системообразующих понятий, на которых основывается опыт ее познания. Каждая глава посвящена критической интерпретации одного из философско-религиозных топиков в следующей последовательности: причинность; движение; 3 классификации дхарм по 12 опорам сознания (аятаны), 5 «группам»

(скандхи) и 18 «элементам» (дхату); вожделение и его объект; возникновение, пребывание и разрушение вещей; действие и деятель; воспринимаемое и воспринимающий; «огонь и топливо»; предшествующее и последующее; страдание и его истоки; вновь действие и деятель; взаимодействие факторов опыта; «собственная природа»; зависимость и освобождение; действия и результаты; Атман; время; причины и следствия; появление и исчезновение вещей; Татхагата (Будда и его природа); корневые аффекты; четыре «благородные истины»; нирвана; 12 звеньев цепочки зависимого происхождения состояний псевдоиндивида; ложные мнения. Критика общепринятых понятий осуществляется Нагарджуной в контексте различения истины двух уровней — конвенциональной (*самврити-сатья*) и абсолютной (*парамартха-сатья*): Нагарджуна прямо объявляет, что «те, кто не распознают различия этих двух истин, не распознают и глубинный смысл учения Будды» (XXIV.9). Излюбленным методом «негативной диалектики» Нагарджуны является восходящая уже к эпохе Будды антитетралемма, посредством которой отрицаются все четыре логически возможные предикации. Основной текст Нагарджуны открывается отрицанием четырех возможностей происхождения вещей — от себя, от чего-то другого, от того и другого вместе и ни от себя, ни от другого (I.1), тогда как в главе о нирване отрицается возможность предицировать ей существование, несуществование, то и другое вместе и ни то ни другое (XXV.4–16).

Иные задачи решал Умасвати, написавший «Таттвартха-адхигама-сутру» («Сутра постижения значения первопринципов») — базовый текст всей будущей джайнской традиции[20]. Текст Умасвати составлен на санскрите и состоит из 10 глав. Глава 1, содержащая вводную часть и теорию познания, открывается тезисом о том, что путь к освобождению (*мокша*) — это праведные воззрение, познание и поведение. Праведное воззрение — убежденность в истинности 7 категорий (*таттвы*): джива (душа), аджива (не-душа), асрава («приток» в душу тонкой кармической материи), бандха («связанность» души этой материей), самвара, нирджара и мокша (см. ниже). Правильное познание подразделяется на чувственно-логическое, познание от слова авторитета, ясновидческое, телепатическое и абсолютное (классификация, отличная от общеиндийского распределения источников знания). Первые два вида — стадиальные (различаются пять стадий первого), остальные — непосредственные. Главы 2–4 посвящены главной категории — дживе. Сущность души — способность к отражению объектов. Души делятся на сансарные и освободившиеся, разумные и неразумные, динамические и стационарные. Здесь же различаются

[20] Переиздание фрагментов перевода текста на русский язык см. [Умасвати, 2001].

четыре способа рождения живых существ. Классификации душ у Умасвати весьма детализированны. Глава 5, посвященная субстанциям души и не-души — дхарме и адхарме (в джайнизме условия движения и покоя), акаше-пространству, пудгале (материя), — открывается определением субстанций (*дравья*) как таковых, включая и дживу. Общие их атрибуты — вечность, неизменность, бесформенность. Тут же отмечается, что вещество-пудгала имеет форму, и вводится еще один общий атрибут — вездесущность (которая, правда, не распространяется на атомы). Выясняются основные назначения всех субстанций и сама природа их как субстрата качеств и проявлений, также учитывается мнение тех, кто относит к субстанциям и время.

В главах 6–7 рассматривается асрава, определяемая как активность тела, речи и ума. Вместе с тем асрава — это и результат активности: благой и не-благой, омраченной и не-омраченной. Перечисляются асравы различных карм как следствия прошлых поступков. Тема притока карм открывает возможность для выяснения третьего основания джайнской «сотериологии» — праведного поведения. Речь идет о пяти фундаментальных «обетах» преодоления насилия (*ахимса*), лжи, воровства, нецеломудрия, стяжательства; аккуратно перечисляются способы нарушения этих обетов. В главе 8 рассматривается бандха — закабаление индивида кармами (как следствие асрав); здесь же Умасвати вычисляет сроки действия различных карм. В главе 9 он исследует две стадии преодоления притока карм и закабаления ими — самвара, или остановка асравы посредством нравственных деяний и аскетических подвигов, и нирджара, или закрепление противодействия кармам. Глава 10 посвящена мокше: «освобождение» — это ликвидация причин закабаления, по-другому — результат нирджары, который мыслится как уничтожение всех карм. Адепт, достигающий этого состояния, становится всеведущим и как «совершенный» (*сиддха*) может «восходить» до пределов вселенной.

Хотя кажется, что мы имеем дело с «авторскими» религиозно-философскими построениями, на деле Умасвати осуществлял задачу унификации джайнских религиозно-философских позиций с целью «нейтрализации» разномнений там, где они казались принципиальными (обратим внимание, в частности, на «догматизацию» у него 7 категорий — при устранении трехчастной онтологической и сокращении другой — девятичастной — см. **§ 10**); разномнения допускались лишь в тех случаях, когда они не нарушали допустимых границ[21]. Именно

[21] Система категорий была для Умасвати существенно важной исходя из фундаментального допущения джайнизма, согласно которому от познания категорий зависит само «освобождение» (I.1–2). Частное же мнение, состоящее, например, в том, что к субстанциям помимо души, вещества, условий движения, покоя и пространства

этот канонический вариант джайнской доктрины и ее формулировок и стал основной отправной точкой для будущих джайнских философов.

Современником Нагарджуны и Умасвати был составитель «Вайшешика-сутр», которые в сравнительно недавно открытом комментарии Чандрананды (IX в.) делятся на 10 разделов (первые 7 содержат по две главы, а остальные — по одной)[22]. Раздел I посвящен 6 онтологическим категориям вайшешики: субстанция (*дравья*), атрибут (*гуна*), движение (*карма*), универсалия (*саманья*), партикулярия (*вишеша*) и присущность (*самавая*). Первые 3 вначале получают экстенсиональные определения — через перечисление их видов (субстанций — 9, атрибутов — 17, движений — 5), а затем интенсиональные: субстанция — это локус атрибутов, действий и их «присущная причина»; атрибут — то, что локализуется в субстанции, само не обладает атрибутами и не является причиной соединений и разъединений; движение — то, что локализуется лишь в одной субстанции, не обладает атрибутами и является независимой причиной соединений и разъединений. Субстанции, атрибуты и движения относятся к общему и особенному. Только общее — бытие как таковое (*бхава*), общее и особенное — субстанциальность и т.д. (особенное по отношению к бытию и общее по отношению к «подчиненным» им разновидностям), только особенное — неделимые далее элементы классов. Существование (*сатта*) — «источник применения предиката „есть“ к субстанциям, атрибутам и действиям», однако онтологически инаковый по отношению к ним (I.2.7–8).

Предметы раздела II: атрибуты субстанций, выводные знаки (*линга*) существования различных объектов познания, время, феномен сомнения и звук, который методом исключения может быть отнесен только к атрибутам. В разделе III обосновывается существование субстанциального *Атмана*, различаются виды некорректных аргументов умозаключения, выводится наличие ума-манаса как внутренней ментальной способности. Составитель «Вайшешика-сутр» полемизирует с оппонентами трех направлений — с другими вайшешиками, отрицающими возможность логического выведения Атмана, материалистами, отрицающими его отличие от тела, и ведантистами, отрицающими его множественность. В разделе IV рассматривается природа атомов, условия и способы восприятия субстанций и атрибутов, состав органического тела (которое, по «Вайшешика-сутрам», состоит только из земли). В разделе V классифицируются движения и вводится понятие «невидимого» (*адришта*), ответственного прежде всего за движения

относится также время (V.38), было вполне допустимо как не имеющее «сотериологического» значения.

[22] Частичный перевод сутр на русский язык опубликован в [Лысенко, 2003а, с. 430–438].

ненаблюдаемые, в том числе за соединение Атмана с умом-манасом, в результате чего происходит перевоплощение (*сансара*) (тогда как непоявление нового тела есть «освобождение» — *мокша*). Раздел VI посвящен *дхарме*, определяемой как сумма праведных действий, гарантирующая «возвышение» (*абхъюдая*). В разделе VII продолжается рассмотрение атрибутов («длинное» и «короткое», «малое» и «великое» и т.д.), характеристик общего и особенного. И здесь же ведется полемика с мимансаками, настаивающими на «природной» связи между словом и его референтом, и обосновывается конвенциональный характер их соотнесенности. Наконец, определяется 6-я категория — присущность, которая оказывается генератором идеи «это — здесь» в связи с причиной и следствием. В разделе VIII исследуются условия познания всех вещей через 6 категорий, элементарные суждения и императивы, значение термина «объект» (*артха*). В разделе IX классифицируются четыре вида несуществования (*асат*): небытие вещи до ее появления, после ее разрушения, по отношению к другой вещи и небытие фантомных объектов (сын бесплодной женщины, рога зайца и т.п.); исследуется природа перцептивного и выводного познания. Предметы раздела X — удовольствие и страдание, понятие причины и вновь «возвышение» как цель человеческого существования. Из этого видно, что, хотя сутракарин вайшешики заявляет себя в качестве одного из самых ярких конструктивистов в индийской философии (чего стоят хотя бы определения категорий и классификация разновидностей небытия!), он также решает задачи «нейтрализации» ряда противоречащих позиций в самой вайшешике и «догматизации» ее философского учения перед лицом внешних оппонентов. Ясно, что его деятельность изначально носила школьный характер.

Школьные задачи решались и следующим поколением базовых текстов. Философские порции «Миманса-сутр» (ок. III в.) были призваны «догматизировать» ее учение о познании дхармы, слова и его референта, а также о безначальности Вед в противодействие другим школам (прежде всего вайшешике) по этим, ключевым для нее вопросам. «Ньяя-сутры» (III–IV вв.) были созданы с целью обособления найяиков от «смежных» направлений (вайшешика и миманса), стабилизации собственно найяиковских доктрин в диалоге с оппонентами (материалисты, буддисты, санкхьяики) и отчасти для корректировки внутренних позиций. Целями кодификации «Брахма-сутр» были размежевание ведантистов и мимансаков, унификация доктрин собственно ведантийских школ и систематизация полемической позиции по отношению к внешним оппонентам — прежде всего санкхьяикам, вайшешикам и буддистам (именно полемика с буддийским идеализмом позволяет датировать завершающую редакцию текста III–IV вв.).

Патанджали, составитель «Йога-сутр» (IV–V вв.), видел свою задачу в окончательном «разведении» йоги и санкхьи и в противостоянии альтернативной йогической традиции махаянского буддизма — йогачаре. Наконец, его современник Ишваракришна, автор «Санкхья-карики», обстоятельно изучил наследие своих предшественников, так как смог унифицировать положения многочисленных конкурирующих школ санкхьи рассмотренного и предклассического периода (прежде всего «группы Варшаганьи»), представив «ортодоксальную» версию ее доктрины и ее основные «догматы», оппонирующие буддизму (с которым санкхья, как мы знаем, состояла в почти родственных отношениях), веданте и вайшешике. Для буддийской сарвастивады роль базового текста играло знаменитое собрание стихов-карик в девяти разделах «Абхидхармакоши» Васубандху (IV–V вв.): как и в случае с санкхьей, сравнительно позднее появление унифицирующего базового текста для почтенной по возрасту традиции было вызвано значительным плюрализмом и конкуренцией авторитетов в рамках школы, на преодоление чего потребовалось много столетий[23].

По мере того как «центры» организованных школьных традиций индийских философий «заполнялись» базовыми текстами, последние стали сопровождаться **сплошными комментариями**, которые исторически опирались на учительские схолии и вольные истолкования абхидхармических текстов типа «Махавибхаши», но отличались от них качественно и стадиально. В некоторых случаях базовые тексты комментировались практически одновременно с их созданием; об этом свидетельствует то, что комментарии к сутрам Умасвати и к «Абхидхармакоше» были составлены их же авторами. Комментарии были нацелены на уяснение буквального смысла базового текста — в этом нуждались и учителя, и ученики соответствующей школы. Но комментаторская деятельность преследовала и другие задачи, и наиболее наглядным образом это может быть продемонстрировано на материале «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны.

«Ньяя-бхашья» — первый «сплошной» философский комментарий в брахманистской традиции[24]. Учитывая, что комментарий стал основным жанром классической школьной литературы в индийской философии (как и в античной философии начиная по крайней мере с I в. до н.э. — см. **§ 2**), опыт Ватсьяяны несомненно заслуживает специального внимания — особенно если считать, что комментатор «Ньяя-

---

[23] Функцию базового текста в новой философской школе махаяны — йогачаре-виджнянаваде — приняла на себя «Мадхьянтавибхага-сутра» Асанги-Майтреи, появившаяся примерно одновременно с «Абхидхармакошей» Васубандху (который ее и откомментировал).

[24] Первыми же философскими комментариями к базовым текстам в традиции общеиндийской были автокомментарии Нагарджуны и Умасвати.

бхашьи» знал (и подвергал критике) не дошедшие до нас первые пояснения к сутрам[25], которые, как можно полагать, приблизительно соответствовали **протокомментариям** рассмотренного нами периода. Поэтому быстрая эволюция комментаторского жанра, демонстрируемая текстом «Ньяя-бхашьи» (по своему значению близкая к «революции»), с ретроспективной точки зрения может рассматриваться как одно из основных свершений эпохи начального «школостроительства» в индийской философии.

Как первый из известных нам брахманистских философов-комментаторов Ватсьяяна обнаруживает архаичный стиль, что связано, по всей видимости, с его зависимостью от ранней грамматической традиции. Это проявилось в создании «сутрообразных» схолий, на которые обращали внимание Э. Виндиш и другие исследователи его сочинения[26]. И тем не менее Ватсьяяна делал все, что было положено

---

[25] Толкования к отдельным положениям составителя «Ньяя-сутр», прежде всего к сутрам, в которых излагались 16 нормативных падартх, могли появиться одновременно с его текстом в его «ортодоксальной» школе ньяя (см. выше). Чуть позже возникают и расширенные толкования его текста, возможно в виде схолий, которые реконструируются из нескольких пассажей Ватсьяяны. В комментарии к сутре I.2.9, где разбирается одна из разновидностей псевдоаргумента (ошибки в среднем термине) — «асинхронный» (kālātīta), он пишет: «Смысл сутры не в том, что [здесь] подразумеваются случаи нарушения последовательности членов силлогизма. Почему?

Связанное с чем-то по смыслу сохранит с ним связь и при „разлуке“ —
Но и „неразлучность“ не свяжет не связанное по смыслу.

В свете сказанного аргумент, приведенный при нарушении порядка [членов силлогизма], не лишается вследствие сходства с примером и отличия [от него] признаков аргумента; не лишаясь же их, не становится псевдоаргументом. Ниже будет указана [одна из] причин поражения в диспуте: „...когда высказывание содержит члены силлогизма в нарушенном порядке“ (V.2.11). Потому не это составляет смысл [настоящей] сутры» [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 185]. Расхождение Ватсьяяны с его предшественниками состояло в том, что он видел в аргументе «асинхронный» не нарушение порядка членов силлогизма, которое является одной из причин поражения в споре (другая падартха), но нечто совсем иное. В других случаях Ватсьяяна приводит некоторые позиции своих предшественников по опровержению оппонентов ньяи, показывая, что это опровержение было бы целесообразно строить по-другому. Так, предваряя сутру II.1.20, он замечает, что одной аналогии источников знания со светильником, освещающим помимо внешних предметов также самого себя, еще недостаточно для опровержения позиции буддиста-мадхьямика, отрицающего валидность источников знания: «Иные же приводят один только [указанный] пример, без специального обоснования, для обоснования обосновываемого [и говорят]: „Подобно тому как свет светильника фиксируется без света другого светильника, так и источники знания — без других источников знания“» [Там же, с. 203]. Из этого следует, что Ватсьяяна имел перед глазами предшествующие толкования сутр, корректируя предлагаемую в них полемическую аргументацию.

[26] См., в частности, [Виндиш, 1888, с. 15]. Этот стиль можно почувствовать уже по первым строкам вступления к его комментарию: «Источник знания предметен — ввиду того, что способность к действию [обнаруживается], когда предмет [уже] постигнут

делать классическому комментатору: в его задачу входило связывать отдельные единицы комментируемого текста между собой, уточнять их значение, разъяснять двусмысленные пассажи, делить определения сутр на части и «параграфы», углублять диалог сутракарина с его оппонентами и «создавать» новых оппонентов, наконец, обеспечивать комментируемый текст иллюстративным материалом, в том числе и с целью снабжения реальных учителей своей школы «наглядными пособиями» для занятий с учениками[27].

Но «коперниканский переворот» в истории ньяи, совершенный комментатором, был связан, как уже отмечалось, с тем, что 16 падартх, которые у сутракарина были еще только диалектическими топиками и не имели даже терминологического обозначения, именно у Ватсьяяны претворяются в то, что можно назвать философскими категориями в самом буквальном смысле, притом категориями своеобразного «гносеологического онтологизма». Важнейшим результатом этого можно считать тот факт, что благодаря экспликации своего категориального фундамента ньяя смогла создать в рамках *философской школы* реальную *философскую систему*, и благодаря «хронологическим приоритетам» Ватсьяяны опередила в этом отношении другие брахманистские даршаны (несмотря на исторически «некатегориальное» происхождение ее категорий).

Закономерно, что это важнейшее философское событие в истории ньяи немедленно привело к рождению *философской авторефлексии*, о которой до того не могло быть и речи. Ватсьяяна открывает свой текст, предшествующий еще истолкованию сутры I.1.1, введением аксиоматических правил и дефиниций, относящихся к познанию, действию и их «объектности» (arthavattva), объединяющей значения предметной интенциональности и практической направленности. 16 категорий сами осмысляются в контексте четырех метапараметров систе-

---

через источник знания. Без источника знания нет постижения предмета. Без постижения предмета — способности к действию. Ведь познающий, познав предмет посредством источника знания, желает его или отвращается от него. Действие — это активность по отношению к тому [предмету], который вызывает желание или неприязнь. Способность — это результативность действия. Наделенный активностью — тот, кто желает тот [или иной] предмет или отвращается [от него], достигает его или лишается его. Предмет же — это удовольствие и его причина, а также страдание и его причина» [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 144]. Приведенные фразы практически неотличимы от сутр, так как представляют собой либо краткие пропозиции, указывающие на обоснование положения *A* через положение *B*, либо определения начальных понятий.

[27] Эту специально педагогическую нагрузку несут пояснения Ватсьяяны к материалу обеих глав раздела V, где на конкретных примерах демонстрируются все 24 разновидности псевдоответов и 22 причины поражения в споре, что для найяиков как «практикующих диалектиков» было особенно актуально.

мы — *субъект познания* (pramātṛ), *источник знания* (pramāṇa), *познаваемое* (prameya) и само *познание* (pramiti).

Включение дискурса ньяи в указанные категориальную и параметриальную системы побуждает Ватсьяяну к осмыслению того, что́ означает само понятие nyāya. Выясняется, что ньяя — «это исследование предметов посредством источников знания. Логический вывод, опирающийся на восприятие и предание, есть после-знание (anvīkṣī). Оно же есть „экзаменация" того (anvīkṣaṇa), что [уже] познано (īkṣita) через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия (ānvīkṣikī), или дисциплина знания ньяи, наука ньяи. Что же касается того логического вывода, который противоречит восприятию и преданию, то это псевдоньяя» (толкование к I.1.1)[28]. Здесь, через сознательную игру однокоренных слов и скрытое цитирование «Артхашастры» ньяя идентифицируется как философия, и ее основной составляющей объявляются рациональная верификация знания и реализация источников знания, т.е. область логики и гносеологии. Приоритет отдается второй, ибо пять членов силлогизма осмысляются в виде «симфонии» четырех источников знания: тезис — это слово авторитета, аргумент — умозаключение, пример — восприятие, применение — сравнение, а заключение — синтез всех четырех (см. толкование к I.1.39). А это позволяет Ватсьяяне, в свою очередь, отделить ее от нефилософского, т.е. некатегориального, «простого познания Атмана» (ātmavidyā), примером которого является для него мудрость Упанишад. В соответствии с этим Ватсьяяна сближает ньяю с другими философскими системами, у которых могут быть заимствованы уже разработанные философские топики, не противоречащие ее доктринам (толкование к I.1.4).

Однако Ватсьяяна сделал и другое — он эксплицировал сам метод презентации материала ньяи, указывая (толкование к I.1.3), что эта наука реализуется в трех мыслительных операциях: в номинации объектов (uddeśa), их определении (lakṣaṇa) и исследовании последнего (parīkṣā), т.е. установлении с помощью источников знания соответствия определения определяемому. Единство первых двух операций позволяет ему ввести и понятие «классификация» (vibhāga). Сутры I раздела классифицируются им как те, в которых: 1) номинированное и классифицируемое получают впоследствии определение и 2) номинированное и дефинированное впоследствии классифицируются (в качестве примера он приводит сутры I.2.51–52)[29]. Комментирование

---

[28] Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 146.

[29] То, что Ватсьяяна считает классификациями, правильнее было бы, однако, назвать таксономиями, ибо классификации предполагают эксплицитный принцип деления объектов, который в «Ньяя-сутрах», как правило, отсутствует.

II раздела сутр предваряется Ватсьяяной замечанием: «Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы...» (толкование к I.2.20). Весь же комментарий резюмируется: «Так все категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и исследованы» (толкование к V.2.24)[30]. Описание всего многообразного и по содержанию, и по форме материала «Ньяя-сутр» в контексте единства предмета (16 категорий) и метода (система аналитических операций) означает, что автор «Ньяя-бхашьи» в определенном смысле рассматривает предложенную им интерпретацию текста сутракарина в качестве **метаязыка**, в котором материал сутр описывается как **язык-объект**[31].

В связи с этим было бы целесообразно рассмотреть на конкретных примерах, как автор «Ньяя-бхашьи» работает со своим исходным материалом, из которого он, носитель интерпретирующего метаязыка, считает возможным создавать свои новые «изделия». Здесь следует различать два основных модуса его работы с сутрами: 1) когда он существенно расширяет и теоретически модифицирует на уровне философских достижений своей эпохи уже наличные начальные «заготовки» сутракарина и 2) когда он, лишь пользуясь его тематикой, вводит философские понятия, проблемы и доктрины, которых у сутракарина нет еще и в намеке. Ограничимся несколькими показательными примерами.

Типичным примером простого расширения исходной схемы сутракарина посредством введения развернутой таксономии служит толкование сутры IV.1.3, где перечисляются три группы (rāśi) дефектов — влечение, неприязнь и заблуждение. Ватсьяяна преобразует эти три группы в три класса (pakṣa): класс влечения — это похоть, себялюбие, томление, жажда притягательных объектов; класс неприязни — раздражительность, зависть, злоба, агрессивность и нетерпимость; класс заблуждения — ложное знание, неуверенность, гордость и небрежность.

---

[30] Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 190, 404.

[31] По принципу создания метаязыка была организована фактически вся грамматическая система Панини (IV в. до н.э.), бывшая, как следует из указанной ее датировки, столетий на восемь древнее «Ньяя-бхашьи». К метаязыку обращались уже ритуаловеды поздневедийского периода (первая половина I тыс. до н.э.), вводившие условные обозначения для описания элементов обрядов типа «основа ткани» и «уток» (ср. Баудхаяна-шраутасутра XXIV). Более того, сказанное выше позволяет констатировать, что соотношение текстов «Ньяя-бхашьи» и «Ньяя-сутр» отчасти отвечает двум основным параметрам соотношения метатеории и теории (предметной теории) согласно современным металогике и метаматематике: *синтаксису* — изучению структуры и дедуктивных средств объектной теории и *семантике* — изучению значения и правил интерпретации выражений объектной теории. См. [Современная философия, 1998, с. 255].

В некоторых случаях сутракарин, обсуждая в дискуссии с очередным оппонентом какой-то вопрос, «провоцирует» своего комментатора на обсуждение проблемы в новом, теоретически более эксплицированном ракурсе. Хорошим примером служит то, как в споре с оппонентом сутракарин отстаивает действительность настоящего времени, — тот утверждает, что реальны только прошлое и будущее. Казалось бы, вполне рационального ответа сутракарина: «Если нет настоящего времени, то нет и двух других, ибо [они] опираются на него» (II.1.41)[32] — более чем достаточно для поражения противника, но этого недостаточно для Ватсьяяны. Он ставит вопрос принципиально по-иному: правильно ли измерять время пространством (оппонент рассуждает о трех временах в связи с теми отрезками расстояния, которые падающий плод преодолевает на пути к земле) и не лучше ли соотносить его с действием? В таком случае прошлое — это совершившееся действие, а будущее — предстоящее, которые, разумеется, невозможны без действия в его процессе, тождественном настоящему времени.

Примером того, как сутракарин вводит конкретную тему в общий классификационный контекст, служит введение к III.1.1, предваряющее обсуждение соотношения Атмана и индрий. В положениях типа «он видит глазом» или «он познает умом» следует выяснить, к чему относится «он» — к агрегату частей, как в положении «дерево опирается на свои корни», или к такому соотношению объектов, при котором один независим от другого, как в положениях «он освещает с помощью светильника» или «он рубит топором». Отношение Атмана к индриям принадлежит к отношениям второго типа.

Другой пример дает толкование сутры II.2.15, где в полемике с мимансаком, отстаивающим вечность звука, различаются вечность в первичном (букв. «истинном» — tattva) и вторичном (bhākta) смыслах. Ватсьяяна вопрошает и сам же отвечает на свои вопросы: «Что следует понимать под вечностью в первичном смысле? Вечность [в этом смысле] — это невозможность быть лишенной своей природы для той вещи, которая лишена возможности возникать. То, что не существует после [своего] небытия, [вечно] во вторичном смысле — как то, что теряет свою природу и, быв [прежде, больше] не существует и никогда не возникает вновь. Потому реальность, [которую можно обозначить] как „небытие горшка“, вечна как псевдовечное»[33]. Вряд ли следует приводить специальные аргументы в пользу того, что автор «Ньяя-бхашьи» предпринимает здесь не меньшее, чем попытку стратификации реальности «под углом зрения вечности». Вечность в пер-

[32] Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 217.
[33] Там же, с. 237–238.

вичном смысле — вечность существования — состояние того, что вечно по самой природе как не могущее возникнуть и сущее изначально, точнее, безначально; вечность во вторичном смысле — вечность несуществования — состояние вещи после ее разрушения.

В целом ряде случаев отдельные положения сутракарина становятся материалом для реализации лишь имплицитно намеченных у него концепций.

В толковании сутры I.1.16, где выводным знаком ума-манаса называлась лишь неодновременность чувственных восприятий, Ватсьяяна утверждает, что объем действия этой ментальной способности значительно больше, поскольку включает ее участие в памяти, умозаключениях, восприятии словесной информации, сомнении, интуиции, сновидениях, равно как и во всех внутренних восприятиях (отличных от функций индрий), начиная с ощущений удовольствия, страдания и т.д. В результате он создает из весьма скромного исходного материала системную концепцию «внутреннего ментального органа». Отражения этой концепции обнаруживаются в толковании сутры III.1.17, а также IV.1.55 — во втором случае при обосновании положения сутракарина о том, что удовольствие как таковое при всей его ограниченности отрицать нельзя, автор «Ньяя-бхашьи» указывает, что оно познаваемо каждым существом посредством «внутреннего чувства» (pratyātmavedana).

Аналогичным образом, опираясь на сутру III.1.14, где указывается, что память — атрибут Атмана, Ватсьяяна создает концепцию памяти. Если бы она принадлежала индриям, то мы бы вообще не могли ее объяснить, так как конфигурации ощущений постоянно разрушаются, а память предполагает устойчивый сознательный субстрат. Помимо этого оппонент сутракарина не понимает, что́ есть память. Она не есть просто осознание: «Это — такая-то вещь», но факт сознания: «Я знал эту вещь», т.е. факт не только отражения, но и рефлексии, и ее объектом является не вещь как таковая, но вещь как познанная мною. Иными словами, феномен памяти объясняется как доказательство авторефлексии сознания, ибо вспоминается не только вещь, но одновременно и мое воспоминание о ней.

Учение о памяти как явлении сознания, предполагающем перманентное авторефлектирующее Я, соответствует концепции субстанциального духовного начала. В толковании сутры к I.1.10 — «влечение, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана» — Ватсьяяна обосновывает тезис, который заключается в том, что все эти бесспорные феномены сознания оказались бы необъяснимыми, если принять то замещение перманентного духовного начала точечными «фракциями» сознания, на котором настаивают

буддисты, ибо эти феномены основываются на различных аспектах памяти, соотнесении настоящего опыта с прошедшим и планировании на его основе будущего, которое не могут обеспечить эти по определению мгновенные фрагменты сознания. Все названные жизнепроявления индивида должны быть отнесены к Атману как «непрерывному» субстрату эмоциональных состояний, волевых установок и познавательной деятельности. Более того, они находятся в логическом и онтологическом единстве. Атман как субъект познания (jñātṛ) является одновременно субъектом чувства, воления и действия потому, что именно он знает радость и страдание, средства достижения первого и избежания второго и именно он предпринимает в связи с этим соответствующие усилия (толкование к III.2.34). В результате Атман мыслится в значительном приближении к личностному пониманию индивида — за исключением того существенно важного момента, что он не гипостазирует тело (вследствие учения о сансаре, по которому связь духа с телом является чисто внешней).

Наконец, в некоторых случаях в «Ньяя-бхашье» создаются целые теории, в частности когда полемические пассажи сутракарина заостряются комментатором методом reductio ad absurdum, в результате чего изначальный тезис ньяи преобразуется в последовательную систему аргументации.

Так, возражая против базового «догмата» мимансаков относительно природной связи между словом и его референтом, автор «Ньяя-бхашьи» в толковании сутры IV.1.54 задает им саркастический вопрос: как осуществляется данная связь — путем движения референта к слову или в обратном направлении? Если первым путем, то когда кто-то произносит: «Еда», его рот должен сразу наполниться пищей, а если вторым, то, поскольку слова локализуются в органах речи, а референты — где угодно, ни одно из них не будет произнесено. Сказанное позволяет ему уточнить и то, что́ собой представляет конвенциональная связь между ними, которую отстаивают найяики, а также вайшешики: это некоторое предписание, относящее слово к его референту, без понимания которого невозможно словесное знание, и потому даже те, кто признает божественное происхождение языка, не обходятся без грамматики (толкование к IV.1.56).

Аналогичным образом замечание сутракарина в IV.2.25 о том, что допущение у атомов частей ведет к регрессу в бесконечность, побуждает комментатора задуматься над тем, чем же, собственно, этот регресс так уж плох. Оказывается, если признать, что всё имеет бесконечное множество частей, то мы не сможем понять, каким образом мы различаем размеры или вес вещей, а часть и целое будут иметь разные размеры и потому всё «сольется» (типологические параллели с апориями Зенона здесь очевидны).

Среди принципиальных нововведений автора «Ньяя-бхашьи» в первую очередь можно выделить его попытки ввести основные системные параметры ньяи в контекст параметров других даршан. Сутракарин, как мы убедились, также в некоторых случаях сопоставляет точку зрения своей школы с основными позициями других направлений (например, когда он сравнивает три позиции по вопросу о значении слова), но Ватсьяяна эксплицитно вводит «запись» своей системы в «компаративистские» схемы. Так, предваряя обсуждение у сутракарина проблемы исчисляемости объектов познания (введение к сутре IV.1.41), он предлагает классификацию даршан исходя из принимаемых ими онтологических основоположений: «1) всё — едино, ибо сущее не имеет различий; 2) всё — двойственно, ибо [имеется] различие между вечным и невечным; 3) всё — тройственно, [а именно] субъект познания, познание, предмет познания; 4) всё — четверично, [а именно] субъект познания, источник знания, предмет знания, результат познания. Имеются и другие [схемы]». Последняя схема и есть та четверичная параметризация предметов ньяи, по отношению к которой, исходя из вступления «Ватсьяяны к его комментарию, 16 категорий находятся в онтологической подчинённости»[34]. Другой пример (введение к II.2.13): «Одни считают, что звук — как качество пространства — вездесущ, вечен и обладает свойством самоманифестации. Другие — что он обладает названным свойством, будучи наряду с запахом и т.п. локализованным в субстанциях и [пред]находящимся [в них] и т.п. Третьи — что звук, будучи качеством пространства, может, как и познание, возникать и исчезать. Четвертые — что он может возникать и исчезать, не обладая „субстратом“ и оставаясь следствием содвижения материальных элементов. Отсюда и сомнение: что из этого верно? [Наше] заключение [состоит в том, что] звук невечен»[35]. Так Ватсьяяна не только оспаривает положение мимансака относительно вечности звука, но вводит расхождения двух школ в общеиндийский философский контекст (помимо представителей этих двух школ здесь указаны также санкхьяики и буддисты), сопоставляя собственную даршану со всеми остальными и обеспечивая ей, таким образом, «межконфессиональное» философское пространство.

В качестве носителя метаязыка, с помощью которого материал сутракарина описывается как язык-объект, автор «Ньяя-бхашьи» берет на себя труд выявления и разъяснения тех несущих конструкций философии ньяи, которые сутракарин принимает как сами собой разумеющиеся, не пытаясь их «выписать». Отчасти это объясняется самим

[34] Там же, с. 343.
[35] Там же, с. 235.

жанровым различием их текстов — сутры не предназначены для подобных «герменевтических процедур», — но отчасти и стадиальными различиями, связанными с тем, что «ньяя Ватсьяяны» — это уже, как было выяснено, не просто симфония отдельных, пусть и взаимосвязанных, философских положений, но авторефлективная философская система.

Так, хотя сутракарин характеризует те или иные позиции как истинные (альтернативные — соответственно как ложные) и даже уделяет специальное внимание стратегии достижения «истинного познания» и результатам этого достижения (начиная уже с сутры I.1.1), только Ватсьяяна во вступлении к своему комментарию осознает необходимость выяснить, что, собственно, есть истина (tattva) как таковая. Он вступает в диалог с самим собой: «Но что же такое истина? [Познание] бытия у сущего и отсутствия бытия у не-сущего. [Когда] сущее познается [как] сущее, имеет место истина — то, что соответствует вещам и лишено заблуждения. Но как же и второе, [т.е. не-сущее], познается через источник знания? Через [само] отсутствие его познания при наличии познания сущего — как в случае со светильником. Если при наличии светильника то, что может быть воспринято зрячим, не воспринимается, то оно и не существует. „Если бы оно присутствовало, то и распознавалось бы подобно тому, [сущему], а поскольку не распознается, то оно и не существует“ — так посредством рассуждения [заключают, что то], что не воспринимается, будучи [в принципе] воспринимаемым, является не-сущим. Таким образом, источник знания, „освещающий“ сущее, „освещает“ и не-сущее»[36].

Здесь отчетливо видно, как онтологические проблемы в «ньяе Ватсьяяны» вырастают из гносеологических: вопрос о природе истины позволяет автору «Ньяя-бхашьи» ввести наряду с понятием сущего (sat) также понятие не-сущего (asat); выясняется, что и то и другое устанавливается одинаковыми средствами — одними и теми же источниками знания.

Хотя сутракарин неоднократно упрекал своих оппонентов в противоречивости их суждений, среди «псевдоаргументов» выделял «противоречивый» (viruddha) — когда аргумент несовместим с тезисом — и противоречия диспутанта самому себе вводил в «причины поражения в споре», он не выяснял, однако, того, что́ есть противоречие как таковое. Ватсьяяна приближается к этому в толковании сутры I.1.23, где речь идет о сомнении, вызванном наличием двух противоположных взглядов на один и тот же предмет: «[Например], согласно одному воззрению, Атман есть, согласно другому, Атмана нет; существо-

[36] Там же, с. 144–145.

вание и несуществование не могут совмещаться [как предикаты] одного [субъекта]...»[37]. В сутре II.2.58 сутракарин уличает оппонента во вполне софистической уловке (созданной самим сутракарином), состоящей в том, что всеобщая «нефиксированность» сама становится «фиксированностью», и отмечает наличие у него противоречия (virodha). Автор «Ньяя-бхашьи» в толковании уточняет: «Но признание и отрицание одного и того же [составляют противоречие], ибо они неидентичны».

Иными словами, противоречие возникает, когда характеристики *А* и *не-А* приписываются одной и той же вещи в одном и том же отношении. От этой прямой противоречивости он отличает ее более «мягкие» формы, отмечая в толковании сутры I.1.41, что «[наличие...] у одного носителя качеств двух взаимоотрицающих характеристик неодновременно будет временнóй взаимопротивоположностью (kālavikalpa)»[38]. Таким образом, он одним из первых индийских философов предлагает формулировку второго логического закона — закона противоречия и достаточно четко дифференцирует то, что в современной логике различается как контрадикторность и контрарность.

Мнение сутракарина о «флюидном» характере познавательных актов дает его комментатору повод для выяснения вопроса: что вообще означает «разрушаться»? В Индии данный вопрос всегда имел весьма важное значение ввиду значительного преобладания этерналистских концепций, таких, как учение санкхьи о неразрушимости всего сущего (и невозникновении не-сущего) или мимансы о неразрушимости (вследствие его безначальности) звука. В толковании сутры III.2.23–24 Ватсьяяна допускает две логические возможности разрушения сущего: 1) либо через разрушение той субстанции, которой оно присуще, 2) либо посредством другого качества, которое его замещает. Случай с флюидностью познавательных актов, безусловно, второй, так как их субстрат — Атман вечен, подобно тому как разрушаются звуки, субстрат которых — пространство также вечно.

Наконец, если сутракарин постоянно оперирует концепциями причинности, то автору «Ньяя-бхашьи» принадлежит инициатива выяснения того, чтó такое сами «причина» и «следствие». В толковании сутры II.1.6 он замечает: «...сходство следствия с причиной будет присутствием и отсутствием следствия при присутствии и отсутствии причины. То, при появлении чего [нечто] появляется и при отсутствии чего не появляется, будет причиной, другое — следствием...»[39].

---

[37] Там же, с. 166–167.
[38] Там же, с. 178, 252.
[39] Там же, с. 194.

Разумеется, это не развернутое теоретическое, а скорее «рабочее» определение, но отрицать то, что здесь определяются важнейшие философские «суперкатегории», в данном случае не представляется возможным.

На правах носителя философского метаязыка, по отношению к которому материал сутракарина является языком-объектом, автор «Ньяябхашьи» вводит и новые классификационные схемы, в «Ньяя-сутрах» прецедентов не имевшие. Их можно условно разделить на «горизонтальные» и «вертикальные».

Примером первых служит дистрибуция выявленных и латентных качеств материальных элементов. Так, в толковании сутры III.1.38, где обсуждается концепция восприятия света (призванная оправдать «материальное» происхождение индрий, которое оспаривается санкхьяиками), Ватсьяяна предлагает классификацию различных модификаций огня (одной из которых является глазной луч): «И наблюдаемы следующие характеристики огня: 1) с выявленными цветом и осязаемостью, как в случае с лучами солнца; 2) с выявленным цветом и невыявленной осязаемостью, как в случае с лучами светильника; 3) с выявленной осязаемостью и невыявленным цветом, как в случае с огнем в воде, и т.п.; 4) с невыявленными цветом и осязаемостью, как в случае с глазным лучом»[40]. Непосредственная задача этой классификационной схемы — убедить оппонента в том, что «сокровенный» характер функционирования глазного луча не является основанием для его отрицания, но не менее важна здесь сама «самоцельная» классификационная игра, соответствующая правилам древней тетралеммы (*чатушкотика*, популярная в индийской философии начиная еще со шраманского периода — см. **§ 1**). А именно: четыре модификации огня могут быть расписаны по схеме: $+A\ +B$; $+A\ -B$; $-A\ +B$ и $-A\ -B$ (где A — выявленность цвета, а B — выявленность осязаемости).

«Вертикальные» классификационные схемы менее эффектны, но с философской точки зрения более значимы. Так, выяснение сутракарином сигнификативности слова, которое означает и индивида, и «форму», и класс, дает Ватсьяяне повод обратиться к совершенно незнакомой сутракарину проблеме иерархизации универсалий. В толковании сутры II.2.71 он указывает, что существуют два уровня универсалий: универсалия высшего порядка (sāmānya) не дифференцирует вещи, но лишь объединяет их, тогда как универсалия второго порядка (jāti) включает одни вещи и исключает другие. Высшая универсалия должна соответствовать существованию как таковому (ибо все сущее едино в качестве сущего) или тому, что может быть только

[40] Там же, с. 275.

родом по отношению к чему угодно, но никак не видом, вторая — различным его классам, начиная с тех высших, которые различались в «Вайшешика-сутрах» в виде «субстанциальности», «качественности», «двигательности» и т.д. (I.2.4–6).

В качестве же экзегета наследия сутракарина автор «Ньяя-бхашьи» достаточно свободно расширяет то, что можно назвать проблемным фондом своего предшественника. Сутракарин неоднократно обсуждает *источники знания* — первую падартху ньяи — и вступает в дискуссии с разнообразными оппонентами, одни из которых пытались расширить их круг (мимансаки), другие же, напротив, стремились дезавуировать и те, что были признаны найяиками (мадхьямики). Но он не ставит еще вопросов ни о соотношении их референций, ни об их субординации. В толковании сутры I.1.3 Ватсьяяна задается вопросами: 1) пересекаются ли объектные сферы различных источников знания или они у них различны? 2) какой из них является приоритетным и в каком смысле? Ответ на первый вопрос дифференцированный: существование Атмана удостоверяется и словом авторитета, и умозаключением, и чем-то вроде «внутреннего восприятия», «фиксирующего» его контакт с умом-манасом посредством особой йогической сосредоточенности; в противоположность этому о причине грома узнают только через умозаключение, а о том, что желающий неба должен совершать обряд агнихотры, — только через «ведийское слово». Ответ на второй вопрос предполагает приоритетность восприятия, которое дает благодаря своей наглядности конечный результат познания. Однако толкование сутры I.1.1 вполне можно понять таким образом: Ватсьяяна отдает первенство логическому выводу, который, удовлетворяя всем нужным критериям и будучи средством верификации любого знания, объявляется «высшей ньяей». Поэтому для него и восприятие, и логический вывод — оба являются приоритетными, но в различных смыслах.

Создание на базе наследия сутракарина философской надстройки позволяет Ватсьяяне в своем тексте вводить и вполне новые для ньяи доктрины.

Уже во вступлении к комментарию Ватсьяяна подчеркивал «объектность» познавательной деятельности в двух аспектах — предметной интенциональности и прагматической ориентации. Возможно, В. Рубен был недалек от истины, увидев здесь изначальную прагматическую установку найяика (по принципу «практика — критерий истины») в контексте длительной полемики найяиков с мадхьямиками, навязывавшими своим оппонентам идею регресса в бесконечность (одно познание должно быть обосновано другим, то — третьим и т.д.), — сама практика должна положить конец этому регрессу, ибо

является лучшим доказательством адекватности познания[41]. Но не менее важно другое: постоянно акцентируя прагматическую направленность познавательной деятельности, Ватсьяяна в одном пассаже (толкование к II.1.20) указывает, что тот, кто обращается к четырем источникам знания и благодаря этим познавательным средствам «познает [адекватно] объекты и причины [познания, может] осуществлять действия, предназначенные для [реализации] заслуги, прибыли, удовольствия и освобождения и избежания противоположного им»[42]. Перечисление указанных задач свидетельствует о том, что Ватсьяяна инкорпорировал в учение ньяи доктрину четырех целей человеческого существования (puruṣārtha), составляющую базис всей «практической философии» в брахманистской традиции.

Работы В. Хальбфаса и автора этих строк позволяют считать, что первоначальная философская утилизация этой общеиндуистской модели осуществлялась в мимансе и веданте и первым известным нам случаем ее появления в философском тексте являются «Веданта-сутры» III.4.1[43]. Из этого видно, что реакция Ватсьяяны на «философскую новинку» в тексте, появившемся едва ли не за два-три поколения до него, оказалась весьма быстрой, а ее трансплантация в «корпус доктрин» ньяи весьма органичной.

Если сутракарина Ишвара интересует лишь в связи с мнением тех, кто видел в нем причину мира, и он, не отрицая его, акцентирует значение закона кармы для жизни живых существ, то Ватсьяяна в комментарии к IV.1.21 строит целую теологическую концепцию. Божество есть особый Атман, наделенный следующими достоинствами: отсутствием порока, заблуждения и невнимательности; наличием добродетели, знания и сосредоточенности; наличием 8 сверхспобностей (начиная со способности становиться бесконечно малым); наличием добродетельных намерений; осуществлением контроля над кармой каждого существа и над стихиями мира; удовлетворенностью результатами своей деятельности в мире; родительским отношением ко всем живым существам. Хотя многие из этих черт Ишвары заимствованы автором «Ньяя-бхашьи» также из другой даршаны — на сей раз из йоги, для «теизма» его времени это вдохновенное описание характеристик Божества было значительным новаторством. Из трактовки «Йога-сутр» Ватсьяяна заимствует преимущественное определение Ишвары лишь как особого Атмана («первого среди равных»), не затронутого аффектами и прочими «артефактами» действия закона кар-

---

[41] См.: Рубен, 1971, с. 200.

[42] Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 204.

[43] См.: Хальбфас, 1994; Шохин, 1997.

мы, а также как Учителя тех, кто стремится к совершенству (I.24–25). Однако в йоге Ишвара — преимущественно лишь объект особой медитации, но никак не активное начало этого мира, участвующее, хотя и с весьма ограниченными правами, в его судьбах, определенным образом «направляющее» материальные элементы и кармические последствия действий живых существ в начале каждого нового цикла миросозидания, наделенное чертами персонификации и даже состраданием к живым существам[44].

Пример того, как комментатор творчески развивает положения составителя сутр, обнаруживается и в мимансе: Шабарасвамин (V в.), автор «Мимансасутра-бхашьи», опиравшийся на целый ряд предшественников (Упаварша, Бхавадаса и др.), среди которых он более всего обязан анонимному Вриттикаре (букв. «Создатель комментария»), эксплицирует мимансаковскую теорию познания. Шабарасвамин разделил материал сутр на 890 «параграфов» (*адхикараны*), в которых каждая проблема рассматривается по классической для индийского комментария схеме: сначала выдвигается тезис, затем — контраргументы действительного или виртуального оппонента, следом идет их опровержение. Именно в произведении Шабарасвамина миманса становится собственно философской школой со специально (а не контекстно, как то имело место в сутрах) разработанной эпистемологией (эта разработка проходила в полемике с буддистами) и логически обоснованными позициями по мировоззренческим вопросам. Дхарма — это уже не только источник предписаний, но то, что приносит человеку благо как пользу, и Шабарасвамин пытается доказать, что даже некоторые «деструктивные» ведийские обряды этому не противоречат. Он отстаивает достоверность восприятия как средства познания внешних вещей, отвергая махаянскую идею иллюзорности объектов восприятия. Автор «Мимансасутра-бхашьи» дает определение как основным ис-

---

[44] В этом и выражается ограниченность индийского «теизма», который даже в своих самых высоких образцах (один из них мы, безусловно, имеем у Ватсьяяны) не приближается к христианскому креационизму, означающему абсолютную полноту автономии Бога в этом мире и грандиозное онтологическое различие между нетварной природой и всем тварным миром, который был создан Творцом из ничего, а не из онтологически независимой мировой материи, обеспечивающей безначальные и бесконечные циклы мирозданий. Поэтому трансцендентность Ишвары весьма условна, поскольку он является лишь особым экземпляром класса Атмана, т.е. духовных начал, будучи здесь только высшим из них, а не создателем самого духа, и лишь «диспетчером» последствий закона кармы, который действует безначально, непреложно и независимо от него. Наиболее системно «теистические» доктрины ньяи (которые следует писать в кавычках, поскольку, как было отмечено, здесь отсутствует креационизм) следует видеть в восьми доказательствах существования Ишвары в «Ньяякусуманджали» Удаяны (XI в.). Эти аргументы будут обращены против санкхьяиков, но в модифицированном виде и против мимансаков.

точникам знания (восприятие, слово, умозаключение), так и другим, которые признаются мимансаками в качестве независимых (сравнение, допущение, невосприятие). Специальное внимание уделяется субъекту познания: отстаиваются его существование, «субстанциальность», множественность и активность. Непогрешимость Вед — следствие их несозданности: если у них нет автора, то некому и ошибаться. Боги, которым адресованы ведийские гимны и обрядовые формулы, реально не существуют, но онтологической реальностью обладают их имена. Зато реально существует «плодоносность» обрядового действия (*апурва*), которая аккумулируется постепенно, равно как и небо (*сварга*) — место его реализации[45].

Среди других школьных жанров выделяются специальные **полемические тексты**, направленные против одного или нескольких основных оппонентов. Мы знаем, что в рассмотренный период к ним относилась специальная «полемическая антология» тхеравадинов «Катхаваттху», а также джайнская «Диттхивайя» и, возможно, ряд памятников названных и других школ (например, санкхьи). Из текстов этого типа в классический период выросло несколько жанров.

В одном из первых по времени создания полемических текстов этого периода, «Вайдалья-пракаране» Нагарджуны, подвергается критике учение ньяи, прежде всего ее система 16 падартх. Отчасти это было связано с тем, что сам Нагарджуна был автором пособия по теории аргументации, называемого «Тарка-шастра». Это произведение важно для выяснения хронологии и других текстов брахманистских систем, с которыми автор полемизирует. Мадхьямик открывает свой небольшой трактат полным списком падартх ньяи, а затем уделяет специальное внимание критике основных его составляющих (преимущественно посредством применения к ним полемических дилемм) — *источников знания* и *предметов знания* (сутры 1–19), *членов силлогизма* (32–48), *диспута* (51–56), *псевдоаргументов* (57–66), *псевдоответов* (68–69) и *причин поражения в споре* (70–72).

В другом полемическом тексте Нагарджуны, семидесятистишии «Виграхавьявартани», сопровождаемом автокомментарием, развивается центральная доктрина мадхьямики — учение о «пустотности». «Пустотность» отождествляется с законом зависимого происхождения состояний существования псевдоиндивида (*пратитья-самутпада*) и отсутствием у вещей собственной природы (*свабхава*). Всесторонней критике подвергаются сами исходные принципы общеиндийской гносеологии, разрабатывавшиеся преимущественно найяиками, преж-

[45] С переводом комментария Шабарасвамина к первым пяти сутрам мимансы можно ознакомиться по изданию [Шабарасвамин, 2001].

де всего учение об источниках знания. Нагарджуна пытается опровергнуть основной контраргумент противников «негативной диалектики», согласно которому она должна отрицать, дабы быть последовательной, и самое себя[46].

Полемике со школами традиционного буддизма посвящен и стихотворный трактат Нагарджуны «Шуньятасаптати» («Семидесятистишие о пустотности»), также обеспеченный автокомментарием философа. Здесь последовательно подвергаются критике «хинаянские» учения о «собственной природе» дхарм, о цепочке взаимозависимого происхождения состояний псевдоиндивида, а также терминология абхидхармических текстов[47].

С жанровой точки зрения этим сочинениям соответствуют специальные полемические тексты санкхьяиков, направленные против материалистов, «теистов» (те, кто признавал Ишвару), атомистов-вайшешиков и других конкретных оппонентов, о которых свидетельствует самый обстоятельный и исторически информативный комментарий к «Санкхья-карике»[48]. При этом показательно, что буддийским полемическим семидесятистишиям соответствовали полемические семидесятистишия санкхьяиков: таковым было «Суварнасаптати» («Золотое семидесятистишие») Виндхьявасина, с которым, по буддийским преданиям, он одержал победу над престарелым учителем Васубандху-сарвастивадина — Буддамитрой (в ответ Васубандху якобы написал антисанкхьяиковскую «Парамартхасаптати» — «Семидесятистишие о высшем смысле»)[49].

Первые по времени создания «монографические» **трактаты**, типологически сопоставимые с софистическими сочинениями на выбранные темы и с аристотелевскими прагматиями (см. **§ 2**), также появляются в школе Нагарджуны. К ним относится «Юктишаштика» («Шестидесятистишие об аргументации») — трактат по полемической диалектике, а также «Пратитьясамутападахридая-карика» («Карики о сути [учения] о зависимом происхождении»). В последнем предлагается мадхьямиковская трактовка основополагающего буддийского учения о «внутренней причинности», восходящая к каноническим текстам традиционного буддизма (см. **§ 18**).

К «научно-монографическим» текстам, безусловно, относится тот, который известен под названием «Упаяхридая» («Сердцевина средств аргументации»). До недавнего времени преобладала точка зрения та-

---

[46] Перевод текста с автокомментарием Нагарджуны содержится в книге [Нагарджуна, 2000, с. 302–338].

[47] Перевод текста с автокомментарием Нагарджуны содержится [Там же, с. 342–384].

[48] См.: Юктидипика, 1998, с. 2.

[49] Подробнее см.: Лунный свет санкхьи, 1995, с. 41–42.

ких авторитетов буддологии, как Х. Уи и Дж. Туччи, которые считали этот текст «хинаянистским», т.е. принадлежавшим одной из традиционных буддийских школ, однако японский исследователь Юити Кадзияма недавно привел убедительные доводы в пользу возможности датировки его концом II в. и принадлежности последователям Нагарджуны[50]. Трактат состоит из четырех разделов: в первом излагаются 8 основных предметов, во втором — 17 «причин поражения в споре» (на примере критики силлогизма: «Звук вечен, поскольку он бесцветен, подобно пространству... и т.д.»), третий посвящен критике учения об Атмане и отрицания нирваны, в последнем же демонстрируются 20 диалектических приемов (prasaṅga), рекомендованных для критики учения о существовании Атмана[51]. Г. Оберхаммер, вслед за Туччи, относил его к числу ранних пособий по дискуссии (дисциплина, обозначенная им как «vāda-tradition») — практически современных тому, который реконструируется из 44 диалектических топиков «Чарака-самхиты»[52]. Но Туччи сделал несравненно больше: он сопоставил диалектические топики «Упаяхридаи» с 16 падартхами найяиков, в результате чего выяснилось, что в буддийском тексте из них перечислены *члены силлогизма*, *пример*, *доктрина*, *источники знания*, *псевдоаргументы*, *словесные ухищрения*, *причины поражения*. Наконец, то, что Нагарджуной считалось допустимым в критике брахманистских учений в виде 20 прасанг, по большей части воспроизводится в V разделе «Ньяя-сутр» в виде *псевдоответов* — последний момент был детально раскрыт Юити Кадзиямой[53]. Более того, нумерологически, а отчасти и содержательно совпадают и видовые деления названных диалектических топиков: мадхьямик признает 3 разновидности умозаключения (от прежнего опыта к нынешнему, от части к целому и по аналогии), 5 членов силлогизма, 4 разновидности *доктрин* («только общие», «только частные», «вначале общие, затем частные» и «вначале частные, затем общие»), 5 разновидностей *псевдоаргументов* (с той только разницей, что в последнюю из них включаются и *словесные ухищрения*) и, наконец, 3 разновидности *словесных ухищрений*. Расхождение связано преимущественно с тем, что буддийский перечень включает *достоинства речи* (vākyaprasaṃsī) и *недостатки речи* (vākyadoṣa), отсутствующие в найяиковском списке[54]. Кадзияме удалось установить, что единственный случай полемики в I разделе «Ньяя-сутр» — когда в сутрах I.2.15–17 отвергается мнение тех,

---

[50] См.: Кадзияма, 1991, с. 113.

[51] См.: Додигнаговские тексты, 1929, с. 63, 70.

[52] См.: Оберхаммер, 1963, с. 63, 70.

[53] См.: Додигнаговские тексты, 1929, с. XVI; Кадзияма, 1991, с. 110–111.

[54] См.: Додигнаговские тексты, 1929, с. XVI–XX.

согласно которым *словесных ухищрений* на деле не 3, но 2 разновидности. Выясняется, что именно автор «Упаяхридаи» счел возможным редуцировать 3-ю разновидность — «ухищрения в связи с метафорой» (недобросовестный полемист вменяет оппоненту некорректное употребление прямого смысла, когда тот подразумевает фигуральный), слив ее с первой (когда ухищрение строится на обыгрывании омонимов)[55].

Видное место в буддийской письменности занимают монографические трактаты Васубандху, получившие специальное обозначение — «пракарана». К сарвастивадинскому периоду творчества Васубандху относятся, вероятно, «Панчаскандхапракарана» («Трактат о пяти [дхармических] группах») — текст, посвященный анализу скандх материальности, ощущений, представлений, интенций и сознания, и «Вадавидхи» («Правила полемики») — исследование по теории и практике аргументации, несомненно вдохновленное успехами его современника Ватсьяяны. К основным виджнянавадинским трактатам Васубандху относится «Кармасиддхипракарана» («Трактат о демонстрации действия»), где предпринимается попытка совместить буддийское учение о мгновенности сущего с допущением воздаяния за действия не только в близком, но и в отдаленном будущем, основополагающим для учения о карме, и здесь Васубандху обращается к концепции «аккумулированного сознания» (*алаявиджняна*). Три малых стихотворных трактата образуют своеобразную «философскую трилогию» Васубандху. В двух из них — «Двимшика» и «Виджняптиматратасиддхи» («Установление того, что [существует] только познание») — разрабатывается основной тезис буддийского идеализма — о «мыслительной» природе вещей и отрицании «объективности» внешнего мира. Мир подобен сновидению, в котором являются феномены сознания, не имеющие независимой «опоры»; само происхождение «иллюзорной» дихотомии субъекта и объекта объясняется закономерностями в трансформациях сознания. В «Трисвабхаванирдеше» («Экспозиция трех природ») осуществляется филигранное дифференцирование трех уровней реальности (тождественной сознанию). Первый уровень реальности — «воображаемый» — соответствует тому, ка́к нечто является, второй — «зависимый» — тому, что́ является, третий — «совершенный» — «вечному несуществованию того являющегося и формы [его] проявления» (ст. 2–3). Все три носят признаки и сущего и не-сущего таким образом, что первый уровень онтологически неопределим, второй существует не так, как является, третий является несущим по отношению к любой дуальности.

К классу «научных монографий» следует отнести и произведение второй по значимости фигуры в истории джайнской философии, ди-

[55] Кадзияма, 1991, с. 109–110.

гамбара Кундакунды (не ранее III в.). В его трактате «Панчастикаясара» («Суть учения о пяти субстанциях») последовательно анализируются особенности протяженности душ, дхармы (условие движения), адхармы (условие покоя), пространства и вещества.

Собственно **учебные тексты** занимают на раннем этапе классического индийского «школостроительства» весьма скромное место по сравнению с тем, которое им принадлежало в античных философских школах (ср. **§ 2**). Тем не менее и они выделяются среди других жанров школьной литературы, хотя границы между ними и полемическими и «научно-монографическими» сочинениями следует считать условными. Речь идет о текстах, в которых в большей мере излагаются общие принципы религиозно-философских воззрений буддистов и джайнов, чем акцентируются отдельные темы и разногласия с другими направлениями.

К этой литературе следует отнести «Махаянавимшику» («Двадцатистишие о махаяне»), также приписываемую Нагарджуне (на деле текст содержит 28 стихов), где относительно популярно, с применением иллюстрационного материала, излагается учение о пустотности, проводится различение двух уровней истины, показывается иллюзорность представлений о сансаре, отсутствие всех иллюзий у «пробужденного»[56]. Учебником, но ориентированным уже не на «бакалавров», а на «магистров», следует считать и «Тримшику» («Тридцатистишие») Васубандху, где излагается основная доктрина идеализма виджнянавады — о трех уровнях сознания (аккумулированное, «умственное» и активное) и об отсутствии экстраментальных объектов (см. **Приложение**).

В джайнской литературе развернутым учебным текстом является популярное стихотворное сочинение Кундакунды «Правачанасара» («Суть учения»). В первой его части излагаются основоположения джайнской доктрины: учение о душе, о знании, заблуждении и освобождении от него; во второй представлены трехчастная категориальная система джайнизма (см. **§ 10**), систематизируются субстанции, раскрываются направленности сознания, учение о теле и карме; в третьей объясняются стадии и задачи джайнской аскезы (преимущественно для монахов), соотношение познания и воздержаний, достижение конечного «освобождения» и состояния «совершенного» (*сиддха*)[57].

Если мы учтем, что некоторые комментарии к базовым текстам также составлялись в учебных целях и не преследовали цели творческого философского системостроительства на основании последних,

---

[56] Перевод текста с автокомментарием Нагарджуны см. [Нагарджуна, 2000, с. 391–398].

[57] Перевод текста опубликован [Кундакунда, 2000].

то в таком случае объем учебных текстов значительно вырастет. К такого рода текстам можно причислить, например, первые комментарии к «Санкхья-карике» Ишваракришны[58]. Однако поистине большое будущее ожидало собственно учебную литературу в эпоху зрелого средневековья, когда система жанров философской литературы была выстроена окончательно.

Только в средние века получает распространение и жанр **компендиев**, соответствующий античным доксографиям. Речь идет о текстах учебно-полемической функции, авторы которых для удобства своей школы брали на себя труд суммарного изложения основоположений других школ с целью и изучения, и критики одновременно. Прообразы этого жанра содержались уже в списках философских школ рассмотренного в этой монографии периода, которые составлялись представителями разных направлений и, возможно, сопровождались какими-то «схолиями» (см. **§ 8**). Первым зафиксированным памятником данного жанра была уже известная нам «Шаддаршанасамуччая» Харибхадры (VIII в.), в которой джайнское учение излагается наряду с учениями материализма, буддизма, вайшешики, ньяи, санкхьи и мимансы. Одним из первых была и «Сарвадаршанасиддхантасангграха» Псевдо-Шанкары (см. **Приложение**), вряд ли составленная ранее X в. В отличие от джайнских компендиев адвайтистские излагали учения других систем-даршан по восходящей, начиная с совершенно заблуждающихся (разумеется, с ведантийской точки зрения), продолжая «более истинными»[59] и завершая самой адвайта-ведантой.

Представленный обзор жанров школьной философской литературы классического периода был заведомо обречен на неполноту. Но в наши задачи и не входило создание полной картины, мы стремились только продемонстрировать первые образцы тех жанров, которые генетически восходят к формационному периоду истории индийских философских школ — периоду, который для подавляющего большинства историков индийской философии до сих пор остается «темным».

---

[58] Специально о них см. [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 84–87].

[59] Представление о том, что истине помимо ложности можно противопоставить истину неполную, конвенциональную, является важнейшей особенностью индийского философского менталитета.

Приложение
DIGRESSIO (Отступление)

Индийские учебники философии

В этой части издания на конкретных примерах демонстрируются жанры школьной философской литературы в Индии. Последовательность предлагаемых переводов в целом соответствует логике выделенных нами стадий развития философской традиции. Первым дается перевод «параграфа» по теории аргументации из «симфонического» и исторически многослойного текста «Чарака-самхита» («Свод Чараки», период составления с I–II по VIII в.), базового для индийской медицинской науки (аюрведа). Предлагаемый материал содержится в 8-й, методологически наиболее важной главе III книги, где рассматриваются критерии правильно построенных медицинских пособий и наиболее подходящих наставников, а также три способа получения знания: изучение (*адхьяяна*), наставление (*адхьяпана*) и участие в дискуссиях (*самбхаша*). Сам способ изложения практики и теории диспута, которые специально разрабатывались философами всех индийских «макроконфессий», а также некоторые архаичные реалии (например, упоминание семичленного силлогизма) позволяют отнести материал данного «параграфа» к раннекушанской стадии развития индийской философии. Напомним, что научные результаты, полученные в этот период, быстро осваивались и в других «сегментах» индийской культуры, в том числе и в медицинской науке. «Параграф» демонстрирует основную схему, применявшуюся в доклассических текстах: сначала вводится список исследуемых объектов, затем следует истолкование его «инвентарных единиц»[1].

Далее в Приложении представлены весьма репрезентативные школьные тексты, относящиеся к периоду средних веков, — т.е. формально они выходят за рамки нашего исследования. Однако жанровые истоки этих текстов несомненно относятся к формационному периоду — когда многие жанры философской литературы, пользуясь выражением

[1] Перевод сделан по изданию [Чарака-самхита, 1937, с. 285–291].

самих индийских философов, пребывали в «непроявленном» состоянии. Последовательность, в которой образцы текстов представлены в настоящем издании, приблизительно соответствует последовательности появления их прототипов в период ранних школ.

«Таттвасамаса» («Выжимки учения о началах мира»), по сути, является списком основных понятий санкхьи. Этот текст «встроен» в обстоятельный комментарий, самый авторитетный из составленных к нему, — «Шриттаттвасамасасутра-вритти» («Комментарий к сутрам о началах мира»), но более известный как «Крамадипика» («Светильник постепенности [разъяснения]»), который представляет собой типичный школьный диалог между вопрошающим учеником и отвечающим учителем. Оба текста относятся уже к поздней, «ренессансной» санкхье, содержащей отклонения от ее классической версии (канонизированной в «Санкхья-карике» и основных комментариях к ней), и датируются не ранее XIV–XV вв. Они, однако, воспроизводят конструкцию текстов древней санкхьи, построенных по нумерологическому принципу, непосредственно близкому организации текстов буддийской Абхидхармы, и вполне могут составить представление о ранних текстах санкхьи — в виде индексов учения, сопровождавшихся учительскими «схолиями»[2].

Методы обучения в школах формационного периода отражаются и в классическом учебном тексте «Саптападартхи» («О семи категориях»), написанном вайшешиком Шивадитьей и датируемом в настоящее время XII в. Текст построен как простое объяснение семи категорий онтологии вайшешики (седьмая — небытие — как раз к тому времени получила надежный статус) и их разновидностей, а также основных общефилософских понятий. Вначале перечисляются и кратко характеризуются разновидности категорий, а затем им даются определения. Шивадитья самозабвенно ведет «игру в определения», известную в индийском дискурсе еще со времени поздневедийских экзегетов, и по ходу дела решает важные философские вопросы[3].

Краткий трактат Васубандху «Тримшика» («Тридцатистишие») также относится к учебному жанру, но он рассчитан не на начальный, а на более «продвинутый» курс. Строение его классическое: за перечислением объектов исследования (уровней сознания) следуют их определения и классификация их проявлений. В тексте преподается основная доктрина виджнянавады — учение об отсутствии экстраментальных объектов, т.е. всего, что, согласно профаническому (с точки

---

[2] Перевод сделан по изданию [Антология санкхьи, 1969, с. 74–89]. На русском языке текст публиковался ранее, в нашем переводе [Сутры санкхьи, 1997, с. 131–149], в настоящем издании в перевод внесена правка.

[3] Перевод сделан по изданию [Шивадитья, 1909].

зрения виджнянавадинов) взгляду на мир, принимается за объективную действительность. Завершается текст рекомендациями как достичь истины и, соответственно, «освобождения» по методу йогачары[4].

Завершается издание переводом первого адвайтистского компендия «Сарвадаршанасиддхантасангграха», или, кратко, «Сарвасиддхантасангграха» («Конспект доктрин всех систем»). В нем простым и доходчивым языком изложены основные позиции всех значимых для автора философских школ его времени; завершает автор обобщением положений его собственной школы. Более чем вероятно, что прообразы этого жанра — учебного по преимуществу — начали осваиваться и в период формирования индийских школ у джайнов и буддистов. Текст построен по полемическому принципу: школы, учения которых изложены позднее, опровергают учения школ, которые изложены раньше, — в соответствии с адвайтистской концепцией постепенного «роста» различных школ до абсолютной истины (разумеется, истина воплощена в самой адвайта-веданте), что отчасти напоминает гегелевский принцип «философии истории философии». Хотя текст упорно приписывается Шанкаре, он не обнаруживает глубин мысли основателя адвайты, зато неоднократно выдает принадлежность его автора вишнуизму, и, поскольку автор ссылается на «Бхагавата-пурану», не может быть датирован ранее X в.[5]. Завершающая глава, посвященная адвайта-веданте, более всего напоминает псевдошанкаровский учебник «Апарокша-анубхути» («Незаочное постижение»).

---

[4] Перевод сделан по изданию [Васубандху, 1982, с. 128–160].

[5] Перевод сделан по изданию [Псевдо-Шанкара, 1909].

«Чарака-самхита» («Свод Чараки»)

III.8.15–65

15. Теперь разъясним [то, что следует знать] о дискуссии[1]. Пусть врач дискутирует с врачом. Ведь дискуссия знатоков приносит радость применения знаний, совершенствует мастерство, развивает силу красноречия, распространяет свет славы, устраняет сомнения относительно услышанного прежде — благодаря тому, что повторно слышат о том, что было неясно, — укрепляет уверенность относительно того, что не вызывало сомнений [и раньше], позволяет услышать то, что не было еще услышано. Те тайные толкования [отдельных] положений [науки], в которые умилостивленный учитель постепенно посвящал усердного ученика, с энтузиазмом раскрываются, когда желают одержать победу в диспуте. Потому искусные и одобряют дискуссии знатоков.

16. И эти дискуссии знатоков бывают двух видов: дружественные и состязательные.

17. При этом дискуссию дружественную рекомендуется вести с тем, кто наделен способностью к познанию и различительному знанию, к аргументации и контраргументации, не склонен к гневу, имеет безупречное знание, независтлив, умеет соглашаться [с оппонентом] и убеждать [его], терпелив в трудных ситуациях и способен говорить уважительно. Дискутируя с таким [оппонентом], следует говорить доверительно, доверительно задавать вопросы и, когда он доверительно спрашивает, давать адекватный ответ; [не следует] волноваться из страха перед поражением, ликовать, одержав победу, хвастаться [этой победой] перед другими, в ослеплении настаивать на однозначном [решении вопроса], обсуждать предмет, который [оппонентом] не изучен, [но следует] убеждать [его] корректными средствами и быть при этом внимательным [к тому, что он говорит]. Таковы рекомендации по дружественной дискуссии.

18. В состязательную же дискуссию следует вступать, убедившись [предварительно] в собственном превосходстве.

---

[1] В предыдущем разделе той же главы излагались обязанности обучающегося медицинской науке.

Но, прежде чем вступить в эту дискуссию, следует хорошо изучить способ действия [противника], достоинства и недостатки [собственные и противника] и особенности аудитории. Разумный должен определить время, когда начать, и время, когда завершить дискуссию, и искусные одобряют такое изыскание. Изучающему [все это] следует хорошо взвесить также сильные и слабые стороны — и [собственные] и противника, — которые ведут к успеху или к неудаче. К успеху ведут [такие качества], как образованность, [способность] к распознаванию, способность сохранять [то, что изучено], разумность и красноречие, к неудаче же — такие, как гневливость, неискусность, застенчивость, неспособность сохранять [то, что изучено], невнимательность. И следует определить, какие из этих свойств преобладают у противника и какие у себя.

19. Противник по своим основным качествам может быть одним из трех: высшим, низшим или равным, отвлекаясь от прочих [его качеств][2].

20. Аудитория может быть двух видов: компетентная и некомпетентная — и трех видов по другой классификации: дружественная, нейтральная или враждебная. При этом в аудитории враждебной, будь она наделена знанием, различительным знанием, [способностью] к аргументации и контраргументации или некомпетентна, не рекомендуется [вообще] ни с кем ни о чем дискутировать. В некомпетентной же, но дружественной или нейтральной, где не возжжен светильник знания, различительного знания, аргументации и контраргументации, рекомендуется вступить в дискуссию с тем, кто не прославлен и презираем сильными.

Когда [противник начинает] говорить, следует употреблять фразы, изобилующие «закрученными» и длинными пассажами. Того, кто чрезмерно волнуется, надлежит постепенно высмеивать и продолжать [свою] речь, обращаясь к аудитории и не давая вставить ему и слова. Косноязычному следует сказать: «Так говорить нельзя!» или «Твое утверждение потеряно!» Если же он [все-таки] продолжает [свое], ему следует сказать: «Поучись-ка еще с годик. Видимо, ты недостаточно чтил своих учителей» или «С тебя достаточно!» Ведь того, кто побит однажды, считают уже побитым [навсегда], потому его вызов можно больше не принимать. Некоторые [авторитеты, правда], полагают, что та же [стратегия] годится и для спора с сильным, но искусные не советуют так состязаться с тем, кто [тебя] превосходит.

---

[2] Типичный и несложный тип классификации в индийских шастрических текстах. Ср., к примеру, виды врагов (слабейший, равный или сильнейший) по «Артхашастре» или три уровня возлюбленных по «Камасутре».

21. Дискутирующий с низшим или с равным должен дискутировать в дружественной аудитории. Или если он в нейтральной аудитории, среди тех, кто способен слушать, а также [наделен способностью к] познанию, различительному знанию, рассуждениям, аргументации и контраргументации, то он должен внимательно рассмотреть сильные и слабые стороны противника. Если по рассмотрении он убедится в превосходстве [противника], пусть не вступает в диспут безрассудно. Если же сочтет [противника] низшим, то может нанести ему поражение.

При этом имеются средства быстрого поражения низшего противника. Если он малообразованный, его следует побеждать обильным цитированием пассажей, а если слаб в различении — «ослабленными» фразами[3]. Если ему трудно «удержать» сказанное — фразами, изобилующими «закрученными» и длинными периодами, если он лишен воображения — теми же словами, но с измененным смыслом, а если лишен силы красноречия — полуобрубленными фразами. Неискусного [следует ставить] в неудобные ситуации, гневливого — в трудные, робкого — устрашать, рассеянного — подчинять [дисциплине дискуссии]. Такими средствами побеждается низший противник[4].

22–24. Об этом сказано:

Соперникам надлежит говорить аккуратно
И не переиначивать [слова оппонента].

В такой дискуссии иные очень сильно возбуждаются.
Гневливый же сделает все негодное и скажет все несуразное,

Потому искусные не одобряют ссору
В обществе достойных.

Так следует участвовать в дискуссии.

25. Предварительно же следует поступить таким образом. Надо вынудить аудиторию выбрать предмет дискуссии, благоприятный для себя либо чрезвычайно неудобный для противника, или ее следует настроить против его позиции. Когда же с аудиторией «улажено», [противнику нужно заявить]: «Мне больше сказать нечего. Аудитория по своему желанию, усмотрению и намерению определит дискуссию и ее границы» — и затем замолчать.

---

[3] Подразумеваются, скорее всего, укороченные фразы, эллиптические конструкции, которые могут вызвать задержку в реакции неопытного оппонента.

[4] Предлагаемые макиавеллистические средства поражения противника, которые предписываются научно организованной дисциплиной, демонстрируют, что индийский менталитет вполне допускает ложь в качестве полноправной альтернативы истины, что вполне искренне оправдывается прагматическими задачами. Можно понять, почему борьба с софистикой и эристикой в Индии не заключала в себе того пафоса защиты истины, который имел место в Греции: нахождение истины считалось высшей целью профессиональной интеллектуальной деятельности, но все же отнюдь не единственной.

26. Границы же дискуссии — это то, что следует обсуждать, то, что [обсуждать] не следует, а также причины поражения в диспуте[5].

27. И вот каковы понятия, которые должны быть усвоены ради познания метода дискуссий среди врачей. Это диспут, субстанция, качество, движение, универсалия, партикулярия, присущность, тезис, обоснование, контробоснование, аргумент, пример, применение, заключение, опровержение, доктрина, высказывание, восприятие, умозаключение, традиция, сравнение, сомнение, намерение, неопределенные суждения, изыскание, определенность, допущение, источник, неопределенное высказывание, определенное высказывание, экзаменация, контрэкзаменация, пороки речи, достоинства речи, словесные ухищрения, ложные аргументы, нарушение временнóго порядка, опровержение, коррекция, отказ от тезиса.

28. При этом диспут — это состязательная дискуссия с оппонентом, основанная на [знании] текстов. И она двух видов: спор софистический и эристический[6]. Из них софистический спор — это дискуссия пропонента и оппонента, основывающаяся на [принятии определенных] точек зрения, а эристический — противоположное этому. Так, например, один полагает, что повторное рождение существует, а другой — что не существует, и каждый из них отстаивает свою точку зрения своими аргументами, а чужую опровергает. Это софистический спор. Эристический [же, как сказано], противоположность этому, то есть лишь опровержение чужой точки зрения [без отстаивания собственной].

29. Субстанция, качество, движение, универсалия, партикулярия и присущность обсуждались вместе со своими определениями выше[7].

30. Далее, тезис. Это то высказывание, которое предполагается обосновать, например «Пуруша вечен».

31. Далее, обоснование. Это обоснование того тезиса посредством аргумента, примера, применения и заключения. Вначале [идет] тезис, затем — обоснование, ибо чтó, [собственно], обосновывать без тези-

---

[5] Здесь завершается описание процедурного аспекта дискуссии. Без сомнения, ко времени составления данного раздела «Чарака-самхиты» дискуссия уже давно приобрела оформленный и даже институционализированный характер (об этом свидетельствуют хотя бы «канонизированные» формулы обращения к аудитории).

[6] По предложенной классификации диспута он делится на два вида, первый из которых именуется jalpa. Этот термин в «Ньяя-сутрах» обозначает только софистическую дискуссию, но в данном тексте jalpa может означать и диспут принципиальный, с использованием софистических средств. Основная особенность диспута jalpa в том, что он составляет противоположность эристическому спору (vitaṇḍa), предполагающему лишь опровержение аргументации противника ради одной только победы.

[7] В тексте: ślokasthāne. Подразумевается, однако, раздел «Чарака-самхиты» «Сутрастхана», в первой главе которого все перечисленные категории вайшешики действительно уже обсуждались.

са?! Например: «Пуруша вечен» — это тезис, аргумент — «Ввиду [его] непроизведенности», пример — «Подобно пространству», применение — «Как непроизведенное пространство вечно, так и Пуруша [вечен]», заключение — «Потому [он] вечен».

32. Далее, *контробоснование. Это — обоснование положения, противоположного* [утверждаемому] в тезисе. Например: тезисом [в данном случае будет] «Пуруша невечен», аргументом — «Ввиду того, что он воспринимаем», примером — «Подобно горшку», применением — «Как воспринимаемый горшок невечен, так и этот [невечен]», заключением — «Потому [он] невечен».

33. Далее, аргумент. Это — причина познания[8], в [качестве аргумента] может выступать восприятием, умозаключением, традицией или сравнением. То, что познается этими средствами, истинно.

34. Далее, пример. Это — то, в чем представления профана и сведущего совпадают[9], то, чем описывается все, что можно описать. Например: огонь горяч, вода текуча, земля тверда, солнце рассеивает тьму. [Примером будет, скажем]: «Как солнце рассеивает тьму, так и знание санкхьи».

35. Применение же и заключение [были изложены] при объяснении обоснования и контробоснования.

36. Теперь опровержение. Когда в аргументе выражается сходство, то в возражении — несходство, и наоборот. Например, когда [утверждается]: «Следствия сходны с причинами, а именно простудные болезни сходны со своими причинами, [а таковые] — мороз и холодный ветер», на это оппонент возражает: «Следствия не сходны с причинами, а именно ожоги, жар и лихорадка отличны от своих причин, [а это] — мороз и холодный ветер». Таково опровержение вместе с контропровержением.

37. Далее, доктрина. Это — то определение [предмета], которое дают исследователи после многообразных исследований и обоснований посредством аргументации. Доктрины [могут быть] четырех видов: разделяемые всеми учениями, [разделяемые] некоторыми, контекстуальными и постулируемыми. Из них доктрины, разделяемые всеми учениями, — те, которые принимаются в каждом учении [без исключения], например: есть причины [болезней], есть [сами] болезни и есть средства лечения исцеляемых [болезней]. Доктрины, разделяе-

---

[8] Составитель «Чарака-самхиты», точнее, та традиция ньяи, на которую он опирается (а речь идет о ней хотя бы потому, что перечисляются четыре принимаемых ньяей источника знания), предлагает обратить внимание на этимологию термина hetu (букв. «причина»), выявляя причииностный характер аргумента как «производителя» знания.

[9] Смысл в том, что пример должен быть доступен и необразованному, для того чтобы убедить его в правоте отстаиваемой аргументации.

мые некоторыми, — те, которые принимаются в том или ином учении, например: в одной [школе] жизненных соков признается восемь, в другой — шесть; в одной пять индрий, в другой — шесть; в одной болезни считаются обусловливаемыми только ветром и прочими гуморами, в другой — также и [действиями] духов. Контекстуальные доктрины — это когда с признанием одних положений признаются и другие, например [когда утверждается]: «Освобожденный не совершает действий, ведущих к закабалению, за отсутствием привязанностей». Подразумевается, что утверждаются также плоды действий, освобождение, Пуруша и будущее существование. Постулируемые доктрины — это когда врачи относительно какого-то предмета, неустановленного, неисследованного, неэксплицированного, во время диспута делают допущения, что главным в данном случае является субстанция, или качество, или энергия и так далее. Таковы четыре разновидности доктрин.

38. Далее, высказывания. Это — сочетание звукотипов[10]. Они — четырех видов: свидетельствующие о наблюдаемом, [свидетельствующие о] ненаблюдаемом, истинные и ложные. Из них свидетельствующие о наблюдаемом — это такие, как «Соки усиливаются тремя факторами, успокаиваются шестью средствами; звуки и подобное могут восприниматься лишь в присутствии уха и подобного». Свидетельствующие же о ненаблюдаемом — такие, как «Есть будущее существование», «Есть освобождение». Истинные — соответствующие действительности, такие, как «Есть наставления науки медицины», «Есть средства лечения исцеляемых болезней», «Есть плоды действий». Ложные — противоположные истинным.

39. Далее, восприятие. Это когда что-то познается либо самим Атманом [непосредственно], либо посредством индрий. Например, самим Атманом познаются удовольствие, страдание, желание, неприязнь, а звук и подобное воспринимаются посредством индрий.

40. Далее, умозаключение. Это — дискурс, опирающийся на логику. Например, о наличии [в организме] огня заключаем по способности к перевариванию пищи, о силе — по наличию действий, о слухе и других индриях — по восприятию звуков и подобного.

41. Далее, традиция. Это — авторитетное наставление, начиная с ведийского.

42. Далее, сравнение. Это — изъяснение, основывающееся на сходстве одного с другим, например [на сходстве] болезни дандака с посохом, [болезни] дханухстамбха с луком, а врача с лучником[11].

---

[10] В тексте: varṇa. Следуем трактовке Б.А. Захарьина. См. [Патанджали, 2003, с. 44 и др.].

[11] *Дандака* — болезнь, при которой парализуются мышцы тела; *дханухстамбха* — столбняк.

43. Далее, сомнение. Это — отсутствие решения в связи с объектами, вызывающими неопределенные суждения, например: «Известно, что некоторые люди наделены признаками долголетия, а [другие] не наделены; одни обращаются к врачам, другие — не обращаются; одни из них умирают быстро, а другие живут долго. И в связи с этим с обеих сторон возникает сомнение: есть ли безвременная смерть или нет?»

44. Далее, намерение. Это — то, ради чего предпринимаются действия, например: «Если есть безвременная смерть, то я буду принимать средства, содействующие долголетию, и избегать того, что противодействует ему. И как тогда безвременная смерть меня постигнет?»

45. Далее, неопределенные суждения. Это — то, что допускает отклонения, например: «Данное лекарство либо результативно при данной болезни, либо нет».

46. Далее, изыскание. Это — исследование, например: «Изыскание относительно лекарств будет предпринято в будущем».

47. Далее, определенность. Это — решительность в суждении, например: «Эта болезнь — от ветров, а средство против нее такое-то».

48. Далее, допущение. Это когда благодаря высказанному положению устанавливается другое положение, невысказанное. Например, когда утверждается, что такая-то болезнь не лечится питанием, делается допущение, что она лечится диетой, а когда утверждается, что пациента не следует кормить днем, то делается допущение, что это следует делать ночью.

49. Далее, источник. [Речь идет о том], от чего что происходит, что источником чего является. Например, шесть жидкостей — источники зародыша, — неблагоприятные для болезни и благоприятные для здоровья.

50. Неопределенное высказывание. Это такое высказывание, которому присущи пороки речи. Или это также такое высказывание, которое при утверждении [того или иного] положения с общей точки зрения не уточняет [их] конкретный смысл. Например, когда один говорит: «Эта болезнь исцеляется очистительной терапией», другой уточняет: «А какими именно средствами — рвотными или слабительными?»

51. Определенное высказывание — противоположное вышеприведенному, например: «Эта болезнь неисцелима».

52. Далее, экзаменация. Это когда знатоки [текстов] вместе с другими знатоками обсуждают [какой-либо] вопрос, касающийся текста или части текста, или часть вопроса с целью испытать их знание, [силу] понимания, умение выражать [одни положения] и опровергать [другие]. Например, когда один вопрошает: «Вечен ли Пуруша?» — а другой [задает встречный вопрос]: «По какой причине [ты так считаешь]?»

53. Далее, контрэкзаменация. Это когда испытанию подвергается само испытание, например [спрашивают]: «Но какова же причина [самого] „испытания“ этого [Пуруши]?»

54. Далее, пороки речи. Это когда в том или ином положении обнаруживаются недостаток, избыток, бессмысленность, несоответствие или противоречивость. Если их нет, то естественный смысл высказывания[12] не теряется. При этом недостаток — это когда что-то опускается из тезиса, аргумента, примера, применения и заключения. Либо недостаток — это когда [какое-либо положение], требующее многих аргументов, обосновывается одним. Избыток — это противоположность недостатка, [которая бывает двух видов]. Это когда при обсуждении медицинской науки [обсуждаются также] рассуждения Брихаспати, Ушанаса [и прочие] материи, не связанные с предметом либо же пусть и связанные, но воспроизводящие уже сказанное. Повтор бывает двух видов — смысловой и словесный. Смысловой повтор — это когда, например, [одна и та же мысль выражается цепочкой синонимов]: bheṣaja, auṣadha, sādhana[13], а словесный — bheṣaja, bheṣaja и т.д. Бессмысленность — это когда высказывание представляет собой лишь нагромождение слогов, например, одной группы[14] и не выражает смысла. Несоответствие — это когда значимые [сами по себе] слова не образуют смысла в сочетании, например [когда соединяются слова] «округленный», «крокодил», «родословная», «молния Индры», «луна». Противоречивость — это несоответствие [высказывания приведенным] примерам, [а также принятым] доктринам и традициям. Примеры и доктрины уже обсуждались. Традиции же трех видов — медицины, ритуала и учения об освобождении. При этом традиция медицинская — это четырехчастная медицина[15], традиция ритуалистическая — это каких животных можно приносить в жертву, традиция учения об освобождении — это непричинение вреда ни одному живому существу. Противоречиво же то, что противоположно собственной традиции. Таковы пороки речи.

55. Далее, достоинства речи. Это когда в каком-либо положении отсутствуют и недостаток, и избыток, наличествует смысл, нет противоречивости и смысл слов понятен. Иными словами, положение, которое не нуждается в дальнейшей экзаменации, считается достойным.

---

[12] В тексте: na prakṛto ‘rthaḥ praṇaśyet.

[13] Все три слова имеют одно и то же значение «лекарство».

[14] Подразумеваются, например, слоги ka, kha, ga, gha и ṅa, составляющие группу гуттуральных согласных.

[15] Медицинские трактаты мыслились как содержащие 8 основных предметов, и сама «Чарака-самхита» состоит из 8 разделов; можно предположить, что четыре части чисто умозрительно соответствовали учению о болезни, ее причинах, возможности исцеления и терапии (ср. четыре «благородные истины» Будды).

56. Далее, словесные ухищрения. Это — недостойные средства [дискуссии], имеющие лишь мнимое отношение к предмету, лишенные смысла и представляющие собой лишь словесные увертки. Они двух видов — ухищрения в связи со словом и в связи с родом. При этом ухищрения в связи со словом — это когда, например, кто-нибудь скажет: «Этот врач [только] недавно изучил тексты», а другой ответит: «Я изучил не девять текстов, но один». Первый уточнит: «Я не говорю, что ты изучил девять текстов, но что ты изучил текст только недавно», а второй ответит: «Я не девять раз изучал текст, но [только] несколько раз»[16]. Таковы ухищрения в связи со словом. А ухищрения в связи с родом — это когда, например, после того как [кто-то] скажет: «Лекарство предназначено для успокоения болезни», ему возразят: «Ты говоришь, что одно сущее предназначено для успокоения другого сущего. Болезнь — сущее и лекарство — сущее, и если одно сущее предназначено для успокоения другого, то, поскольку и кашель — сущее, и прекращение его — также сущее, и сущее будет общим в обоих случаях, то кашель у тебя также может облегчить прекращение [кашля]». Таковы ухищрения в связи с родом.

57. Далее, ложные аргументы. Это — равный предмету [обсуждения], равный сомнению и равный описанию. При этом ложный аргумент, называемый равным предмету [обсуждения], — это когда, например, [один говорит]: «Атман вечен как отличный от тела», а другой возражает: «Атман вечен, поскольку он отличен от тела; тело невечно, а потому Атман должен быть наделен противоположной характеристикой». Но это — ложный аргумент, ибо аргумент должен отличаться от тезиса[17]. Ложный аргумент, равный сомнению, — такой, который предназначен для устранения сомнения, [сам] будучи причиной сомнения. Например, один вопрошает: «Может ли изучивший лишь часть медицинской науки считаться врачом или нет?» — а другой разрешает его сомнение: «Поскольку он изучил часть медицинской науки, постольку он — врач». Так, ввиду того что здесь не выделяется аргумент, способный к разрешению сомнения, это — ложный аргумент, а ведь то, что есть причина сомнения, не может быть причиной его устранения. Ложный аргумент, равный описанию, — это аргумент, неотличный от описания. Например, кто-нибудь скажет: «Интеллект ввиду своей неосязаемости невечен, подобно зву-

---

[16] В диалоге обыгрываются омонимические возможности сложного слова navatantra, которое может означать и «тот, кто изучил девять текстов», и «тот, кто недавно изучил тексты».

[17] Ложность предложенного силлогизма в том, что аргумент («Атман вечен, поскольку он отличен от тела») не прибавляет ничего нового к тезису («Аман вечен как отличный от тела»).

ку». Здесь описываемыми являются и интеллект, и звук; ввиду того что нельзя провести разграничение между двумя описаниями, это будет равный описанию ложный аргумент[18].

58. Далее, нарушение временнóго порядка. Это когда то, что должно быть высказано вначале, высказывается впоследствии и вследствие нарушения временнóго порядка не может быть принято [как аргумент в дискуссии]. Так, когда кто-то вначале констатирует поражение оппонента, а потом только заявляет сам обсуждаемый тезис, то вследствие самого этого нарушения порядка объявление поражения одному из оппонентов будет неправильным.

59. Далее, опровержение. Это — оценка аргумента противника как несостоятельного, в соответствии с [уже] разъясненными выше ложными аргументами.

60. Далее, коррекция. Это исправление ложного высказывания, например: «Пока Атман пребывает в теле, всегда наблюдаются признаки жизни. Когда же он покидает тело, они не наблюдаются. Потому Атман, отличный от тела, вечен»[19].

61. Далее, отказ от тезиса. Это когда тот, кого опровергают, отказывается от ранее принятого тезиса. Например, ранее был принят тезис: «Пуруша вечен», а когда опровергают, то делается заявление: «Пуруша невечен».

62. Далее, признание претензии. Это когда происходит допущение желаемого и нежелаемого[20].

63. Далее, подмена аргумента. Это когда в ответ на высказывание [в соответствии] с первичным аргументом приводится вторичный контрдовод.

64. Далее, подмена предмета. Это когда при обсуждении одного говорят о другом, например когда начинают определять лихорадку [и тут же] переходят к определению прамехи[21].

65. Далее, причины поражения в споре или достижение победы оппонентом. Это бывает, если пропонент не понимает трижды произне-

---

[18] Подразумевается, по всей вероятности, что интеллект характеризуется онтологическим сходством со звуком, который, в свою очередь, характеризуется сходством с интеллектом.

[19] В данном случае приводимая аргументация корректирует ложный аргумент первого типа, приведенный в пункте 57. Теперь приводится такой аргумент в пользу вечности Атмана, который по крайней мере не сводится к тому, что было заявлено относительно его вечности уже в самом тезисе.

[20] Подразумевается такая форма ответа, ведущего к поражению в споре, когда пропонент признает упрек оппонента, но отвечает ему тем же, указывая, что в его аргументации тот же самый недостаток (по принципу «Сам — дурак!»).

[21] *Прамеха* — болезнь, связанная с нарушением мочеиспускания при наличии признаков диабета.

сенного высказывания оппонента, когда оно понято аудиторией. Или же когда допытываются о том, что и так понятно, и наоборот. К причинам поражения [относятся также] отказ от тезиса, признание претензии, высказывание с нарушением временнóго порядка, [употребление] ложных аргументов, наличие [пороков речи] — недостаточности, избыточности, несоответствия смыслу, бессмысленности, повтора, противоречивости, — подмена аргумента, а также подмена предмета [обсуждения].

«Таттвасамаса» («Выжимки учения о началах мира») и «Крамадипика» («Светильник постепенности [разъяснения]»)

Хвала великому мудрецу Капиле, который [уже] с рождения
В [период] начального миропроявления[1] постиг 25 начал.

Теперь мы разъясним сутры санкхьи, [представляющие собой] перечень мировых начал.

[Как-то] здесь, [на земле], один брахман, отягощенный тремя страданиями[2], пришел к учителю санкхьи, великому риши Капиле, искать прибежища. Указав свой род, имя, семью и цель — [получение] наставления[3], [он] спросил: «Господин! Что здесь высшее? Что истинное? Что мне сделать, дабы исполнить [свое] предназначение?»

Капила ответил:

— Скажу. [Существуют]: (1) *8 модифицируемых* [*начал*]; (2) *16 модификаций*; (3) *Пуруша*; (4) *триада гун*; (5) *развертывание мира*; (6) *свертывание мира*; (7) *то, что относится к внутреннему, внешнему и божественному*; (8) *5 функций интеллекта*; (9) *5 источников действия*; (10) *5 пран*; (11) *5 сущностей действия;* (12) *«пятичленное» незнание;* (13) *28 неспособностей*; (14) *9 видов удовлетворенности*; (15) *8 достижений*; (16) *10 основных предметов учения*; (17) *«благосклонное» миропроявление*; (18) *14 видов миропроявления живых*

---

[1] В тексте ādisṛṣṭau. Строго говоря, перед нами чистая метафора, поскольку индийская космогония, несовместимая с концепцией творения, не знает никакого «начала» мира — последний мыслится безначальным, ибо у него нет Автора. «Начальными» здесь могут быть только первые стадии одного из безначальных космических циклов, так же как и «конечными» — лишь их завершающие стадии, за которыми следует очередное мироразрушение, а за ним — очередной «новый бравый мир».

[2] Трем видам страдания специально посвящена последняя, 23-я сутра «Таттвасамасы» и толкование к ней.

[3] Стандартная традиционная формула, регламентирующая манеру обращения будущего ученика к будущему учителю.

существ; (19) *3 вида миропроявления материальных элементов*[4]; (20) *3 вида закабаления*; (21) *3 вида освобождения*; (22) *3 источника знания*; (23) *3 вида страданий*[5].

Так поэтапно [раскрывается] истина. Познав [все] это должным образом, [человек] осуществляет [свое] предназначение и больше тремя страданиями не порабощается. Таковы сутры санкхьи, [представляющие собой] перечень начал мира.

(1) Каковы же *8 модифицируемых* [*начал*]?

Ответ: Непроявленное, Интеллект, Эготизм, 5 танматр — вот 8 модифицируемых [начал].

Теперь о Непроявленном. Если в этом мире горшки, ткани, вазы, кровати и прочие [вещи существуют] в проявленном состоянии, то Непроявленное не проявляется — не фиксируется слухом и прочими индриями, таков смысл. Потому что [у него] нет начала, середины и конца и [оно] не состоит из частей.

Неслышимое, неосязаемое, бесформенное, неуничтожимое, вечное, лишенное вкуса и запаха,
Лишенное начала и середины, превышающее великое, прочное — так характеризуют Прадхану мудрые.

Тонкое, лишенное знаков, без начала и без конца, обладающее способностью порождения, не состоящее из частей, единственное, поскольку всеобщее, — таково Непроявленное. У [слова] «Непроявленное» следующие синонимы: «Непроявленное»[6], «Прадхана», «Брахман», «Город», «Прочное», «Множественное», «Непреходящее», «Поле», «Тьма», «Порождающее».

А что такое Интеллект?

Ответ: Интеллект[7] — это решение, то, посредством чего [дается] определение таких вещей, как корова и подобное: «Это есть то, а не

---

[4] В тексте сутр 17–19 — термин sarga, который обычно переводится как «творение», но реально речь идет об эманациях первоматерии Прадханы-Пракрити.

[5] Курсивом набран текст сутр «Таттвасамасы», прямым шрифтом — текст комментария «Крамадипики».

[6] Здесь, как и во многих других случаях, первый из приводимых составителем «Крамадипики» «синонимов» (рагуāуа) определяемого понятия идентичен самому этому понятию, что, разумеется, вносит в этот способ определения элемент тавтологии. Можно предположить, что в подобных случаях (а они в индийской культуре вовсе не ограничиваются текстом «Крамадипики») мы имеем дело с представлением о соотношении частей и целого, не совсем совпадающим со стандартами классической рациональности (целое предстает таким множеством, которое оказывается, по терминологии Б. Рассела, элементом самого себя).

[7] В санкхье понятия *буддхи* («интеллект» является лишь условным переводом этого в принципе непереводимого термина) и *аханкара* («эгоизм») имеют два измерения — макро- и микрокосмическое, которые самими санкхьяиками нередко смешиваются.

другое», «Это корова, [а] не лошадь», «Это столб, [а] не человек». Вот что такое интеллект. У этого интеллекта 8 форм: добродетель, знание, индифферентность, могущество [и противоположные этим]. При этом добродетель — противоположность недобродетели, то, что предписано в Шрути и Смрити, не противоречит поведению знающих и отмечено как благое. Знание — противоположность незнанию, постижение [природы] начал мира, состояний сознания, материальных элементов. Равнодушие — противоположность неравнодушию, непривязанность к объектам чувств, начиная со звука. Могущество — противоположность немогуществу. Это 8 способностей, начиная со способности становиться предельно малым[8]. Таковы 4 [формы интеллекта], происходящие от гуны *саттва*. Недобродетель, незнание, неравнодушие, немогущество [составляют противоположности названным]. Недобродетель — противоположность добродетели, то, что несовместимо со Шрути и Смрити, с поведением знающих и отмечено как неблагое. Незнание — противоположность знанию, непостижение [природы] начал мира, состояний сознания, материальных элементов. Неравнодушие — противоположность равнодушию, пристрастие к объектам, начиная со звука. Немогущество — противоположность могуществу, неспособность к [достижению] предельно малого размера и прочего. Таковы 4 [формы интеллекта], происходящие уже от гуны *тамас*. При этом посредством добродетели как действующей причины [осуществляется] «восхождение», посредством знания — освобождение, посредством равнодушия — погружение в Пракрити, посредством могущества — беспрепятственное продвижение [во всем мире]. Так описывается интеллект в 8 формах. У [слова] «интеллект» следующие синонимы: «ум», «мысль», «Великий», «Брахман», «знание», «мудрость», «Шрути», «твердость», «последовательность мыслей», «память», «медитация».

В первых случаях мы их даем с прописной буквы (Интеллект, Эгоизм), во втором — со строчной.

[8] Подразумеваются 8 оккультных «сверхспособностей», перечисляемых в комментариях к «Санкхья-карике»: способность индивида становиться предельно малым (*анима*), предельно легким (*лагхима*), предельно тяжелым (*гарима*), предельно большим (*махима*), способность достигать любых объектов (*прапти*), беспрепятственность в желаниях (*пракамья*), возможность осуществлять свою власть над всеми вещами (*ишитва*), возможность «притягивать» к себе любые вещи по желанию (*камавасаитва*). См. [Парамартха, 1904, с. 1009; Санкхья-вритти, 1973, с. 36–37; Санкхьясаптати-врити, 1973, с. 40]. Исходя из христианского мировоззрения, в представленной калькуляции «сверхспособностей» можно ощутить затаенные желания, исходящие из тщеславных стремлений падших духов, получающие вербализацию в оккультизме (ср. III раздел «Йога-сутр», посвященный «продвинутым» упражнениям йогинов, или тхервадскую концепцию «сверхсил» — на пали — *иддхи*).

Затем [брахман] спросил: «А что такое Эготизм?»

Ответ: Эготизм — это примысливание себя:

Я — в звуке, я — в осязании, я — в форме, я — во вкусе,
Я — в запахе, я — господин, я — богатый, я — владыка,
Я — вкуситель, я — добродетелен; мною сраженный — он убит,
Я [сам] буду убит сильными врагами и так далее[9].

Это примысливание себя и есть эготизм. У [слова] «эготизм» следующие синонимы: «эготизм», «Изменчивый», «Пламенный», «Первоэлемент», «связанный с умозаключением», «не связанный с умозаключением»[10].

Затем [брахман] спросил: «А что такое 5 танматр?»

Ответ: 5 танматр — это то, что следует за Эготизмом. Танматра звука, танматра осязаемости, танматра формы, танматра вкуса, танматра запаха — вот 5 танматр. При этом танматры звука воспринимаются только посредством [конкретных] звуков. Через дифференциацию звука воспринимаются такие [его разновидности], как высокий, низкий, смешанный, дрожащий, а также «рожденный от шести», «бык», «гандхара», «срединный», «пятый», «шестой», «бескастовый»[11]. Но отсюда не следует, что подобное [различие] и в танматре звука. Далее, танматры осязаемости воспринимаются только посредством [конкретных] осязаний. Воспринимаются такие различные прикосновения, как мягкое, твердое, шероховатое, скользкое, холодное, горячее. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре осязаемости. Танматры цветоформы[12] воспринимаются только посредством [конкретных] разновидностей. Так воспринимаются белый, черный, зеленый, желтый и прочие конкретные цвета. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре цветоформы. Также и танматры вкуса воспринимаются только посредством [конкретных] вкусов. При этом воспринимаются острый, горький, вяжущий, едкий, сладкий, кислый, соленый и прочие конкретные вкусы. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре вкуса. Наконец, танматры запаха воспринимаются только посредством [конкретных] запахов. При этом воспринимаются два различных запаха — благовон-

---

[9] В «Юктидипике» приводится цитата из того же или сходного стиха, где говорится: «Когда „восходит“ ощущение „самости“, возникают специфические представления: „Я — в звуке, я — в осязании, я — в форме, я — во вкусе, я — в запахе и так далее“» [Юктидипика, 1998, с. 195].

[10] В тексте буквально: sānumānam и niranumānam. Что в точности подразумевает автор «Крамадипики», определить трудно.

[11] В тексте приводятся семь тонов индийского звукоряда, многие из которых названы символично и для нас малопонятны. Первое слово в этом списке, *шадджа* («рожденный от шести»), обозначает основной тон звукоряда.

[12] В тексте rūpa; термин означает и форму и цвет.

ный и неблаговонный. Но отсюда не [следует, что подобное] различие — и в танматре запаха. Так рассмотрены 5 танматр. Теперь, синонимы [слова «танматры» следующие]: «танматры», «недифференцированные», «породители материальных элементов», «невкушаемые», «атомы», «лишенные спокойствия, устранения, омрачения»[13].

Так были разъяснены 8 модифицируемых [начал], обозначаемые как Непроявленное, Интеллект, Эготизм, танматры. Но почему они *модифицируемые*? Потому, что производны [другие начала].

(2) Теперь, каковы же *16 модификаций*?

Ответ: 11 индрий и 5 материальных элементов — таковы 16 модификаций.

Вот объяснение относительно индрий. Ухо, кожа, глаза, язык, нос — таковы 5 индрий восприятия. Ухо «схватывает» свой объект — звук, кожа — осязание, язык — вкус, нос — запах. Индрии действия — гортань, руки, ноги, органы испражнения и размножения — осуществляют соответствующие действия. При этом органы речи производят речь, руки выполняют работу, ноги ходят, орган испражнения [извергает] экскременты, орган размножения [приносит] наслаждение. Ум, природа которого двойственна, осуществляет и свои [собственные] функции — решение и сомнение. Так объяснены 11 индрий. Вот их синонимы: «индрии», «инструменты», «изменяющиеся», «отверстия», «определенные», «знаки», «установленные», «тонкие», «чувства».

А что такое 5 материальных элементов?

Ответ: Земля, вода, огонь, ветер, пространство — вот материальные элементы. Земля помогает другим четырем [элементам], осуществляя функцию поддержания [всего]; вода помогает остальным четырем, осуществляя функцию соединения; огонь помогает остальным четырем, осуществляя функцию варения; ветер помогает остальным четырем, осуществляя функцию перемещения; пространство помогает другим четырем, обеспечивая [все] местонахождением. У земли 5 атрибутов: звук, осязаемость, форма, вкус, запах. У воды 4 атрибута: звук, осязаемость, форма, вкус. У огня 3 атрибута: звук, осязаемость, форма. У ветра 2 атрибута: звук и осязаемость. Пространство обладает одним атрибутом — звуком. Так разъяснены 5 материальных элементов. Теперь их синонимы: «элементы», «дифференцированные элементы», «модификации», «формы», «тонкие», «протяженные», «спокойные, волнующие, омрачающие».

---

[13] Подразумевается, что танматры сами по себе не способны возбуждать в индивиде ощущения спокойствия, страха или апатии, соответствующие действиям трех гун. Потому, выражаясь языком санкхьяиков, танматры — это такие уровни объектов, гунность которых находится в «непроявленном» состоянии (в отличие от объектов обычного типа).

Таковы 16 модификаций.

(3) Затем [брахман] спросил: «А что такое *Пуруша*?»

Ответ: Пуруша — безначальный, тонкий, вездесущий, сознание, безгунный, вечный, созерцатель, воспринимающий, бездействующий, «познающий поле», незагрязненный, [ничего] не порождающий.

Далее брахман спросил: «А почему [он] называется „Пуруша“?»

Ответ: «Пуруша» — потому, что древний, потому, что лежит в городе, и потому, что подобен главному жрецу[14].

Но почему [Пуруша] безначальный? Потому что у него нет ни начала, ни конца, ни середины. Почему тонкий? Потому что [у него] нет частей и потому что [он] за пределами [досягаемости] индрий. Почему вездесущий? Потому что всё [для него] доступно и потому для него нет неба[15]. Почему сознание? Потому что испытывает [состояния] счастья, несчастья, омрачения. Почему безгунный? Потому что в нем отсутствуют и саттва, и раджас, и тамас. Почему вечный? Потому что у него нет причины и [он сам ничего] не производит. Почему созерцатель? Потому что фиксирует изменения Пракрити. Почему воспринимающий[16]? Потому что вследствие своей сознательности различает счастье и несчастье. Почему бездействующий? Ввиду индифферентности и отсутствия [в нем] гун. Почему «познающий поле»? Потому что познает гуны посредством «полей»[17]. Почему незагрязненный? Потому что у этого Пуруши отсутствуют благие и неблагие действия[18].

---

[14] Обыгрывается очень древняя этимология (разумеется, народная, не научная), которая восходит еще к «Нирукте» Яски (V–IV вв. до н.э.). По ней слово puruṣa производится от выражения puri śete, букв. «лежит в городе» (под «городом» понимали тело). Сравнение Пуруши с главным жрецом-пурохитой также основано на созвучии этих слов, равно как и его именование «древним» (purva).

[15] В тексте: ...sarvam prāptamanena nāsya gaganam astīti sarvagataḥ. Мысль комментатора не совсем ясна, особенно если учесть, что у санкхьяпков вездесущий Пуруша как раз сравнивается с небом. См. [Таттвасамаса, 1850, с. 18].

[16] В тексте: bhoktā (букв. «вкушающий»).

[17] Переосмысляется традиционное для санкхьи обозначение Пуруши в качестве «познающего поле» (под «полем» подразумевается тело). Так, уже в древней версии санкхьи, зафиксированной в «Махабхарате», легендарный мудрец Асита Дэвала утверждает, что чувства-индрии сами не могут познавать свои объекты, это осуществляет «познающий поле» (kṣetrajña), постигающий эти объекты посредством индрий (Махабхарата XII.267.12–15).

[18] Согласно трансморальной по своему существу индийской «сотериологии», чистый дух «оскверняется» не только злыми, но также (хотя и в меньшей степени) и добрыми делами. И те и другие обеспечивают «вызревание кармы», которая должна в будущем принести «плод», обусловить новое воплощение и потому продлить процесс трансмиграции — сансары. Поэтому и добрые дела «отбрасываются» наряду с недобрыми — разумеется, на «продвинутой» стадии духовного тренинга (на начальной они признаются полезными), ибо духовное начало мыслится как то, что находится «по ту сторону добра и зла». В этой связи отнюдь не случаен большой интерес к индийскому

Почему [ничего] не порождающий? Потому что ничего не порождает ввиду отсутствия [в нем] семени — таков смысл. Так объясняется Пуруша по санкхье. Вот его синонимы: «Пуруша», «Атман», «Муж», «Имеющий свойства мужа», «Изобильный», «Живая душа», «Знаток поля», «Человек», «Мудрец», «Брахман»[19], «Неуничтожимый», «Жизненный ветер», «Нерожденный», «Который», «Кто», «Тот», «Этот».

Так разъяснены эти 25 начал [санкхьи]: 8 модифицируемых начал, 16 модификаций и Пуруша.

Знаток 25 начал удовлетворен на любой стадии жизни,
[Будь он] со плетенными волосами, бритый или с хохолком, [он] освободится, в том нет сомнения[20].

Тогда [брахман] спросил: «Так Пуруша деятель или не-деятель?»

[Ответ]: Если бы Пуруша был деятелем, то совершал бы [только] благие поступки. Но в мире наблюдаются три рода действий. Так не утверждается ли, что Пуруша — создатель [трех] гун?

То, что выражается в добродетели, удовольствии, воздержании, контроле, правильном суждении,
В знании, могуществе, равнодушии, просветленности, — саттвичный образ действий.
Страсть, гнев, алчность, осуждение, чрезмерная жестокость, неудовлетворенность и
Свирепость до изменения облика объявлены раджасичным образом действий.
Небрежность, опьянение, уныние, неверие, привязанность к женщинам, сонливость,
Расслабленность, жестокость, нечистота — вот тамасичный образ действий.

мировоззрению у Ф. Ницше (ему, как известно, и принадлежат цитированные слова): в обоих случаях конечная свобода мыслится как свобода и от морали (следовать которой — удел «обычных людей»).

[19] Этот «синоним» духовного начала санкхьи, возможно, свидетельствует о ее ведантизации. Нужно, однако, заметить, что уже эпические версии санкхьи сходным образом «ведантизируют» само понятие санкхьи, которая как высшее знание отождествляется с Брахманом (Махабхарата XII.296.35, 39, 41). Очевидно, что в обоих случаях санкхьяики апеллируют к аудитории, воспитанной на приоритетах «ортодоксального» брахманистского мировоззрения.

[20] Этот гномический стих выражает убежденность санкхьяиков в том, что следования их учению вполне достаточно для «освобождения» и такие «вторичные» обстоятельства, как образ жизни или конфессиональная принадлежность (перечисленные прически символизируют именно это), значения не имеют. Стих наглядно демонстрирует их гностический менталитет и снисходительное отношение к приоритетам «обычных людей». Он приводится уже в самых древних комментариях к «Санкхья-карике». См. [Парамартха, 1904, с. 982, 1023; Санкхья-вритти, 1973, с. 7; Санкхьясаптати-вритти, 1973, с. 9, 38]. Он же будет воспроизведен в «Сарвадаршанасиддхантасанграхе» (IX.11).

Наблюдая в мире эту триаду действий, [мы можем считать], что активность гун установлена, равно как и бездейственность Пуруши.

«Я делаю [все это]», — примысливает себя [ко всему] неразумный,
Неспособный [сам] даже согнуть травинку[21].

«Все это сделано мною», «Это — мое» — рассуждая так, по причине примысливания-себя, неразумный, безумный становится как бы действующим. Как сказано:

Действия производятся по порядку гунами Пракрити,
Атман, ослепленный эготизмом, думает: «Я — деятель».

Безначальный и безгунный, неизменный высший Атман,
Даже пребывая в теле, о сын Кунти, не действует и не загрязняется.

Таким образом:

Именно Пракрити всячески осуществляет действия —
Кто видит Атмана бездействующим, тот [действительно] видит[22].

Спрашивается также: Пуруша один или [их] много? На это ответ: множественность Пуруши [следует] из распределенности счастья, несчастья и омрачения, смешения и чистоты, «остроты» [чувств], рождений, смертей и ментальных способностей, а также из различий миров, стадий жизни и варн. Если бы Пуруша был один, то при счастье одного все были бы счастливы, при несчастье одного — несчастны, при остроте чувств у одного то же наблюдалось бы у всех, при рождении одного рождались бы все, а со смертью одного все умирали бы. Но такого нет, следовательно, множественность Пуруши установлена — также ввиду разнообразия в формах, происхождении, судьбах, образе жизни, общении, телах [живых существ].

Так учители санкхьи, начиная с Капилы, Асури, Панчашикхи и Патанджали[23], характеризуют множественность Пуруши. А учители веданты, начиная с Харихары, Хираньягарбхи, Вьясы, характеризуют Атмана как единого.

---

[21] Смысл стиха в том, что чистый субъект-пуруша приписывает себе все, что осуществляется на деле гунами.

[22] Последние три двустишия — цитаты из «Бхагавадгиты» (II.27, XIII.31, XIII.29).

[23] Упоминание Патанджали, составителя «Йога-сутр», в числе учителей санкхьи, возможно, отражает установки «ренессансной» санкхьи на особое сближение с родственной ей йогой. Если наше предположение верно, то перед нами — движение, параллели которому можно видеть в формировании синтетической ньяя-вайшешики, обозначившейся с XIII в. (см. выше, историко-философское исследование). В XVI в. Виджнянабхикшу стал систематизатором санкхьи и йоги в духе уже наполовину теистической веданты. Вспомним, что был еще древний учитель Патанджали-санкхьяик (см. выше, **§ 21**), но вряд ли составитель «Крамадипики» имеет в виду его.

Почему же? В этой связи [они] приводят [следующие стихи]:

Пуруша — поистине все это — что было и что будет,
Господин бессмертия — то, что возвышается над всем.
То — Агни, то — Адитья, то — Ваю, то — Чандрамас,
То — Шукла, то — Брахман, то — воды, то — Праджапати,
То — истина и напиток бессмертия, то — освобождение, путь,
То — непреходящее, то — блеск Савитара,
То, выше чего, высшего, нет ничего[24].

[Пуруша] — то, моложе и старше чего ничего нет, пребывает, прочный как дерево, единый, в небе. Этим Пурушей заполнено все:

Имеющий везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица,
Везде уши, пребывает в мире, охватив все.

Принимая видимость всех индрий и свойств, будучи лишен их,
Владыка и господин всего, великое прибежище всего,

Всецелое [единство] всех начал, Атман всего, источник всего,
То, куда все возвращается, — это мудрые знают как Брахму.

Один ведь Атман живых существ в многообразных телах,
Подобно тому как одна луна представляется множественной в воде.

Ведь он во всех существах — недвижимых и подвижных —
Живет один, великий Атман, которым все это распространилось.

Это один Атман [всех] миров, единым создано многообразие.
[Иные] говорят о различии в Атмане — в связи со знанием и подобным.

Но в брахмане, черве, насекомом, неприкасаемом, собаке, слоне,
В скоте, корове, комаре одно и то же видят знающие.

Подобно тому как одна нитка проходит через золото, но также
Через жемчуг, камни, коралл, глиняные бусы или серебро,

Так и в коровах, людях, слонах, диких зверях и прочем
Распознается один вездесущий Атман, распределенный везде.

---

[24] Эти «ведантистские» стихи навеяны мотивами еще ведийских космогонических гимнов. Первое двустишие восходит к теме гимна о Пуруше (Ригведа X.90), второе перекликается со знаменитой пантеистической строфой (Ригведа I.164.46): Божество самовыражается в многообразии «малых богов», которые суть лишь «имена и формы» Всеединого:

Индрой, Митрой, Варуной, Агни [его] называют,
А он, божественное, — птица Гарутмант.
Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.
Агни, Ямой, Матаришваном [его] называют.
(Пер. Т.Я.Елизаренковой [Ригведа, 1989, с. 205]).

(4) Затем [брахман] спросил: «А что такое *триада гун*?»

Ответ: Триада гун — это саттва, раджас и тамас. [Вот три гуны]. Саттва, [имеющая] бесчисленные проявления и характеризуемая как спокойствие, легкость, чистота, соединение, удовольствие, удовлетворенность, терпение, довольство и другие; короче, природа [саттвы] — счастье. Раджас, [имеющий] бесчисленные проявления и характеризуемый как печаль, расстройство, потливость, паралич, волнение, гнев, самомнение и подобное; природа [раджаса] — несчастье. Тамас, [имеющий] бесчисленные проявления и характеризуемый как сокрытие, «завертывание», страх, униженность, тяжесть, сонливость, расслабленность, небрежность и подобное; это, если коротко, — омрачение. Так объяснена триада гун.

Саттву следует знать как освещающую, раджас — как побудителя,
Тамас — как непроницаемого. Вот что названо «триадой гун».

(5–6) Затем [брахман] спросил: «А что такое *развертывание* и *свертывание мира*?»

Ответ: Развертывание мира — это возникновение, свертывание мира — это [его] растворение [в своем источнике]. Возникновение при этом [осуществляется следующим образом]: из рассмотренного выше Непроявленного, управляемого инаковым [по отношению к нему] и вездесущим Пурушей, возникает Интеллект, имеющий 8 свойств. Из Интеллекта [возникает] Эготизм, который трех видов: «Изменяющийся», «Пламенный», «Первоэлемент». Из Эготизма «Изменяющегося» — индрии, из «Первоэлемента» — танматры, из «Пламенного» — и то и другое. Из танматр — [в свою очередь], элементы. Таково развертывание. Свертывание же [происходит], когда материальные элементы растворяются в танматрах, танматры и индрии — в Эготизме, Эготизм — в Интеллекте, Интеллект — в Непроявленном. Непроявленное же не растворяется ни в чем. Почему? Потому что [оно] ничем не произведено. Знай, что Пракрити и Пуруша — вечные. Так объяснено [космическое] растворение.

(7) Затем [брахман] спросил: «А что *относится к внутреннему, внешнему и божественному*?»

[Ответ]: Интеллект относится к внутреннему, постигаемое — к внешнему, Брахма — к божественному. Эготизм относится к внутреннему, мыслимое — к внешнему, Рудра — к божеству[25]. Ум отно-

[25] Подобное распределение трех аспектов опыта: 1) орган мышления, соответственно чувств и действия, 2) соответствующая объектная сфера, сфера деятельности, 3) «опекающее» божество — обнаруживается в «Махабхарате» (XII.301.1–13), а также в поздних Упанишадах, например в «Субала-упанишаде» (часть V). Истоки этой классификационной схемы восходят еще к древним Упанишадам.

сится к внутреннему, «конструируемое» — к внешнему, Чандрамас — к божественному. Слух относится к внутреннему, слышимое — к внешнему, Пространство — к божественному. Осязание относится к внутреннему, осязаемое — к внешнему, Ветер — к божественному. Зрение относится к внутреннему, зримое — к внешнему, Солнце — к божественному. Вкус относится к внутреннему, ощущение вкуса — к внешнему, Варуна — к божественному. Обоняние относится к внутреннему, обоняемое — к внешнему, Земля — к божественному. Речь относится к внутреннему, произносимое — к внешнему, Агни — к божественному. Руки относятся к внутреннему, работа — к внешнему, Индра — к божественному. Ноги относятся к внутреннему, хождение — к внешнему, Вишну — к божественному. Испражнение относится к внутреннему, испражняемое — к внешнему, Митра — к божественному. Орган наслаждения относится к внутреннему, наслаждение — к внешнему, Праджапати — к божественному. Таковы внутренний, внешний и божественный аспекты 13 [компонентов] «инструментария»[26].

Тот, кто правильно познает мировые начала, природу гун и соответствующие божества,
Освобождается от пороков, заблуждений и привязанностей и «вкушает» гуны, не связываясь ими.

(8) А каковы *5 функций интеллекта*?

Ответ: Решение, примысливание-себя, воление, [чувственная] активность и деятельность. Функция интеллекта, называемая «решение», — это установка: «Я должен это сделать». Функция интеллекта, называемая «примысливание-себя», или «эготизм», — это установка на постижение природы Атмана и высшего Атмана. Функция интеллекта, называемая «воление», — это желание и конструирование идей. Функция интеллекта, называемая «активность индрий восприятия», — это отражение таких объектов, как звук, посредством таких индрий, как слух. А та функция интеллекта, которая характеризуется через [активность] таких индрий действия, как речь, — это деятельность. Так объяснены 5 функций интеллекта.

(9) Каковы же, далее, *5 источников действия*?

Ответ: Решимость, вера, стремление к счастью, отсутствие желания познания и желание познания.

---

[26] В число 13 компонентов «инструментария» (karaṇa) — агрегата ментальных, перцептивных и действенных способностей индивида — включаются интеллект, эготизм, ум, 5 индрий восприятия (способности слуха, зрения, осязания, вкуса, обоняния) и 5 индрий действия (способности артикуляции, манипуляции, передвижения, испражнения и размножения).

Когда кто-то, решившись на действия, осуществляет цель,
Преданный ей и постоянный, это признак решимости.

Изучение Вед, безбрачие, жертвоприношения, побуждение [других совершать их], аскеза,
Щедрость, принятие даров, возлияние сомы — признаки веры.

Когда же кто-то ради счастья постоянно почитает Брахмана, совершает [предписанные] обряды и предается аскезе,
В постоянной готовности к искупительным жертвам, то такую [веру] называют «счастливой».

Отсутствие желания познания — состояние ментальных функций, смешанное [со стремлением] к «сладости» объектов чувств. Желание же познания есть источник мудрости созерцающих.

Единство, различность, вечность, также бессознательность,
Тонкость, предсуществование следствия, неколебимость — [предметы] желания познания[27].

Желание познания — та функция Пракрити, благодаря которой осуществляется прекращение [действенности] причинно-следственных [связей]. Устойчивость, вера, стремление к счастью, отсутствие желания познания — четыре [установки сознания, ведущие] к закабалению, и одно [только] желание познания [ведет] к освобождению. Так объяснены эти 5 источников действия.

(10) Затем [брахман] спросил: «А что такое *5 пран*?»

Ответ:

Прана, апана, самана, удана и вьяна —
Вот 5 пран в теле тех, кто воплощается[28].

---

[27] Схема пяти источников, а правильнее даже — мотивов действий восходит, вероятно, ко времени создания «Юктидипики». Приводимые стихи перекликаются с цитируемыми и в упомянутом комментарии к «Санкхья-карике». Автор «Юктидипики» не только определяет данные источники действий, но и пытается распределить их (как и всё в санкхье) по гунам: в решимости преобладают раджас и тамас, в вере — саттва и раджас, в стремлении к счастью — саттва и тамас, в желании познания — раджас, в нежелании познания — тамас.

[28] *Праны* (санскр. prāṇāḥ — «дыхания») — жизненные «ветры» и витальные энергии, рассматриваемые индийскими мыслителями как основные функции жизнедеятельности любого живого существа. Согласно древнеиндийским представлениям, праны в теле человека являются микрокосмическим аналогом ветра в атмосфере. Ветер — царь вселенной (Ригведа X.168); сходным образом в Атхарваведе возвеличивается прана — дыхание, которое было и есть, на котором основано все (X.4.15). Между ними устанавливаются и антропоморфные соответствия: ветер есть дыхание космического Человека — Пуруши (Ригведа X.90.13). Первоначально учитывались, вероятно, только две праны, приблизительно соответствующие вдоху и выдоху (Атхарваведа XI.4.8, X.7.34). Но уже в древних Упанишадах различаются преимущественно пять пран:

При этом прана, обозначаемая как прана, «управляется» ртом и носом и называется так потому, что [производит] вдох и выдох. Прана, обозначаемая как апана, «управляется» пупом и называется «апана» потому, что уносит [жизненные силы] и идет вниз. Прана, обозначаемая как самана, «управляется» сердцем и называется так потому, что равномерно направляет и объединяет [жизненные силы]. Прана, обозначаемая как удана, «управляется» горлом и называется так потому, что идет вверх. Прана, обозначаемая как вьяна, «управляется» суставами и называется так потому, что разносит и распространяет [жизненные силы повсюду]. Так объяснены 5 пран[29].

---

1) *прана* — дыхание в собственном смысле, вдох и выдох; 2) *удана* — дыхание, идущее вверх и локализуемое в горле; 3) *вьяна* — дыхание, разлитое по всему телу, которое поддерживает жизнь между вдохом и выдохом; 4) *самана* — общее, или «срединное», дыхание, локализуемое в области пупа и соотносимое с пищеварением; 5) *апана* — дыхание, идущее вниз (см.: Брихадараньяка-упанишада I.5.3, III.4.1, 9.26; Чхандогья-упанишада III.13, V.19–23; Тайттирия-упанишада I.5.4 и т.д.). Пять пран обстоятельно рассматриваются в текстах индийской медицинской науки — аюрведы, в частности в трактате «Сушрута-самхита» (раздел I). *Прана* локализуется во рту, в глазах, в ушах и в ноздрях (по другим текстам — в сердце). Это позволяет ей осуществлять дыхание и проглатывание; она отвечает также за пищеварение и называется «главной праной» (*мукхья-прана*), поскольку поддерживает все остальные и направляет ум-манас. *Удана* отвечает преимущественно за речевой процесс; она как бы сопровождает прану, и благодаря ей чихают, икают, кашляют, вздыхают и произносят звуки. *Вьяна* локализуется в пищеварительном тракте, циркулирует во всех членах тела и суставах, обеспечивает движение, отделяет остатки пищи, от которых должен быть освобожден организм, является точкой соединения (*сандхи*) праны и апаны. *Самана* составляет противоположность вьяне таким же образом, как прана — апане: если вьяна означала диффузию жизненной энергии, то самана, напротив, ее концентрацию; «собираясь» в середине тела, она обеспечивает «ветер», необходимый для пищеварения. *Апана* локализуется в кишечнике, анусе и гениталиях и помимо названных функций испражнения и размножения «мобилизуется» также при родах. К пяти классическим пранам хатха-йога добавляет еще пять вспомогательных: 1) «змея» (*нага*), которая вызывает все, что «выходит из человека» через рот (включая рвоту и отрыжку); 2) «черепаха» (*курма*), ответственная за моргание; 3) «куропатка» (*крикара*), которая обусловливает чувство голода и другие желания; 4) «дар богов» (*дэвадатта*) — прана, производящая зевоту и обеспечивающая сон; 5) «победительная» (*дхананджая*) — действию которой приписывается разбухание трупа и которая считается единственной праной, сохраняющейся некоторое время в теле после того, как все остальные его уже покинули. К системе пран «подключилась» со временем и тантрическая физиология, например считалось, что, когда человек достигает «освобождения», удана ведет его душу наверх — к чакре *брахмарандха*.

[29] Представление о 5 жизненных дыханиях восходит еще к Упанишадам, ср.: Брихадараньяка-упанишада. I.5.3, III.4.I, III.9.26; Чхандогья-упанишада III.I3, V.I9–23; Тайттирия-упанишада I.1.7, 1.5.4; Шветашватара-упанишада I.5; Прашна-упанишада. III.3, IV.3; Амритабинду-упанишада 32–37. Наиболее полный список работ по пяти жизненным дыханиям приведен в издании [Сыркин, 1971, с. 172].

(11) Затем [брахман] спросил: «А что такое *5 сущностей действия?»*

Ответ: Это такие [аспекты эготизма, как] «Изменчивый», «Пламенный», «Первоэлемент», «связанный с умозаключением» и «не связанный с умозаключением». При этом «Изменчивый» осуществляет благие дела, «Пламенный» — неблагие, «Первоэлемент» — омраченные, «связанный с логическим выводом» — благие, но омраченные, «не связанный с логическим выводом» — неблагие и омраченные. Так объяснены 5 сущностей действия.

(12) Затем [брахман] спросил: «А что такое *„пятичленное" незнание?»*

Ответ: «Темнота», «омрачение», «великое омрачение», «мрак», «кромешный мрак»[30]. При этом [существуют по] 8 разновидностей «темноты» и «омрачения», 10 видов «великого омрачения», по 18 видов «мрака» и «кромешного мрака».

[Незнание], называемое «темнота», — иллюзорное представление о 8 модифицируемых [началах] (Пракрити, Интеллект, Эготизм и пять танматр) как об Атмане, хотя [на деле] они не имеют природы Атмана. Называемое «омрачением» — это иллюзорное представление, которое возникает в связи с достижением таких совершенств, как [способность становиться] предельно малым и т. д. [Незнание], называемое «великим омрачением», — это когда возникает мысль: «Я освобожден» при функционировании 10 объектов, звука и т.п.[31], видимого и невидимого мира. Называемое «мраком» — это страдание, которое возникает вследствие непреодолимой ненависти к 8 совершенствам, начиная с [достижения] предельно малого размера, и к 10 видам обретенных объектов. Так объяснено «пятичленное» незнание.

(13) Затем [брахман] спросил: «А что такое *28 неспособностей*?»

Ответ: 28 неспособностей составляют 11 дефектов индрий и 17 дефектов интеллекта. При этом дефекты индрий обозначаются [так: дефект] слуха — глухота, [дефект] вкуса — нечувствительность, осязания — проказа, зрения — неразличение форм, обоняния — невосприятие запаха, речи — немота, рук — паралич, ног — хромота, органа испражнения — запор, органа размножения — импотенция, ума — безумие. Таковы дефекты индрий.

17 дефектов интеллекта — противоположности удовлетворенности и достижения. Противоположности удовлетворенности следующие.

---

[30] В комментарии к «Санкхья-карике» Вачаспати Мишра (IX в.) приписывает модель «пятичленного незнания» (pañcparvāvidyā) древнему и очень авторитетному философу санкхьи Варшаганье. См. [Вачаспати Мишра, 1871, с. 117].

[31] 10 объектов образуются через удваивание 5 объектов чувств как объектов видимого и невидимого мира.

Предположение, что Прадханы не существует, — [дефект, именуемый] «бесконечный». [Убежденность: «Это] — я» при познании Атмана — «растворение в тамасе». Неразличение Эготизма [как начала] — «незнание». [Предположение], что не существует танматр как причины элементов, [называется] «не-дождь». Активность в приобретении объектов — «неблагополучно переводящая». Активность же в охране [приобретенного] — «неблагополучно переправляющая». Стремление к объектам, когда не замечается [их] преходящий [характер], — «неблагополучно ведущее». Привязанность к [их] «вкушению» — *асумаричика*[32]. «Вкушение» [объектов], когда не замечается неизбежный [при этом] порок убийства, — «всепревосходная вода». Так объяснены 9 видов неудовлетворенности как противоположности удовлетворенности[33].

Теперь — противоположности достижений, называемые «8 недостижениями». Когда множественность [всех начал представляется] единством проявления лишь материальных элементов, это [не-достижение] называется «непереправляющее». Если, слушая только [наставника, без раздумий] понимают противоположное [смыслу наставления], это «не благополучно переправляющее». Если даже тот, кто слушает и изучает прилежно, из-за тупости или испорченности ложными учениями не усваивает 25 начал, то это незнание «совершенно непереводящее». У другого, кто даже и отягощен страданием-от-себя, но кого не волнует трансмиграция, и [поэтому] он не стремится к знанию, наблюдается незнание, [именуемое] «беспечность». Аналогично два следующих [вида недостижения] — «нерадость» и «неудача». Незнание же у того, кто, будучи даже обучен другом, не располагает решительностью ума, — *параспарамасампа*[34]. Когда же у несчастного знание не достигается по причине неудовлетворительного наставления или презрения [со стороны] учителя, это незнание — «не радующее». Так объяснены 8 видов недостижений, [которые] суть противо-

---

[32] Asumarīcikā — труднопереводимый термин. О. Бётлингк, интерпретируя его как das Hängen an sinnlichen Genüssen — «привязанность к чувственным удовольствиям» [SW, ч. I с. 150], фактически указывает на смысл этого обозначения, исходя из контекста всего пассажа, но не на его эквивалент. Можно полагать, что при переводе этого названия следует исходить из значения слова marīci — «мираж», «иллюзорное отражение какого-то предмета в воде», — тогда примерным эквивалентом может быть что-то вроде «не лучшее отражение».

[33] В специфических обозначениях 9 перечисленных выше дефектов интеллекта и 8 нижеследующих, которые складываются из противоположностей удовлетворенности и достижения, а также самих этих разновидностей, воспроизводнтся номенклатура комментариев к «Санкхья-карике» (ст. 50–51).

[34] Parasparamasampā — термин, трудный для перевода: parasparam означает некие взаимоотношения, sampā — «молния» или «совместное питье».

положности достижений. Таким образом, рассмотрены [все] 28 видов неспособностей.

(14) Затем [брахман] спросил: «А что такое *9 видов удовлетворенности*?»

Ответ: Удовлетворенность того, кто, почитая Пракрити высшим началом [вместо Атмана], становится безразличным, называется «ученая» или, [по-иному], «вода». Другой удовлетворен, рассматривая Интеллект как высшее начало, его удовлетворенность называется «поток». Третий полностью удовлетворен, почитая Эготизм высшим началом, — его удовлетворенность называется «течение». Четвертый удовлетворен, решив, что танматры — как невоспринимаемые — высшее начало, — его удовлетворенность называется «дождь». Таким образом, [известны] всего 4 [вида] внутренней удовлетворенности. В 4 [этих видах] удовлетворенности отсутствует освобождение — ввиду отсутствия [здесь] истинного знания. Внешних [видов удовлетворенности, которые реализуются] в устраненности от объектов при наблюдении пороков, [связанных] с приобретением объектов, [их] хранением, потерей, привязанностью [к ним] и нанесением вреда [живым существам], всего 5. Удовлетворенный уже тем, что он замечает пороки, [связанные] с приобретением объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится — за отсутствием истинного знания. Эта пятая удовлетворенность называется «хорошо переводящая». Другой, удовлетворенный тем, что замечает пороки, [связанные] с хранением объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится — за отсутствием истинного знания. Эта шестая удовлетворенность называется «хорошо переправляющая». Иной, удовлетворенный уже тем, что замечает пороки, [связанные] с «потреблением» объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится — за отсутствием истинного знания. Эта седьмая удовлетворенность называется «хорошо направляющая». Иной, удовлетворенный уже тем, что замечает пороки привязанности к объектам, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания. Это восьмая удовлетворенность называется *сумаричика*[35]. Иной, удовлетворенный уже тем, что отстраняется от [деятельности в мире], наблюдая, как ради приобретения наносят вред живым существам, даже встав на путь подвижничества, не освободится — за отсутствием истинного знания. Эта девятая удовлетворенность называется «превосходнейшая вода». Так объяснены 9 [разновидностей] удовлетворенности.

(15) Затем [брахман] спросил: «А что такое *8 достижений?*»

---

[35] Исходя из наших соображений в связи с переводом asumarīcikā (см. примеч. 32) sumarīcikā можно трактовать как «лучшее достижение».

Ответ: Когда благодаря размышлению возникает знание о мировых началах, состояниях сознания и материальных элементах, то это первое достижение именуется «переводящее». Когда лишь благодаря слушанию [наставления] возникает знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов, то это второе достижение именуется «хорошо переправляющее». Когда благодаря изучению возникает знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов, то это третье достижение именуется «выводящее». Когда знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания-от-себя, то это четвертое достижение именуется «услада». Когда знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания, [происходящего] от живых существ, то это пятое достижение именуется «удовольствие». Когда знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания от божеств, то это шестое достижение именуется «наслаждение». Когда знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов возникает через длительное общение с друзьями, это седьмое достижение именуется «радующее». Когда благодаря почитанию [учителя] возникает знание мировых начал, состояний сознания и материальных элементов, то это восьмое достижение называется «блаженное». Так объяснены 8 достижений[36].

(16) Тогда [брахман] спросил: «А каковы *10 основных предметов учения?*»

Ответ:

Существование, единичность, объективность, предназначенность-для-другого, инаковость, бездеятельность [Пракрити],
Соединение, разъединение [ее с Пурушей], множественность Пуруши, особое функционирование, [или] устойчивость тела[37].

Таковы 10 основных предметов учения [санкхьи].

Существование Пуруши устанавливается [в «Санкхья-карике», ст. 17]: «Ввиду предназначенности составного для другого...». Существование Прадханы [устанавливается] в двух стихах [«Санкхья-карики» — 15–16]: «Ввиду „измеренности“ отдельных...» и «Причина есть Непроявленное...». Единичность [Прадханы] — в [«Санкхья-карике», ст. 10]: «То, что имеет причину...». Объективность [Прадханы

[36] Приведенные в «Крамадипике» технические (и семантически далеко не всегда прозрачные) обозначения разновидностей дефектов интеллекта, удовлетворенности и достижений заимствованы из комментариев к «Санкхья-карике» (ст. 48–51).

[37] Эти 10 основоположений санкхьи были перечислены, хотя и в несколько ином порядке, чем здесь, еще в комментариях к «Санкхья-карике». См. [Юктидипика, 1998, с. 2; Вачаспати Мишра, 1871, с. 152–153].

и ее манифестаций] — в [«Санкхья-карике», ст. 12]: «Имеющие природу приятного-неприятного оцепенения...». Предназначенность [Прадханы и ее манифестаций] для другого — в [«Санкхья-карике», ст. 60]: «Разнообразными средствами услуживая...». Инаковость [Пуруши] — в [«Санкхья-карике», ст. 11]: «Трехгунное, неотличное, объект...». Бездеятельность [Пуруши] — в [«Санкхья-карике», ст. 19]: «И ввиду той противоположности...». Соединение [Прадханы и Пуруши] — в [«Санкхья-карике», ст. 21]: «Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши...». Разъединение [их] — [в «Санкхья-карике», ст. 68]: «Когда отделяется тело и ввиду того что цель достигнута...». Множественность Пуруши — [в «Санкхья-карике», ст. 18]: «Ввиду распределенности рождений, смертей и „инструментария"...». Особое функционирование [тела] устанавливается [в «Санкхья-карике», ст. 67]: «...подобно вращающемуся колесу». Так объяснены 10 основных предметов учения [санкхьи]. Эти 10 и 40 ранее рассмотренных [разновидностей творения] интеллекта, составляющие [вместе] 60 предметов учения, [образуют] «Шаштитантру».

(17) Затем [брахман] спросил: «А что такое *„благосклонное" миропроявление*»?

Ответ: «Благосклонное» миропроявление — возникновение внешних [объектов] из 5 танматр. Брахма, увидев, что те [чувства], происходящие от мысли, возникали без «вместилища», создал из этих танматр «благосклонное» миропроявление[38].

(18) Затем [брахман] спросил: «А что такое *14 видов миропроявления живых существ?*»

Ответ: 8 видов божеств — пишачи, ракшасы, якши, гандхарвы, [а также роды] Индры, Праджапати и Брахмы[39], 5 видов животных — скот, птицы, звери, пресмыкающиеся, неподвижные объекты. Скот — это [все], начиная с коровы и кончая мышью, птицы — это [все], начиная с Гаруды и кончая комаром, звери — это [все], начиная со льва и кончая шакалом, пресмыкающиеся — это [все], начиная с Шеши и кончая червем, неподвижные объекты — это [все], начиная с горы и кончая травинкой. Единственный вид человека начинается брахманами и завершается чандалами:

Божественное [миропроявление] восьми видов, животное — пяти видов,
Человеческое — одного вида. Таково, кратко, миропроявление живых существ[40].

---

[38] В тексте: anugrahasarga. А. Сенгупта предпочитает называть это миропроявление «тонким», поскольку речь идет о производстве тонких элементов — танматр. См. [EIPh, т. IV, с. 326]. У нас, однако, нет основания отказываться от буквального значения этого термина в «Таттвасамасе».

[39] На деле комментатор перечисляет 7, а не 8 видов божеств.

[40] Цитируется «Санкхья-карика», ст. 53.

(19) В связи с теми 3 миропроявлениями, что [только что были] кратко изложены, [брахман] спросил: «А что такое *3 вида миропроявления материальных элементов?*»

Ответ: Тонкие [тела], рожденные от матери и отца, образованы из элементов. Индрии восприятия, 5 пран, интеллект и ум составляют тонкое — тонкие тела, таков смысл. Рожденные от матери и отца — «шестислойные». При этом от матери — волосы, кровь и плоть, от отца — жилы, кости, спинной мозг. Таков шестеричный агрегат [обычного тела]. Образованные из элементов — это 5 материальных элементов; в них включаются [также] горшки и прочие [предметы]. Так объяснены 3 вида миропроявления элементов и завершен круг сансары.

(20) Затем (брахман) спросил: «А что такое *3 вида закабаления?*»

Ответ: Это закабаление «природное», «модифицированное» и «от пожертвований». При этом «природное» закабаление — это «погружение» в Пракрити тех, кто представляет 8 модифицируемых [начал] высшим [Атманом]. «Модифицированное» закабаление — у тех, кто [хотя] и стал на путь подвижничества, [остаются] «мирскими», порабощены модификациями — индриями, привязаны к объектам, начиная со звука, не победили индрий и не достигли знания. Закабаление «от пожертвований» — у тех учеников, домохозяев, отшельников и аскетов, которые, побуждаемые заблуждением, приносят дары [жрецам] и чей ум поврежден вожделением и омрачением. Так объяснены три вида закабаления. Сказано ведь:

Это закабаление «природным», также «модифицированным»
И еще [закабалением] «от пожертвований» названо[41].

(21) Тогда [брахман] спросил: «А что такое *3 вида освобождения?*»

Ответ: От прибавления знания, от успокоения индрий и страстей и от исчерпания всего. От приращения знания, от успокоения индрий и страстей бывает исчерпание [последствий] заслуги и не-заслуги, а от исчерпания [последствий] заслуги и не-заслуги — изоляция. Сказано ведь:

Первое освобождение — через знание, второе — от успокоения страстей,
Третье же — от исчерпания всего — так объяснены признаки освобождения.

---

[41] Стих заимствован из комментария Гаудапады к «Санкхья-карике» (ст. 44). Тема трех указанных видов зависимости намечена в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам», где, в частности, указывается, что «изоляции» (*кайвалья*) достигают после избавления от этих трех закабалений (I.24). См. [Гаудапада, 1964, с. 119; Йога-даршана, 1963, с. 24].

(22) Что такое *3 источника знания*?

Ответ: Восприятие, умозаключение и слово авторитета. Таков трехвидовой источник знания. Теперь объясняется восприятие. Восприятие — это обнаружение 5 объектов индрий. Умозаключение — это знание, возникающее при наблюдении выводного знака. Так, при приближении облаков заключают о [будущем] дожде, [при виде] стаи цапель — о [близости] воды, по дыму — об огне. Вот что такое логический вывод. Предмет, который не устанавливается ни через восприятие, ни через логический вывод, устанавливается через слово авторитета — например, [такие факты, как] «Индра — царь богов», «Живут северные куру», «Имеется золотая [гора] Меру», «На небе нимфы»[42]. Эти предметы — Индра и прочие — не устанавливаются ни через восприятие, ни через логический вывод, [и только] Васиштха и иные риши сообщают, что есть Индра и другие. Предание также есть [источник истинного знания]:

Кто прилежен в своем деле, лишен вожделения и ненависти,
Кто наделен знанием и добрым поведением, тот известен как авторитет[43].

Так сказано об этом источнике знания, который 3 видов.

Теперь спрашивается, что, [собственно], устанавливается посредством этого трехвидового источника знания?

Ответ: Подобно тому как в мире [все] вещи измеряются [своими] мерами: зерно — мерой прастха, сандал — весовыми мерами и так далее, так и начала мира, состояния сознания и материальные элементы измеряются[44] [источниками знания].

(23) Порабощенный тремя страданиями брахман пришел искать прибежища у великого риши Капилы. Спрашивается тогда, что такое 3 *вида страданий?*

Ответ: От себя, от живых существ и от небесных. При этом [страдание] от себя — двух видов: телесное и умственное. Локализующееся в теле — телесное, локализующееся в уме — умственное. Телесным называется то, которое возникает в результате неравномер-

---

[42] Примеры подобной авторитетной для индуиста информации представлены уже в первых комментариях к «Санкхья-карике». См. [Парамартха, 1904, с. 987; Санкхья-вритти, 1973, с. 11].

[43] Данный стих, демонстрирующий качества достойного доверия лица, авторитета, цитируется уже в первых комментариях к «Санкхья-карике». См. [Санкхья-вритти, 1973, с. 18; Санкхьясаптати-врити, 1973, с. 11]. Исследование ранних интерпретаций терминов āpta («авторитет»), āptavacana («слово авторитета»), āptaśruti («авторитетная Шрути»), āptāgama («авторитетное предание») проведено Г. Оберхаммером в его словаре ранних индийских философских терминов. См. [Оберхаммер, 1991, с. 118–119].

[44] Подразумевается хорошо известная этимология слова pramāṇa («источник знания»), которое происходит от √mā — «измерять».

ности ветров, желчи и флегмы, [что проявляется] в виде лихорадки, дизентерии, холеры, обморока и т.д. Желание, гнев, алчность, омрачение, безумие, зависть и другое, а также разъединение с желанным и другое — [страдание] умственное. [Страдание] от живых существ — [страдание, обусловленное] живыми существами. Это страдание от людей, скота, зверей, пресмыкающихся и неподвижных объектов. [Страдание] от небесных существ исходит от небесных существ. То страдание, которое обусловливается холодом, жарой, ветром, ливнем, громом и другим, есть [страдание] от небесных существ.

У брахмана, отягощенного этими тремя видами страдания, возникло желание познания. Желание познания — желание познавать, подобно тому как желание утоления жажды [означает] желание у жаждущего пить воду[45].

Таково высшее знание в кратком изложении. Познав то, что [здесь изложено], избегают следующего рождения.

Это [то] учение великодушного великого риши Капилы,
Узнав которое брахман [достиг] блага и осуществил все, что должно быть осуществлено.

Этот «Светильник постепенности [разъяснения]» изложен [в соответствии] с последовательностью сутр санкхьи,
И надо знать, что здесь — три сотни стихов размером ануштубх[46].

Здесь завершается комментарий к сутрам [санкхьи], именуемым «Шри Таттвасамаса».

---

[45] Комментатор сопоставляет идентичные по грамматической форме слова jiñāsā («желание познавать») и pipāsā («желание пить»).

[46] Что означает последняя ремарка автора «Крамадипики», понять очень непросто. Авторы тома по санкхье в «Энциклопедии индийской философии» также обходят этот «неудобный» вопрос. У санкхьяиков было в обычае писать о не дошедших до нас их метрических трактатах (ср. легенды о стихотворной «Шаштитантре» из 60 тысяч шлок, о которых сообщает китайская традиция). Но что все-таки имеет в виду составитель «Крамадипики» под «тремя сотнями стихов размером ануштубх», догадаться трудно.

Шивадитья
«Саптападартхи»
(«О семи категориях»)

Причине миров, мосту через океан сансары, владыке всех знаний, тебе, учителю благостному[1], слава!

Категории — это объекты познания[2].

Их семь, и [они] именуются: субстанции, атрибуты, движения, универсалии, партикулярии, присущность, небытие[3].

---

[1] В тексте: saṃbhu — «дарующий процветание, счастье» — один из основных эпитетов Шивы.

[2] Приведенное определение нельзя не признать слишком широким, так как в число объектов познания входит очень многое из того, что к категориям не относится. Очевидно, что данная трактовка свидетельствует о недостаточной разработанности общетеоретических основ категориологии в индийской философии — несмотря на конкретные многочисленные достижения индийской мысли в области категориологии и их востребованность в современной философии.

[3] *Абхава* (санскр. abhāva) — небытие, отсутствие существования — важнейшая категория индийской философии. Внимание к небытию было настолько значительным в индийской онтологии, что оно, как отмечал В. Хальбфас, на порядок превзошло внимание к категории «бытие» (*бхава*). Полярными в понимании этой категории были позиции адвайта-веданты (и отчасти буддизма), считавшей иебытие в конечном счете иллюзорным, и ньяя-вайшешики, настаивавшей на его самостоятельном онтологическом статусе, вполне «равноправном» бытию. В соответствии с предельным реализмом вайшешиков небытие — это такая универсальная вещь, причастиость к которой делает все в том или ином смысле несуществующим, подобно тому как причастность к такой вещи, как бытие, делает все существующим. В соответствии с тем же реализмом в ньяя-вайшешике обсуждалась и возможность непосредственного восприятия небытия вещи (большинство полагало, что мы можем воспринимать само отсутствие «окувшиненности» стола, а не просто стол без кувшина). Предметом дискуссий в ньяя-вайшешике стал категориальный статус небытия и классификация его видов. Несмотря на всегда признававшийся высокий онтологический статус небытия, только начиная с Чандрамати (V–VI вв.), в небытии стали время от времени признавать седьмую онтологическую категорию наряду с шестью «каноническими». Результаты успешной «категоризации» небытия мы и обнаруживаем в тексте Шивадитьи. Независимо от того, признавали или нет за небытием статус отдельной категории, все в основном принимали ту четырехчастную классификацию небытия, которая восходит еще к «Вайшешика-сутрам» (IX.1–12): небытие предшествующее (как у кувшина до его производ-

I

При этом субстанции — это земля, вода, огонь, ветер, пространство, время, страны света, Атман и ум-манас.

Атрибутов же 24 — цветоформа[4], вкус, запах, осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, удаленность, близость, познание, удовольствие, страдание, желание, ненависть, усилие, тяжесть, текучесть, вязкость, инерция, дхарма, адхарма[5] и звук.

Движений пять — бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и хождение.

Универсалии трех видов — высшее, низшее и промежуточное.

Партикулярии же бесчисленны [по разновидностям], так как они соответствуют проявлениям [бесчисленных разновидностей] вечных субстанций[6].

Присущность — одна-единственная.

Небытие же четырех видов — небытие предшествующее, последующее, бесконечное и взаимное[7].

Земля — вечная и невечная[8]. Вечная [существует] в виде конечных атомов [земли], невечная — в виде [их] следствий. Они же [представлены] в виде тел, индрий и объектов. [Земляные] тела — такие, как наши, — постигаются простым восприятием. [Соответствую-

---

ства), последующее (как у кувшина после его разрушения), взаимное (как у кувшина и ткани по отношению друг к другу) и абсолютное (как у фантомных объектов типа рогов зайца). Чандрамати добавил и небытие релятивное — некоторые вещи не вступают в отношения с другими (например, существование несоотносимо с присущностью — ингеренцией). Вачаспати Мишра не вводил новых видов небытия, но предпочитал отделять взаимное небытие — как отсутствие идентичности — от трех других как классов релятивного небытия.

[4] Термин rūpa (начальное значение — «форма») имеет указанное здесь двоякое значение (с преобладанием «цвета» над другими аспектами видимого, которые являются объектами органа зрения).

[5] Dharma и adharma — исключительно широкие по своему семантическому объему и потому реально непереводимые термины, которые в данном случае трактуются как атрибуты Атмана. Здесь их можно понимать как праведность и неправедность. Анализ вайшешиковского перечня 24 атрибутов представлен в настоящем исследовании (§ 23).

[6] Подразумеваются все экземпляры всех родов субстанций, начиная с земли и завершая Атманом, количественно бесконечные. Согласно онтологии вайшешиков, они должны нумерологически различаться благодаря наличию их «разделителей», которые все вместе и обеспечивают класс партикулярий.

[7] В истории вайшешики были попытки введения и других разновидностей небытия (до двух десятков), но Шивадитья, как составитель учебного текста, здесь предпочитает их игнорировать.

[8] Распределения вечных и преходящих модусов земли, а также воды, огня и ветра заимствованы в сокращенном виде из «Падартхадхармасанграхи» Прашастапады. См. одно из новейших изданий текста [Прашастапада, 1994, с. 4–9].

щие] индрии [суть те, что] фиксируют запахи. [Соответствующие же] объекты суть горшки и подобные.

Вода — [также] вечная и невечная. Вечная [существует] в виде конечных атомов, невечная — в виде [их] следствий. Они также [представлены] в виде тел, индрий и объектов. [Водяные] тела [пребывают] в мире Варуны[9]. [Соответствующие] индрии [суть те, что] фиксируют вкусы. [Соответствующие же] объекты — реки, моря и подобные.

Огонь — также вечный и невечный. Вечный [существует] в виде конечных атомов, невечный — в виде [их] следствий. Они также [существуют] в виде тел, индрий и объектов. [Ветряные] тела [пребывают] в мире Адитьи[10]. [Соответствующие] индрии [суть те, что] фиксируют цветоформы. [Соответствующие же] объекты суть земные, небесные, утробные и минеральные[11].

Ветер также есть вечный и невечный. Вечный [существует] в виде конечных атомов, невечный — в виде [их] следствий. Они представлены в виде тел, индрий, объектов и пран. [Ветряные] тела [пребывают] в мире Ваю[12]. [Соответствующие] индрии [суть те, что] фиксируют осязания. [Соответствующие же] объекты суть причины движений деревьев и подобного. Праны же — это ветры, циркулирующие в теле и получающие именования — такие, как *апана*, — в соответствии с их функциями[13]. Неподвижный же ветер есть простое сосредоточение конечных атомов, которое не складывается в объект восприятия[14].

Пространство ввиду таких разновидностей, как пространство в горшке, и других безгранично.

Время — трех разновидностей: время возникновения, пребывания и гибели.

---

[9] Варуна, в ведийскую эпоху бывший богом миропорядка и карающей справедливости, в индуизме лишь покровитель вод, индийский Посейдон. Под «водяными телами» здесь подразумеваются фантастические (конечно, для нас, а не для средневековых индийцев) тела, состоящие только из воды (отличные от тел реальных морских животных).

[10] Адитья — древнее ведийское божество солнца, сохранившее свои позиции и в индуистском пантеоне; подразумеваются фантастические солярные тела.

[11] Шивадитья воспроизводит четырехчастное деление огненных тел Прашастапады, который, в соответствии с общеиндийскими натурфилософскими представлениями, не только различал огонь земной и небесный (солнце, молнии), но также специально выделял огонь пищеварения и минеральный (ākāraja) — в виде золота.

[12] Ваю — древнее ведийское божество ветра, сохранившее (как и Адитья) свои позиции и в индуистском пантеоне.

[13] См. примеч. 28 к переводу «Таттвасамасы» и «Крамадипики».

[14] «Объект восприятия» в данном случае передается термином dravya — «вещь». Смысл этого уточнения, вероятно, в том, что наряду с обычным, «проявленным» ветром есть еще и «непроявленный» — ветер в состоянии покоя.

Страны света — восьми разновидностей: восток, юго-восток, юг, юго-запад, запад, северо-запад, север, северо-восток, [а также] надир, зенит и промежуточное пространство [между небом и землей][15].

Три субстанции, начиная с пространства, — [то есть пространство, время и страны света] — по существу одно начало, которое множественно лишь ввиду различия «условий»[16].

Атман двух разновидностей — Высший Атман и «познающий поле». Высший Атман, или Ишвара, — один. «Познающие поле», такие как наши, бесчисленны.

Ум-манас, как связанный с каждым Атманом, бесчислен.

Пять субстанций, начиная с пространства, только вечны, остальные и вечны, и невечны.

Цвет — семи разновидностей: белый, красный, желтый, черный, зеленый, бурый, пестрый.

Вкус также семи разновидностей: сладкий, горький, едкий, вяжущий, кислый, соленый, смешанный.

Запах — двух разновидностей: благовонный и неблаговонный.

Осязания — трех разновидностей: холодное, горячее, не холодное и не горячее.

Числа — трех разновидностей: единица, двойка, множество.

Размеры — четырех разновидностей: малое, великое, длинное, короткое.

Отдельность — [двух разновидностей — в зависимости от того], относится ли она к одной [вещи] или ко многим[17].

Соединение также двух разновидностей — [в зависимости от того], обусловлено оно действием или [другим] соединением.

---

[15] Первые восемь стран света названы в тексте по именам их божественных правителей (*локапалов*). Их возглавляют соответственно Индра, Агни, Яма, Ниррити, Варуна, Ваю, Кубера и Ишана.

[16] Для передачи своей мысли Шивадитья использует ведантийский термин upādhi, и, вероятно, не случайно: подобно тому как у адвайтистов признается один только Атман, а видимость его множественности создается действием таких с точки зрения конечной истины иллюзорных факторов, как различия тел, ментально-перцептивных способностей и прочих «условий», так и здесь пространственно-временной континуум мыслится как реально единый и делимый на три субстанции исходя из различных точек отсчета.

[17] Отдельность, относящаяся к одной вещи, — противоречие в понятии, убедительнейшим образом демонстрирующее, что отдельность никак не может быть, вопреки онтологии вайшешиков, атрибутом какой-либо субстанции и с логической необходимостью должна быть включена в категорию «отношения», которую индийцы в качестве таковой не признали (несмотря на тщательнейшие дифференциации различных разновидностей отношений).

Разъединение также двух разновидностей, [в зависимости от того], обусловлено оно действием или [другим] разъединением[18].

Удаленность бывает временна́я или пространственная. Равно как и близость.

Познание также двух разновидностей: [основывающееся] на памяти и непосредственное. Второе [из них] также двух видов: истинное и ложное. Ложное также двух видов — сомнение и заблуждение. Истинное также двух видов — восприятие и умозаключение.

Восприятие семи разновидностей — обусловленное действием Ишвары, а также [функциями] органов обоняния, вкуса, зрения, осязания, слуха и разумения[19].

Умозаключение трех разновидностей — в соответствии с тремя позициями выводного знака [в силлогизме; бывает] чисто положительное, чисто отрицательное и положительно-отрицательное. Также бывает умозаключение-для-себя и умозаключение-для-других[20]. Члены умозаключения-для-других — это тезис, аргумент, пример, применение и заключение. Члены обоих видов умозаключения — это наличие доказуемого свойства в предмете обсуждения, присутствие [его] в примере, отсутствие в контрпримере, неустранимость [его каким-либо] восприятием, неопровержимость [его наличия][21]. Псевдоумозаключения [шести видов] — с аргументом недоказанным, противоречивым, неоднозначным, неопределенным, указываемым несвоевременно и равным тому, что доказывается[22].

---

[18] Допущение того, что соединения могут обусловливаться соединениями, а разъединения — разъединениями, также показывает, что и то и другое должно быть включено в категорию «отношения».

[19] Семь разновидностей восприятия — нововведение эпохи Шивадитьи. В брахманистских системах признаются преимущественно пять разиовидностей восприятия — как обусловленных пятью органами чувств, в буддийских — шесть, так как умманас также причисляется к индриям. Введение «божественного» восприятия, по всей вероятности, связано с потребностью объяснить перцептивные «сверхспособности» йогинов и риши, которым вайшешики (Прашастапада в особенности) уделяли значительное внимание.

[20] Это деление умозаключений на «внутреннее» — рассуждение мыслящего субъекта — и на «внешнее» — экспозицию его результатов в силлогистической форме — заимствовано у буддийской школы Дигнаги.

[21] На практике эти пять требований выглядят так: 1) утверждение: на дымящемся холме — огонь; 2) пример: везде, где дым, там огонь, как в случае с очагом; 3) контрпример: там, где нет дыма, нет огня — как в случае с озером; 4) нельзя утверждать, что зрение здесь может обмануть; 5) нельзя утверждать, что умозаключение, основанное на большей посылке «Где дым, там и огонь», некорректно.

[22] Шивадитья перечисляет шесть видов псевдоаргументов, классификация которых составляла первостепенно важный предмет индийских теорий аргументации. Псевдоаргументы «противоречивый», «неоднозначный», «указанный несвоевременно» и «равный доказываемому» заимствованы из «Ньяя-сутр» с комментарием Ватсьяяны (I.2.4–9).

Измышление и сон — это сомнение и заблуждение. Дифференцированное и недифференцированное восприятия могут давать и истинное знание, и ложное. То же относится к познаниям, происходящим от узнавания, удержания чувств, допущения и безразличия[23].

К сомнению же относятся [все] предположения и колебания.

Удовольствие бывает земным и небесным. Страдание также, [и оно] имеет источником только причины страдания.

Желание также двух разновидностей — оно бывает направлено на объекты-цели и объекты-средства.

Ненависть также бывает направлена на объекты-цели и объекты-средства.

Усилие бывает направлено на объекты предписанные, запрещенные и безразличные.

Тяжесть включает либо свойства множества вещей, либо части единой вещи[24].

Текучесть бывает либо абсолютная, либо обусловленная[25].

Вязкость бывает либо по собственной природе, либо привходящая[26].

Инерция[27] — это скорость, память и возвращение к исходному состоянию.

Дхарма — это то, что побуждает [к чему-либо] или отвращает [от чего-либо]. Адхарма — это прекращение [благого] плодоношения[28], [оно] преодолевается посредством поклонения божествам и другими [благими действиями].

Псевдоаргумент «недоказанный» (asiddha), т.е. безосновательный, известен уже из «Вайшешика-сутр» (III.1.10–12). Псевдоаргумент «неопределенный» (anadhyavasita) заимствован у Прашастапады (VI в.), который, вводя его, приводит пример: «Следствие есть некоторая сущность, поскольку оно произведено».

[23] Что подразумевается под знаниями, происходящими от устранения органов чувств от объектов их восприятия и безразличия, понятно не до конца.

[24] Как понимать первую разновидность тяжести, понять непросто.

[25] Подразумевается, вероятно, что текучесть может быть и обусловлена собственными свойствами объекта, и вызвана воздействием на него другого.

[26] В тексте: aupādhika. Подразумевается, вероятно, что то или иное свойство объекта вызвано не его внутренней природой, но контактами с другими объектами. Повторяемые в этих дистрибуциях слова «либо», «или» (vā) явно свидетельствуют об учебной интонации данного текста.

[27] В тексте: saṃskāra — многозначный и потому фактически непереводимый термин индийской философии. В данном случае означает множество аспектов приращения чего-либо к чему-либо или воспроизведения чего-либо. Популярное его значение — следы, «кармические остатки» произведенного действия, которые в значительной мере обусловливают (согласно «Йога-сутрам» и комментариям к ним) особенности опыта в следующем рождении.

[28] В тексте: phalavāsāno. А. Винтер предлагает считать, что речь идет об «устранении» грехов и «через наказание» (см. [Шивадитья, 1899, с. 335]), но его перевод вступает в противоречие со второй частью предложения.

Звуки бывают либо артикулярованные, либо неартикулированные.

[Такие атрибуты, как] запахи, соединения, разъединения, удаленность, близость, удовольствия, страдания, ненависть, инерция, дхарма, адхарма и звуки — только преходящие. Остальные — и преходящие и вечные. Соединения, разъединения, удовольствия, страдания, ненависть, инерция, дхарма, адхарма и звуки не исчерпывают свои субстраты. Познание, желания и усилия и исчерпывают и не исчерпывают. Остальные — исчерпывают свои субстраты[29].

Бросание вверх и другие виды движения распределяются как предписанные, запрещенные и безразличные[30].

Универсалии [предстают] в виде первичных и вторичных родов. Первичные — это существование, субстанциаль-ность, атрибут-ность, род движений и т.д., вторичные — это род вызреваний и т.д.[31].

Разновидности небытия, начиная с предшествующего, ввиду различия соответствующих вещей — бесконечны.

Срединность — это отсутствие как удаленности, так и близости.

Темнота — это также небытие[32].

---

[29] Следовательно, подразумевается, что цвет, вкус, запах, осязаемость, число, размер, отдельность, удаленность, близость, тяжесть, текучесть, скорость и возвращение в исходное состояние (А. Винтер, переводчик памятника, трактует соответствующий термин как «эластичность», см. [Шивадитья, 1899, с. 335]) исчерпывают соответствующие субстраты, т.е. субстанции. Понять, что именно трактуется как способность к исчерпыванию соответствующих субстратов (svāśrayavyāpakāḥ), не всегда просто. Возможно, Шивадитья имеет в виду, что разъединение и соединение объектов *A* и *B* не исчерпывают их сущности, равно как переживания удовольствия, страдания и т.д. не исчерпывают сущности Атмана, в то время как цвет исчерпывает сущность огня, вкус — воды, запах — земли, осязаемость — ветра. Но чью сущность могут исчерпывать число, размер, отдаленность, близость (вполне сопоставимые с соединением и разъединением) и т.д., догадаться трудно. А. Винтер понимает под svāśrayavyāpakāḥ те атрибуты, которые «привязаны» к одному субстрату (субстанции), под svāśrayāvyāpakāḥ — те, которые «не привязаны», следовательно, распространяются на многие [Там же]. Но и в этом случае проблемы с удаленностью, близостью и рядом других атрибутов, которые должны относиться к одним субстратам, остаются, равно как и с удовольствием, страданием и т.д., которые должны относиться ко многим. Да и как понимать тогда соотнесенность со многими субстратами? Нумерологическая трактовка осложняется тем, что удовольствие и страдание должны быть присущи каждому Атману, равно как цвета и запахи — каждому «экземпляру» огня и земли, и различие между «непривязанными» атрибутами и «привязанными» в таком случае устраняется.

[30] Очевидно, что мы имеем здесь вполне искусственную «сакрализацию» натурфилософии, за которой стоит стремление приближения естественной «физики» к индуистской «метафизике».

[31] Универсалия обозначается как sāmānya, первичный род — как jāti, вторичный — как upādhi. Отделяя суффиксы от основ, пытаемся сделать для русскоязычного читателя более наглядным санскритский абстрактный суффикс -tā (-tva).

[32] В этой формулировке отражаются дискуссии индийских философов относительно природы темноты, их до сих пор ведут некоторые философы-традиционалисты.

Потенция — это сущность субстанции и прочих [референтов категорий][33].

Особенность — это соединение различающего и различаемого.

Познаваемость — это соединение познания и [его] объекта.

Сходство — это общность при учете привходящего[34].

Легкость — это небытие тяжести.

Равным образом и все прочие существующие вещи[35] [могут быть] включены [в одну из семи категорий], как, например, число — в атрибуты[36].

Среди них вечные — только причины, преходящие — и причины и следствия[37]. Причины же трех разновидностей — присущные, неприсущные и инструментальные.

Об остальных делениях категорий следует размышлять самостоятельно[38].

Знание их истинной сущности обусловливает [достижение] высшего блага. Истинная сущность — та, которая не «налагается» на познаваемое [вследствие заблуждения]. Познание ее есть непосредственное постижение, которое бывает четырех видов вследствие [реализации результатов] слышания, размышления, медитации и «ви́дения» [истины][39]. Высшее же благо есть полное небытие страдания как обусловленное [этим] «видением» — вследствие появления истинного знания, уничтожающего даже причины ложного познания. Страдание же —

Одни, как и Шивадитья, считают ее только отсутствием света, другие — своего рода «положительной вещью».

[33] В тексте: Śaktirdravyādisvarūpameva. Смысл в том, что потенция соответствует сущности субстанций, атрибутов, движений, универсалий, партикулярий, присущности и небытия. Потенцию, вероятно, следует понимать как возможность каждого из перечисленных онтологических атомов осуществлять «форматирование» вещей в мире свойственным именно ему способом.

[34] В тексте: sādṛśyamupādhirūpaṃ sāmānyam.

[35] В тексте: padārtha. В данном случае слово означает просто любые вещи, а не категории.

[36] Новизна данного тезиса и соответственно его «философский пафос» вызывают сомнение, поскольку число уже и так было (обоснованно или нет — другой вопрос) включено в класс атрибутов.

[37] Шивадитья неявно ссылается на предшествовавшее различение вечных и невечных земли, воды, огня и ветра (см. выше).

[38] Данное уточнение прямо свидетельствует об учебном характере текста «Саптападартхи», представляя собой нечто вроде «домашнего задания» для изучающих философию ньяя-вайшешики.

[39] Сходная схема стадий постижения истины — от ее внешнего усвоения ко все большей интериоризации — разрабатывалась и в адвайта-веданте (при всем различии тех религиозно-философских истин, которые «выпускникам» этих школ надлежало усвоить).

это тело, шесть индрий[40], шесть объектов, шесть познаний, удовольствие и страдание, и [оно], таким образом, имеет 21 вид[41].

II

Теперь, поскольку познание истинной сущности [категорий] зависит от определений, разговор пойдет о них. Определение — это выявление особенности [предмета в сравнении со всеми остальными] через аргумент в [умозаключении, который может быть] только отрицательным[42]. Процедура [обоснования этого следующая]:

[1] различительный знак одной вещи отличен от [различительных знаков всех] других [вещей][43];

[2] поскольку он выявляется через аргумент [умозаключения, который может быть] только отрицательным;

[3] тот, который не отличен от [различительных знаков] других [вещей], не выявляется через аргумент [умозаключения, который может быть] только отрицательным, как, например, наделенность дымностью[44];

[4] если же возражают, что этот [различительный знак вещи] не выявляется через аргумент [умозаключения, который может быть] только отрицательным, то такое [возражение] будет неверным;

[5] следовательно, он отличен от [различительных знаков всех] других [вещей].

---

[40] Подразумеваются способности пяти органов чувств, а также ума-манаса.

[41] Для индийского менталитета весьма характерно, как и в данном случае, включение самого класса (здесь «страдание») в число элементов этого же класса. См. выше в связи с «Таттвасамасой» санкхьяиков. 21 вид получается, только если удовольствие и страдание — одно.

[42] И здесь и далее определение (lakṣaṇa) будет трактоваться Шивадитьей как одна из разновидностей умозаключения.

[43] В предложенном силлогизме, целью которого является обоснование того, что различительный знак выявляется лишь через умозаключение только с отрицательным аргументом (и не через какое-либо другое), «ключевое слово» lakṣaṇa означает уже не дефинирование, а сам различительный знак вещи, выявление которого и составляет ее определение. Индийцы различали три типа аргументов — в зависимости от того, какие могут быть соотнесены с ними примеры. Так, для найяиков аргумент умозаключения «Горшок именуем, потому что он познаваем» является «только положительным» (kevalānvayin), поскольку для них все именуемо, примерами, подтверждающими данный аргумент, будет все множество вещей без исключения. Для буддистов умозаключение «Звук вечен, потому что он может быть воспринят органом чувств» будет «только отрицательным» (kevelavyatirekin), поскольку они не признают ничего вечного. Наконец, классическое умозаключение будет «и положительным и отрицательным» (anvayavyatirekin), так как есть примеры и того, что дымится (очаг на кухне), и того, что не дымится (вода в озере).

[44] Подразумевается, что дымностью (умозаключение о дыме и огне) обладает не только данный холм, но и многие другие объекты.

Такую процедуру [доказательства] можно продемонстрировать со всеми определениями.

А теперь будут приведены общие определения [всех] категорий.

Субстанция — это то, что относится к классу субстанциальности, обладает атрибутами и является присущной причиной [чего бы то ни было].

Атрибут — это то, что относится к классу атрибутности и, при обладании [под]классами[45] и непричастности к движению, не может быть присущной причиной [чего-либо].

Движение — это то, что относится к классу движений и является неприсущной причиной начальных соединений и разъединений[46].

Универсальное вечно, едино, но присуще многому.

Партикулярное — это то, что лишено общности и относится [лишь] к одному экземпляру.

Присущность — это вечная связь [двух вещей].

Небытие — это то, знание чего зависит от знания о противоположном[47].

Земля — это то, что наделено [признаками] класса земляности, а также запахом.

Вода — это то, что наделено [признаками] рода водности и прохладной осязаемостью.

Огонь — это то, что соединено с [признаками] рода огненности и обладает жаркой осязаемостью.

Ветер — это то, что соединено с [признаками] рода ветровости и обладает бесцветностью и осязаемостью.

Пространство — это то, что наделено атрибутом звучания[48].

Время — это локус неприсущной причины удаленности и близости, обусловливаемых вращением солнца, [сам] не являющийся субстратом удаленности и близости.

---

[45] Класс атрибутности включает в себя множество подклассов (как, впрочем, и класс субстанциальности, о котором это почему-то сообщено не было), так как и цвет, и вкус, и запах, и т.д. также являются целыми классами.

[46] Найяики различали три основных класса причин (см. выше): 1) присущную — samavāyikāraṇa (половинки горшка по отношению к целому горшку, которые рассматриваются как соответственно причины и следствия), равнозначную материальной; 2) неприсущную — asamavāyikāraṇa (контакт между этими половинками, благодаря которому возможно производство горшка); 3) инструментальную — nimittakāraṇa (действие горшечника и орудий его труда).

[47] Иными словами, знание не-сущего (не-коровы) предполагает знание о противоположном сущем (коровы).

[48] В определении пространства отсутствует указание на принадлежность к классу «пространственности». Возможно, этим акцентируется уникальность, т.е. единичность, пространства.

Страны света — это локус неприсущной причины удаленности и близости, не обусловливаемых вращением солнца, [сам] не являющийся субстратом удаленности и близости[49].

Атман — это то, что наделено [признаками] рода Атмана и атрибутом разумения.

Ум-манас — это то, что соединено с признаками рода ума, лишено осязаемости и является субстратом действия[50].

Цвет — это атрибут [материальных субстанций], который принадлежит роду цветности и фиксируется только органом зрения.

Вкус — это атрибут, который соединен с родом вкусовости и фиксируется языком.

Запах — это атрибут, который соединен с родом запаховости и фиксируется органом обоняния.

Осязаемость — это атрибут, который соединен с родом осязаемости и фиксируется только кожей.

Число — это специальная причина практики счета, наделенная [признаками] класса количественности.

Размер — это специальная причина практики измерений, принадлежащая классу размерности.

Отдельность — это специальная причина практики разделения, принадлежащая классу отдельности[51].

Соединение — это наделенная признаками класса соединенности невечная связь [двух вещей].

Разъединение — это наделенная [признаками] класса разъединенности специальная причина постижения разъединенных вещей[52].

Удаленность — это наделенная [признаками] класса отдаленности специальная причина того, что [о чем-то] говорят, [что оно] дальнее.

---

[49] Сказанное означает, что к самим времени и пространству неприменимы, вопреки обыденному сознанию, характеристики «раньше–позже» и соответственно «ближе–дальше», но они являются достаточным основанием для приложения этих характеристик к событиям и расстояниям. Очевидно также, что Шивадитья различает время субстанциальное и астрономическое (определяемое движением солнца), равно как пространство субстанциальное и эмпирическое, полагая, что субстанциальные время и пространство являются онтологическими «гарантами» эмпирических.

[50] Тот же термин ahikaraṇa («субстрат»), который был употреблен при определении времени и пространства, в данном случае указывает на то, что именно в уме-манасе формируются те намерения, которые реализуются в действиях.

[51] Нельзя не заметить, что данное определение тавтологично, поскольку отдельность определеляется через отдельность. Оно же более чем наглядно демонстрирует формализм дефиниций Шивадитьи, требующий непременного отнесения любого атрибута к полностью соответствующей ему универсалии (даже когда атрибут сам является универсалией).

[52] Если в предыдущих случаях дефиниции Шивадитьи представляли собой простой логический круг, то в данном случае и двух следующих этот круг уже удваивается.

Близость — это наделенная [признаками] класса близости специальная причина того, что [о чем-то] говорят, [что оно] близкое.

Познание — это наделенный [признаками] соответствующего класса свет [познания], локализумый в Атмане.

Удовольствие — это наделенное [признаками] соответствующего класса ощущение, которое воспринимается через внутренне присущую [ему] приятность.

Страдание — это наделенное [признаками] класса страдательности ощущение, которое воспринимается через внутренне присущую [ему] неприятность.

Желание — это то, что наделено [признаками] класса желательности и имеет в качестве различительного признака стремление к цели.

Ненависть — это то, что принадлежит соответствующему классу и состоит в «воспламененности».

Усилие — это то, что принадлежит соответствующему классу и является специальной причиной того, что говорят об усилии.

Тяжесть — это принадлежащая классу тяжести неприсущная причина первого падения, локализующаяся в одной [вещи].

Текучесть — это принадлежащая роду текучести неприсущная причина первого течения, находящаяся в одной [вещи][53].

Вязкость — это наделенная [признаками] соответствующего класса и лишенная [признаков] класса текучести неприсущная причина сжатия.

Инерция — это атрибут, принадлежащий роду инерционности и [наделенный свойством] возвращать [источник своего] возникновения в исходное [для него] состояние[54].

Дхарма — это то, что наделено [признаками] класса дхармичности и является специальной причиной удовольствия.

Адхарма — это то, что наделено [признаками] класса недхармичности и является специальной причиной страдания.

Звук — это атрибут, связанный с классом звучности и воспринимаемый органом слуха.

Действие бросания вверх — это принадлежащая роду бросания вверх причина соединения [тела] с [каким-либо] местом вверху.

Действие бросания вниз — это принадлежащая роду бросания вниз причина соединения [тела] с [каким-либо] местом внизу.

---

[53] В случае с тяжестью и текучестью подчеркивается стадиальность соответствующих физических процессов.

[54] В тексте: svotpattyavasthāpādaka. Тавтологичное во многих других случаях определение того или иного атрибута через его род в данном случае нетавтологично, так как класс любых инерциальных процессов (saṃskāra) действительно включает в себя много разновидностей, одна из которых — память.

Действие сжатия — это принадлежащее роду сжатия осуществление сгибания [вещи].

Действие расширения — это принадлежащее роду сжатия осуществление разгибания [вещи].

Хождение — это принадлежащая роду хождения причина соединения с неопределенным местом.

Высшее общее — это только включающее [в себя прочие роды].

Низшее общее — это только включаемое [в прочие роды].

Промежуточное общее — это как включающее [в себя одни роды], так и включаемое [в другие].

Предшествующее небытие — это [небытие], не имеющее начала, но имеющее конец.

Последующее небытие — это [небытие], имеющее начало, но не имеющее конца.

Бесконечное небытие, [или небытие] безотносительное, — это [небытие], не имеющее ни начала ни конца[55].

Взаимное небытие — это отрицание идентичности [различных вещей].

Вечность — это противоположность [возможности] уничтожения.

Невечность — это наличие [возможности] уничтожения.

Конечный атом — [это то, что] лишено частей и наделено активностью.

Часть — это присущная причина субстанций[56].

Следствие — это то, что наделено предшествующим небытием.

Конечное целое — это субстанция-следствие, непричастная к произведению [других] субстанций.

Тело — это конечное целое, которое является локусом ощущений.

Ощущение — это реализация присущего самого по себе[57] удовольствия или страдания.

Локус же — это то, чем ограничивается [сфера] ощущения у Атмана.

Индрия — это непосредственная причина знания.

---

[55] Шивадитья, таким образом, вносит уточнение в характеристику третьего вида небытия: оно эксплицитно трактуется как полное отсутствие какой бы то ни было связи (saṃsargābhāva) между объектами *A* и *B*. Например, к этой «бессвязности» сводится отношение «рога зайца» (к третьему виду небытия относится небытие фантомных объектов), так как между зайцем и рогами не может быть никакой связи (как и в «небесном цветке» имеет место нулевая связь между субъектом и предикатом).

[56] Подразумеваются сложные субстанции, отличные от простых — только что рассмотренных атомов. Эти субстанции мыслятся как «целые», материальными причинами которых являются части.

[57] Не совсем ясно только, кому или чему присущего. Скорее, речь идет о том, что способность испытывать удовольствие или страдание присуща телу.

Объект — это причина ощущения у Атмана, обеспечивающая [само] познаваемое.

Земной огонь — [это такой], для которого есть только земное топливо.

Небесный огонь — [это такой], для которого есть только водяное топливо.

Утробный огонь — [это такой], для которого есть топливо и земное и водяное.

Минеральный огонь — [это такой], для которого нет никакого топлива. Таковы золото и прочее.

Возникновение — это одновременное [«схождение»] всех причин вещи.

Одновременность — это соединение многих [вещей] в один момент.

Момент — это время, ограниченное движением, связанным с предшествующим небытием разъединения, не производимым другим разъединением[58].

Мгновенное — это то, что длится только указанный [промежуток времени].

Длительность — то, что относится к настоящему. И она есть сущность, лишенная отсутствия своего собственного отсутствия или, [по-другому], соединенность с предшествующим отсутствием своей причины.

Разрушение — это гибель.

Способность быть «познающим поле» — это обладание познавательной способностью через связь с телом[59].

Утвержденность [ума-манаса] в каждом Атмане — это наличие связанности с ним через дхарму и адхарму, которые ему присущи.

Различительный признак[60] белого и прочих [цветов] — белизна и прочее, сладкого и прочих вкусов — сладость и прочие [вкусовые

---

[58]Смысл этого крайне усложненного определения (вполне уже в духе новой ньяи), возможно, в том, что минимальная длительность момента соотносится с однократным разъединением частиц. Таким образом, «истинное время» у Шивадитьи измеряется не движением солнца (как астрономическое — см. выше), но процессами, происходящими в самой материи вещей.

[59] Kṣetrajña («познающий поле») — древний синоним Атмана как субъекта познания, бытийно внеположного телу и связанных с ним познавательно-сенсорно-двигательными способностями. Термин был освоен прежде всего в доклассической санкхье (восстанавливаемой из «Махабхараты»), но восходит уже к ее самым ранним стадиям (отраженным в версии санкхьи по «Буддачарите» Ашвагхоши). Последнее вполне правдоподобно ввиду того, что термин непосредственно выражает радикальный дуализм «поля» и «того, кто его познает», изначально составлявший различительный признак философии санкхьи.

[60] В тексте: lakṣaṇa. А. Винтер дает перевод «определение» [Шивадитья, 1899, с. 340].

сущности], запахов — благовонность и неблаговонность, холодного и прочего — холодность и прочее. Единичности и прочих [числовых комплексов] — единичность и прочее. Атомарности и прочих [размеров] — атомарность и прочие.

Соединение, обусловливаемое движением, — то, которое обусловливается движением как неприсущной причиной.

Соединение, обусловливаемое соединением, — то, которое обусловливается соединением как неприсущной причиной.

Разъединение, обусловливаемое движением, — то, которое обусловливается движением как неприсущной причиной.

Разъединение, обусловливаемое разъединением, — то, которое обусловливается разъединением как неприсущной причиной.

Удаленность и близость временны́е — те, которые обусловливаются движением солнца[61].

Удаленность и близость пространственные — те, которые не обусловливаются движением солнца.

Память — это такое знание, специальной причиной которого является память[62].

[Непосредственное] восприятие — это знание не в виде памяти.

Правильное знание — это [непосредственное] восприятие истины.

Неправильное — [непосредственное] восприятие того, что истиной не является.

Сомнение — это знание неопределенное.

Заблуждение — это знание, не соответствующее истине в виде определенности.

Правильное перцептивное знание — это восприятие истины, обусловливаемое тем инструментом познания, который [не может] познавать себя.

Правильное выводное знание — это восприятие истины, обусловливаемое тем инструментом познания, который [может] познавать себя.

Источник знания — это то, что неизменно ведет к правильному знанию.

Источник знания, [именуемый] восприятием, — это то, что неизменно ведет к [тому] правильному знанию, которое дает восприятие.

Оно несет различительные признаки Божества, обоняния, вкуса, зрения, осязания, слуха и размышления[63].

---

[61] В тексте: ādityasaṃyogotpādye. Буквальный перевод был бы «обусловливаемые соединением солнца» или «с солнцем», что невразумительно.

[62] Пожалуй, один из наиболее наглядных примеров тавтологических определений, которыми изобилует текст Шивадитьи.

[63] Подразумевается, что чувственное восприятие может быть обусловлено действием Божества либо обычными чувственными способностями, к которым добавляется и ум-манас.

Умозаключение — это то, что неизменно ведет к [тому] правильному знанию, которое дает выведение[64]. И оно есть знание о специфическом выводном знаке, который характеризуется через «включение» и атрибут субъекта [умозаключения][65]. «Включение» — это связь между «включающим» и «включаемым», специфицируемая через отсутствие особых случаев[66]. Атрибут субъекта [умозаключения] — это связь субъекта с «включаемым»[67]. «Включающее» — это то, что обосновывается. «Включаемое» — это выводной знак[68]. Особые же случаи — это то, что всегда присутствует в том, что обосновывается, но не в том, чем [оно] обосновывается[69].

[Умозаключение будет] только положительным, если [выводной знак] «включает» субъект [умозаключения], присутствует в сходном при отсутствии несходного, не опровергается [чувственным] восприятием, а контрпримеры отсутствуют. [Оно будет] только отрицательным, если [выводной знак] «включает» субъект [умозаключения], отсутствует в несходном при отсутствии сходного, не опровергается [чувственным] восприятием, а контрпримеры отсутствуют. [Наконец, оно будет] положительно-отрицательным, если [выводной знак]

---

[64] В определенном смысле figura etimologica: anumāna («умозаключение») объясняется через anumiti («логическое выведение»).

[65] Субъектом умозаключения (pakṣa) в нормативном выведении «огненности», т.е. пламени на холме, из его «дымности» (на этой стадии найяики и вайшешики уже привыкли общаться с абстракциями как с эмпирическими вещами) будет сам холм, его атрибутом (pakṣadharmatā) — наличие там дыма.

[66] Как «включение» мы переводим vyāpti — основную категорию сложившейся индийской логики, которая обычно переводится как «сопутствование» большего термина (огонь) среднему (дым): везде, где дым, там огонь, но не наоборот. Перевод «сопутствование» является достаточно наглядным, однако он не передает происхождение самого термина, который был образован от глагола √āp + vi «пронизывать», «исчерпывать». Предлагаемый перевод, как представляется, соответствует основному механизму логического вывода, который состоит в том, что все случаи «дымности» именно *включают* присутствие «огненности». Поэтому «дымность» будет «включаемым», а «огненность» — «включающее». Под «особыми условиями» (upādhi) подразумевается, в соответствии с данным примером, наличие влажности в топливе, которое и обусловливает «дымность» и может не упоминаться специально в каждом случае выведения «огненности» из «дымности».

[67] Атрибутом субъекта умозаключения, согласно рассматриваемому нормативному примеру, будет связь холма с дымом.

[68] Обосновывается то, что холм с атрибутом «дымности» должен быть наделен и атрибутом «огненности» через «дымность» в качестве выводного знака (т.е. среднего термина) данного умозаключения. Отношение «включающее»–«включаемое», определяющее учение о *вьяпти* (которое здесь и излагается), очень наглядно демонстрирует правоту тех историков логики, которые видели в данном понятии аналог импликации западной логики.

[69] Влажность топлива всегда «включается» в «дымность», но не всегда в «огненность». Точный перевод данного положения Шиваднтьи, который предлагается здесь, раскрывает указанный смысл недостаточно ясно.

«включает» субъект [умозаключения], присутствует в сходном, не присутствует в несходном, не опровергается [чувственным] восприятием, а контрпримеры отсутствуют[70].

Свойство быть субъектом [умозаключения] — это то, связанность чего с обосновываемым свойством вызывает сомнение. Свойство быть сходным — это наличие несомненной связи с тем, что обосновывается. Свойство быть несходным — это наличие несомненного отсутствия связи с тем, что обосновывается.

Свойство быть умозаключением-для-себя — это свойство [быть умозаключением] в виде [только выявления] смысла. Свойство быть умозаключением-для-других — это свойство [быть умозаключением] в словесном виде[71]. Свойство быть умозаключением есть и у слова [как такового], ибо оно есть объект умозаключения и находится в необходимых отношениях с другими [словами].

При этом тезис — это вербализация субъекта [умозаключения] как того, что обосновывается. Аргумент — это вербализация того, что является атрибутом тезиса. Пример — это вербализация наглядного примера. Применение — это вербализация приложения аргумента [к рассматриваемому случаю]. Заключение — это вербализация бесспорного приложения к субъекту [умозаключения] того, что обосновывается через проведенное связывание [его] с выводным знаком.

Недостаточность аргументации — это ущербность в членах [силлогизма]. Недостоверность — это недостижение [какой-либо] определенности при наличии [того или иного] выводного знака. Противоречивость — это приложимость [аргументации] и к субъекту [умозаключения], и к тому, что [ему] противоположно. Неоднозначность — это приложимость [аргументации] ко [всем] трем [видам субъекта умозаключения][72]. Неопределенность — это приложимость [аргументации] только к субъекту [умозаключения] при отсутствии обоснованности того, что́ обосновывается. Несвоевременная констатация — это возможность обоснования противоположного тому, что обосновывается, через обращение к авторитетному источнику знания[73]. Тот аргумент, который обосновывается другим, [с помощью которого можно]

---

[70] Умозаключение с дымящимся холмом будет примером третьего рода, так как есть случаи наличия огня там, где есть дым (например, жаровня), и отсутствия дыма там, где огня нет (например, на озере).

[71] Как было уже отмечено, Шивадитья принимает установившееся, и весьма плодотворное, различение, проведенное великим буддийским эпистемологом и логиком Дигнагой между тем умозаключением, которое индивид осуществляет только для себя, в своем уме, и тем, которое он «публикует» в виде силлогизма.

[72] То есть к самому субъекту умозаключения (холм), к аналогичному примеру (жаровня) и к примеру противоположного (озеро).

[73] Подразумевается, что в данном случае чувственный опыт может противоречить умозаключению.

обосновать противоположное тому, что обосновывается, есть равный предмету обсуждения.

Наведéние — это принуждение оппонента к принятию нежелаемого «включающего». Принуждение же — это вербализация противоположного [обосновываемому оппонентом] через обоснование равенства обоих[74]. Сновидение — это знание, локализованное в ментальном органе, испорченном сном[75]. А сон — это пребывание ума-манаса, не облагодетельствованного «заслугой», происходящей от занятий йогой, вне [сферы] индрий[76].

Неопределенное [восприятие] — это фиксация [одной] только природы вещи[77]. Определенное — это фиксация [также и ее] особенностей[78]. Узнавание — это фиксация вещи, удаленной [от воспринимающего] прошлым.

Неприятие объекта — это знание [о том, что он] обусловливает страдание. Приятие — это знание [о том, что он] обусловливает

---

[74] Пропонент вынуждает оппонента признать ложность его положения *A*, тот не соглашается на это, и тогда пропонент ему показывает, что из *A* следует *B*, которое тот не приемлет.

[75] Так мы трактуем термин antaḥkaraṇa, означающий признаваемое в философских системах санкхьи и веданты единство ментальных способностей, онтологически отличных от духовного начала и функционально отличных от 10 индрий — способностей восприятия и действия. В «Санкхья-карике» Ишваракришны (ок. V в.) антахкарана включает три компонента (продукты первоматери Пракрити) в иерархической последовательности: *манас* — координатор функций индрий, ответственный прежде всего за то, чтобы они не осуществлялись одновременно (иначе невозможны раздельные восприятия объектов и, соответственно, познание как таковое); *аханкара* (букв. «делание Я», «слово Я») отвечает за координацию объектов познания, желания и действия с субъектом опыта, соответствует эго-центризму и эгоизму и определяется как «примысливание-себя» (*абхимана*) к любому познавательному акту; *буддхи* (букв. «пробуждение») — высшее ментальное начало, приблизительно соответствующее способности суждения, определяемое как «решение» (*адхьявасая*) — и познавательное (типа: «Это — горшок», «Это — ткань») и практическое (типа: «Я предназначен для того», «Я должен сделать это»). В адвайта-веданте антахкарана включает помимо трех названных начал также *читту* (букв. «мышление»). По «Таттвабодхе», приписываемой Шанкаре, именно антахкарана является «местонахождением» неведения-авидьи (ст. 38), а у его ученика Сурешвары антахкарана локализуется в сердце. Что же касается сновидений, то в отличие от европейской психологии индийская считала их не положительным явлением, но отрицательным.

[76] Из сказанного следует, что для Шивадитьи потребность во сне — это признак несовершенства души, которое могло бы быть исправлено йогическим тренингом.

[77] В тексте: vastusvarūpamātragrahaṇam. Слово svarūpa в данном случае не сущность вещи, которая постигается разумом, но ее внешняя данность.

[78] Концепция двух стадий восприятия специально разрабатывалась главным образом мимансаками, но в целом была принята всеми брахманистскими эпистемологиями. Буддистами она отрицалась, так как вторая ступень, предполагающая помещение объекта в сетку родо-видовых отношений («Это — стол»), рассматривалась уже как присутствие в восприятии другого источника знания — умозаключения, и потому к собственно восприятию ими не относилась.

удовольствие. Безразличие — это знание [о том, что он] не обусловливает ни то ни другое. Рефлексия — это сомнение, [обусловливаемое] весомостью каждого альтернативного [способа решения вопроса]. Неопределенность — это знание, не дающее постижения объекта, так как не исчерпывается ни одной из альтернатив.

Удовольствие сансарное — зависимое от средств, обусловливаемых усилием. Удовольствие, [которое доставляется] небом, — осуществляемое средствами, зависимыми от [одного] только желания. Совершенство текучести — независимость ее возникновения от контактов с огнем. Обусловленность — зависимость от контактов с огнем. Скорость — это инерция, порождаемая движением. Припоминание — инерция, порождаемая знанием. Эластичность — инерция как условие [возвращения вещи] в [исходное] состояние.

Локализация свойств в одном субстрате не гарантируется их локализацией [в тех вещах, в которых они могут отсутствовать]. При отсутствии последнего ограничения — гарантируется[79].

Предписанность — это свойство обусловливать дхарму. Запрещенность — это свойство обусловливать адхарму. Безразличность — это противоположность и тому и другому. Род — это неограниченная общность. Условие — это общность с ограничениями[80].

Темнота — это небытие, имеющее вид мнимо черного цвета. Свойство быть объектом знания — это соединение со знанием. Свойство быть предметом знания — это ограниченность [возможностью быть референтом] определенного истинного знания[81]. Применение исчисления к атрибутам и прочим категориям равнозначно приблизительной связи[82] с числами, и отсюда [определение] приблизительной связанности с числами[83].

---

[79] В тексте: Avyāpakatvaṃ svābhāvasādeśyam. Tadabhāvo vyāpakatvam. При интерпретации этой «шифровки» философской информации мы опираемся на трактовку А. Винтера, см. [Шивадитья, 1899, с. 343–344].

[80] В тексте: Nirbādhakaṃ sāmānyaṃ jātiḥ. Sabādhakaṃ sāmānyamupādhiḥ. Речь идет о противопоставлении друг другу различных уровней «общности», и трактовка этого противопоставления зависит от интерпретации слова upādhi. Трактовка А. Винтера, по которой под первым родом подразумевается род биологический, а под вторым — логический [Там же, с. 334], не проходит уже потому хотя бы, что логический род вряд ли допускает те «ограничения», которые не допускает род биологический (взять, к примеру, гермафродитов).

[81] Определение не из простых, но при сопоставлении его с предыдущим возникает предположение, что смысл различения между «объектом знания» и «предметом знания» состоит в том, что второе означает акцентированное применение именно истинного знания.

[82] В тексте: pratyāsattinabandhana. Слово pratyāsatti означает «близость», следовательно, речь идет о том, что исчисление в применении к атрибутам является «близким», «опосредованным».

[83] Подразумевается, что исчисляться в прямом смысле могут только субстанции или отдельные вещи.

Свойство быть причиной — это свойство производить следствие. Свойство быть присущной причиной — свойство производить [то] следствие, которое [связано с ней] отношением присущности. Свойство быть неприсущной причиной — свойство быть определенной потенцией, которая имеет опосредованную связь с присущной причиной. Свойство быть инструментальной причиной — это свойство быть [таким] видом причины, который отличен от обеих.

Материальность — это связанность с наличием размера, к которому применима характеристика «такой-то»[84]. Нематериальность — отсутствие оной. Совокупность [причин] распространяется на [то их состояние], которое не связано [еще] с [произведением готовых] следствий[85]. Номинация — это называние вещей только по имени[86].

Присущными [атрибутами] являются цвет, запах, осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, удаленность, близость, тяжесть, текучесть и инерция. Присущные [атрибуты] воды — цвет, осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, удаленность, близость, тяжесть, текучесть, вязкость и инерция. Присущные [атрибуты] огня — цвет, осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, отдаленность, близость, текучесть и инерция. Присущные [атрибуты] ветра — осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, удаленность, близость и инерция. Присущные [атрибуты] пространства — число, размер, отдельность, соединение, разъединение и звук. Присущные [атрибуты] времени и стран света — число, размер, отдельность, соединение и разъединение. Присущные [атрибуты] Атмана — число, размер, отдельность, соединение, разъединение, познание, удовольствие, страдание, желание, ненависть, усилие, дхарма, адхарма и память. Присущные [атрибуты] ума-манаса — число, размер, отдельность, соединение, разъединение, удаленность, близость и инерция. Присущ-

---

[84] Здесь нельзя не видеть прямую параллель с фундаментальным делением у Декарта всех субстанций на мыслящие и протяженные и, соответственно, с трактовкой материальности как протяженности.

[85] В тексте: Kāryāyogavyavacchinnā sāmagrī. Следуем интерпретации А. Винтера.

[86] Поскольку употребляется слово padārtha, А. Винтер полагает, что речь идет о простом «перечислении категорий». Однако данное слово может обозначать и просто вещи (в таком же смысле, как «простые субстанции» в европейской философии нового времени, — например, у Р. Декарта или Дж. Локка). Если наше понимание верно, то в тексте подразумевается первая из трех операций «науки ньяи», т.е. философии как таковой, которые систематизируются у Ватсьяяны (Ньяя-бхашья I.1.3, ср. I.2.20, V.2.24), а затем и в дальнейшей традиции ньяя-вайшешики как: 1) номинирование, 2) дефиниирование и 3) верифицирование последнего с целью установления того, соответствует ли определение определяемому. См. [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001, с. 151, 190, 404].

ный [атрибут всех] материальных субстанций — движение, [и] притом невечное. Присущный [атрибут всех] субстанций, атрибутов и движений [вместе] — общее. Присущный [атрибут] вечных субстанций — отдельное. Не присущи [ничему] — сама присущность и небытие. Субстанции-следствия присущны своим частям, а субстанции, не являющиеся следствиями, не присущны [ничему].

Разрушение субстанции[-следствия осуществляется] в результате разрушения присущных или неприсущных причин. [Разрушение] атрибута — через разрушение присущной, неприсущной или инструментальной причин или через [появление] противоположного атрибута. [Разрушение] движения — через разрушение присущной или неприсущной причин либо через следующее соединение. [Разрушение] предшествующего небытия — через совокупность причин, обусловливающих появление вещи, противоположной [несуществующему. Разрушение] взаимного небытия [осуществляется] через причину разрушения одной из вещей, находящихся в [отношении взаимо]противоположности.

Возникновение же субстанций, атрибутов и движений [обусловливается] присущными, неприсущными и инструментальными причинами. Из этих трех присущной причиной является только субстанция. Неприсущная причина субстанций и движений — это соединение. Неприсущная причина атрибута — это в каких-то случаях атрибут той же природы, в каких-то — другой природы, в каких-то — движение. Инструментальная причина всего — это Божество, желание, «невидимое»[87] и прочее. Возникновение взаимного небытия и последующего небытия — от одной только инструментальной причины.

Остальное все в этой шастре понятно.

[Что-то] характеризуемое — это то, что исключено [из единства] с другими [вещами]. Характеризующее — это то, что имеет общий референт с характеризуемым и выделяет характеризуемое [из других вещей]. Наличие общего референта — это то, что выражается через окончания [одного и] того же падежа. Подразумеваемое — это то, что выделяет объект, но не всегда имеет общий с ним референт, что выражается через употребление другого падежа. «Референтность» же определяется опосредованной связью [вещи] с родом [соответствующей вещи].

Вездесущесть — это соединенность со всеми материальными вещами. Разъединимая связь есть соединение двух вещей. Неразъеди-

---

[87] Adṛṣṭa — невидимое — важнейшее понятие философии вайшешиков, которому приписывается универсальность функций, начиная с ответственности за движение пламени вверх и завершая соединением ума-манаса и Атмана, которое является условием любого опыта и одновременно закабаления любого существа в состоянии сансары.

нимая связь — это связь между вещами, которые находятся в соотношении вместилища и вместимого. Шастра — это то, где излагается средство достижения блага.

Пока [стоят] семь материков, а также семь гор — носителей [земли],
До тех пор трактат «О семи категориях» будет освещать все реальное.

Здесь завершается трактат «О семи категориях», сочиненный Шивадитьей.

Васубандху
«Тримшика» («Тридцатистишие»)

1. Значения [слов] «атман» и «дхарма» многообразны, [но все] они [на самом деле] указывают на трансформации сознания, которых три.

2. Это — «вызревание»[1], то, что называется мышлением, и то, что осуществляет познание объектов. Из них «вызревание» — это сознание, называемое «аккумулированным», [которое] есть семя всего.

3. Оно есть проявление неосознанных объектов[2] и мест и всегда сопровождается осязанием, вниманием, осознаванием, идеями и желанием[3].

4. [Определяющее его] чувство — безразличие, оно не затемнено [еще аффектами] и неопределенно. Таковы же и [сопровождающие его] осязание и прочее, и [оно] пребывает в состоянии, подобном волнам потока.

5. «Вызревание») прекращается [только] в состоянии архата[4]. Опираясь на него и имея его в качестве объекта, функционирует сознание, называемое мышлением, сущность которого — в [акте] мышления.

---

[1] В тексте: vipāka. Здесь с самого начала выделяются три уровня сознания, которые составляют стержень всей онтологии виджнянавады: глубинный уровень, типологически близкий к коллективному бессознательному К.Г. Юнга, — аккумулированное сознание (ālaya-vijñāna), затем — мыслительное сознание (mano-vijñāna) и активное сознание (pravṛtti-vijñāna). Последнее в данном тексте трактуется как познание объектов (vijñapti). Как правило, во всех индийских научно организованных текстах родовым элементам, представленным в начальном списке, *впоследствии даются определения*, а сами элементы распределяются по разновидностям. Аккумулированное сознание называется «вызреванием» потому, что в нем «вызревают» все способные к плодоношению семена прошлых, в хронологической перспективе безначальных опытов того или иного условного (исходя из общебуддийского мировоззрения) индивида.

[2] В тексте: asaṃviditakopādi. Т. Кочумуттом трактует upādi как «то, что кто-то берет, или то, к чему стремится».

[3] Перечни характеристик аккумулированного сознания, которое по определению еще не является актуализированным (чем оно и отличается от активного сознания), включают явные признаки последнего (прежде всего «осознавание», а отчасти и наличие «идей»). Это свидетельствует об определенной логической недоработке в предлагаемой здесь стратификации слоев сознания.

[4] Из этого утверждения в очередной раз видно, что границы между махаяной и традиционным буддизмом были более подвижными, чем часто представляется, так как *архат* — «совершенный» — это идеал традиционного монашеского буддизма.

6–7. [Мышление] всегда сопровождается четырьмя нечистотами сознания[5], которые затемнены и неопределенны: [мнимое] ви́дение атмана (себя), заблуждение в связи с атманом (собой), гордость атманом (собой) и любовь к атману (к себе), а также другими [сознаниями], начиная с сознания осязания, которые той же природы — как и место, в котором [кто-то] рожден. Его нет только у архата, в состоянии подавленного сознания и на пути «надмирном»[6].

8. Такова вторая трансформация сознания. Третья же — это восприятие шести видов объектов, которое может быть благим, неблагим или ни тем ни другим.

9. Она [необходимо] связана с мыслительными факторами трех видов: общими, частными и благими, [а также с] основными и вторичными нечистотами сознания и тремя чувствами[7].

10. Общие [из этих факторов] — осязание и другие, [частные] — желание, решение и память, вместе с сосредоточенностью и мыслью, а также вера, стыдливость и робость.

11. Три [добродетели], начиная со сдержанности[8], а также стойкость, самообладание, внимательность, миролюбие — это благие факторы. Основные нечистоты — это вожделение, враждебность и заблуждение[9].

12–14. Надменность [же, ложные] взгляды, сомнение, гнев, ненависть, лицемерие, зависть, ревность, обман, лживость, наглость, агрессивность, бесстыдство, нескромность, расслабленность, гордыня[10],

---

[5] В оригинале очень популярный в буддизме и других направлениях индийской мысли (прежде всего в йоге) термин kleśāḥ — букв. «тяготы», «мучения», а точнее — «отягощающие» сознание его корневые отрицательные векторы, которые рассматривались буддистами именно как нечистоты.

[6] В тексте: mārge lokottare. Еще одно свидетельство «континуальности» в отношениях махаяны и классического буддизма: в рамках махасангхики развилось целое направление локоттаравадинов, отстаивавших неземную природу Будды (см. настоящее исследование, § 13).

[7] Подразумеваются чувства удовольствия, страдания и «промежуточное» между ними.

[8] Здесь, вероятно, подразумеваются противоположности перечисленным в этом же стихе корневым отрицательным векторам сознания — вожделению, враждебности и заблуждению.

[9] Эти три корневых отрицательных вектора сознания были зафиксированы еще классическим буддизмом и составляют отправную точку буддийской «практической философии».

[10] В тексте: uddhava. Следуем переводу Т. Кочумуттома [Васубандху, 1982, с. 139], который представляется вероятным при учете значения аффикса ud-, означающего возвышение (соответственно и самовозвышение).

неверие, леность, беспечность, «ущербность»[11], беспамятство, рассеянность, бездумность[12], дурное поведение[13], сонливость и склонность к рассуждениям и размышлениям — это вторичные нечистоты[14].

15. Пять [«объектных»] сознаний вместе или по отдельности образуются на [поверхности] аккумулированного сознания при возникновении [тех или иных] условий — подобно волнам на [поверхности] воды.

16. Познание же мыслительное, [напротив], существует всегда — за исключением [случаев с] бессознательными существами, а также с теми, кто входит в два «транса» и находится в состоянии обморока.

17. [Все] эти трансформации сознания суть [лишь ложное] раздвоение [опыта на субъект и объект познания]. То, что раздваивается, не существует, и все это только проявления сознания.

18. [Аккумулированное] сознание содержит все «семена», [его] разнообразные трансформации движутся, опираясь друг на друга, и благодаря этому проявляется то или иное [ложное] раздвоение.

19. Как только предыдущая [стадия] «вызревания» истощается, следы действий наряду со следами двух [видов] восприятия порождают новую [стадию].

20. Каким бы [ложным] раздвоением ни «раздваивалась» та или иная вещь, это будет реальностью воображаемой, которой нет.

21. Реальность обусловливаемая — это [само ложное] раздвоение, выявляющееся при [определенных] условиях. [Реальность же] совершенная — это постоянное отсутствие первой — [воображаемой] во второй — [обусловливаемой][15].

---

[11] В тексте: muṣita или muṣitā. Если подразумевать первый вариант, то это прилагательное в значении «лишенный чего-то». Т. Кочумуттом предлагает считать, что речь идет о «небрежности», но этот порок («беспечность») был назван непосредственно перед обсуждаемым словом.

[12] В тексте: asamprajanya. Следуем переводу Т. Кочумуттома.

[13] В тексте: kaukṛtya. Т. Кочумуттом трактует этот термин как склонность к угрызениям совести.

[14] Все ли рассуждения и размышления (в том числе и собственные, демонстрируемые в этом тексте) Васубандху относит к вторичным нечистотам или нет, не совсем понятно.

[15] Так в двух стихах (20–21) Васубандху вводит в свой «краткий курс» по виджнянаваде важнейшее достижение этой школы — трехуровневую стратификацию реальностн. Этому предмету он посвятил специальный трактат «Трисвабхаванирдеша», за который ему можно было бы присвоить звание doctor subtilis буддийской философии. Базовым уровнем реальности у него, как и у его брата, фактического основателя йогачары Асанги (который, по преданию, обратил самого Васубандху в махаяну), оказывается реальность обусловливаемая, которая, при «опредмечивании» деятельности сознания, дает реальность воображаемую, а при «снятии» этого «опредмечивания» — совершенную. Разумеется, реальностью для виджнянавадинов может быть только сознание, так как экстраментальные объекты она отрицает, и это отрицание составляет

22. Потому и говорится, что она и не отлична от обусловливаемой и не идентична [ей], подобно невечности и другому[16], и когда нет одной, другая также отсутствует[17].

23. [В соответствии] с тремя видами реальности, коим соответствуют три вида отсутствия собственной природы, указывается на отсутствие собственной природы всех дхарм[18].

24. Первая [реальность] не имеет собственной природы по определению, вторая не является «самосущей»[19] — и это другой вид отсутствия собственной природы.

25. То, из чего [все] дхармы черпают высшую сущность, [есть третий вид отсутствия собственной природы]. Это зовется также Таковость[20], поскольку всегда пребывает так, как есть; таковость также не что иное, как только проявление сознания.

26. Пока сознание не установится в том, что [все сущее] — только проявления сознания, привязанность к двойственному восприятию[21] не прекратится.

27. От одного осознания: «Это — только сознание», — [притом] что [ум все-таки] что-то ставит перед собой [в качестве внешнего объекта, — ум в «реализации» того, что] есть только это, [еще] не устанавливается.

28. Но когда не воспринимают уже и [со]знания как опоры, то, поскольку воспринимаемое отсутствует и воспринято быть не может, [ум] устанавливается в «реализации» того, что является только проявлениями сознания.

29. Знание «надмирное» — это когда отсутствует ум, который познает, и когда следует перевертывание опоры [аккумулированного сознания] через двойственное устранение порочности сознания.

основной пункт и фундамент всей ее философии (равно как и разработанной ею созерцательной практики).

[16] От чего невечность должна отличаться и чему быть идентичной, Васубандху не уточняет.

[17] В данном же рассуждении базовой реальностью оказывается совершенная, так как именно она предстает здесь условием существования реальности обусловливаемой.

[18] Это учение о бессубстанциальности (niḥsvabhāvatā) всех дхарм и, соответственно, вещей является основополагающим для мадхьямики, с которой йогачара здесь полностью солидаризируется.

[19] Подразумевается, что сознание в «режиме» второй реальности (обусловливаемой) постоянно подвергается действию той или иной причины или контактам с тем, что ошибочно принимается за внешние объекты.

[20] Tathātā. Так мыслится в йогачаре Абсолют, который содержит положительные коннотации, — в противоположность «негативистскому» Абсолюту мадхьямики, который есть Пустотность (*шуньята*).

[21] Речь снова идет об исходно ложном, с точки зрения йогачары, «раздвоении» опыта на субъектную и объектную составляющие.

30. Это и есть «чистый элемент» — непостижимый, благой и устойчивый, блаженство, «тело освобождения», именуемое и дхармическим [телом] великого мудреца[22].

---

[22] Здесь ассоциация со знаменитым учением о трех телах Будды (*три-кая*), точнее, с третьим из них. По конечной версии махаянистов, *дхарма-кая* — всеобщий первопринцип и бытийный Абсолют; *самбхога-кая* — многочисленные небесные будды, наделенные совершенствами мудрости (*праджня*) и сострадания (*крипа*), доступные лишь духовному зрению бодхисаттв, хранителей буддийского парадиза (*будда-кшетра*), эти будды, однако, не способны собственными усилиями даровать адептам «освобождение»; *нирмана-кая* — телесно ограниченные и смертные земные будды, которые являются в мир на время, чтобы проповедовать богам и людям дхарму, но не способны ни облегчать страдания, ни ускорять путь к «освобождению». Асанга и Васубандху связывают «три тела» и три уровня реальности: Будда-Абсолют соответствует реальности совершенной, небесные будды — обусловливаемой, земные — воображаемой.

Псевдо-Шанкара «Сарвадаршанасиддханасангграха» («Конспект доктрин всех систем»)

I. *Введение*

1. Поклоняюсь этому Брахману, который имеет [лишь] одну форму и познается в веданте, но по-разному видится всеми даршанами, полемизирующими [друг с другом][1].

2. [Основные] члены Вед, промежуточные и дополнительные Веды — это вспомогательные пособия к Ведам, которых четырнадцать, и они являются опорами для добродетели, пользы, наслаждения и освобождения[2].

3. [Основных] членов [Вед] — шесть. Это фонетика, грамматика, этимология, астрономия, ритуаловедение и просодия[3].

---

[1] В тексте лексически обыгрывается сопоставление конечной истины и приближений к ней в перспективе веданты. Брахман имеет лишь одну форму (ekarūpa) — подразумевается форма чистого сознания, — познаваемую только в веданте, и эта форма поразному преломляется в остальных философских школах (dṛśyate yattvanekadhā) как «бессознательно» отражающих свет ведантийской истины. Помимо этого здесь игра слов: слово darśana производно от корня dṛś «видеть».

[2] Перед нами попытка обоснования релевантности древних по происхождению дисциплин знания, посвященных истолкованию Вед, с помощью ставшей уже давно нормативной для индийской философии времени составления переводимого текста (ок. X в.) концепции четырех целей человеческой жизни (*пурушартха*) — дхармы, артхи, камы и мокши.

[3] Члены Вед, или веданги (санскр. vedāṅga), — научные руководства по шести дисциплинам знания, разрабатывавшиеся в жреческих школах и предназначенные для изучения вербальной и процедурной составляющих ведийского ритуала, а также для истолкования и хранения ведийских текстов. Термин *веданги* достаточно поздний. В тексте «Артхашастры» (I.9) встречается термин «шесть членов» (*шаданга*), обозначающий класс текстов, непосредственно следующий за четырьмя Ведами; т.е. он датируется I–II вв. (ср. «аиги» в «Махабхарате» — III.37.31–33 и т.д.). Канонизированный список шести основных ведийских дисциплин выкристаллизовался из подробных перечней «знаний» (*видья*), встречающихся уже в Черной Яджурведе, «Шатапатха-брахмане», в ранних Упанишадах (Брихадараньяка-упанишада II.4.10; Чхандогья-упанишада VII.1.2 и т.д.). Впервые он был представлен в одной из «средних Упанишад» — «Мундака-упанишаде» (I.1.5), где за четырьмя Ведами следуют фонетика (*шикша*), ритуаловедение (*кальпа*), грамматика (*вьякарана*), этимология (*нирукта*), просодия (*чхандас*) и астрономия (*джйотиша*). Наличные тексты дисциплин, входящих в канон веданг, изложены преимущественно в виде сутр (букв. «нить») — кратких пропозиций-правил, которые предполагают наличие учительских пояснений. Относи-

4. Промежуточные члены [Вед] — это четыре внешние дисциплины знания, а именно миманса, наука ньяи, Пураны, а также Дхармашастры[4].

5. Четыре же дополнительные Веды — это Веды медицины, пользы, военного искусства, а также музыки[5].

6. Фонетика обучает ясным правилам произнесения ведийских текстов. Грамматика учит правилам[6] их связанного и раздельного [чтения].

7. Этимология же ясно учит происхождению ведийских слов, а в науке астрономии обсуждается время совершения ведийских обрядов.

8. Сутры по ритуалу посвящены порядку совершения [этих] обрядов, тогда как просодия — количеству единиц долготы[7] и слогов [в ведийских гимнах].

9. Предмет мимансы — различение смысла всех ведийских текстов, а сутр ньяи — все характеристики источников знания и прочих [канонических топиков][8].

10. Пураны восполняют смысл ведийских текстов через [реконструкцию] утерянных редакций Вед[9] и [своими] повествованиями

тельная хронология веданг (их соотношение с текстами ведийского корпуса), а также само их функциональное назначение — дискуссионные проблемы индологии.

[4] Концепция четырех промежуточных «членов Вед» — более позднего происхождения; она была призвана, скорее всего, как-то вобрать в сакральное пространство ведийского знания почтенные дисциплины — мимансу и ньяю, а также авторитетные для индуизма тексты — Пураны и Дхармашастры. Ньяя и миманса изначально выполняли важные экзегетические функции в брахманском обществе; при этом протонайяики (задолго до формирования ньяи как одной из классических школ индийской философии), которые были обязательными участниками заседаний «знатоков Вед» (*паришад*), истолковывали функциональное назначение ведийских текстов и рассматривали «мнимые» (с точки зрения брахманистов) противоречия в них. У составителей Дхармасутр, а также у ряда более поздних авторов протонайяики в качестве «ведологов» часто даже и не отделяются от мимансаков, хотя нет сомнения в том, что речь идет все же о двух «специализациях» (подробнее см. § **24**, **25**).

[5] Веда медицины — аюрведа, Веда пользы (артхаведа) — артхашастра (как наука), Веда военного искусства — дханурведа (букв. «Веда лука»), Веда музыки — гандхарваведа. Концепция новых Вед достаточно древняя: титул «пятой Веды» присвоили себе уже в древности и «*Махабхарата*», и «*Натьяшастра*» (трактат по теории театра).

[6] В тексте: lakṣaṇa. Основное значение термина — «знаю», «признак», «характеристика», «определение».

[7] В тексте: mātrā (букв. «мера») — подразумевается время, требуемое для произнесения краткого слога. Каждый размер индийского стихосложения основывается на определенном сочетании кратких и длинных слогов, знать которое было существенно важно для рецитации ведийских гимнов.

[8] Речь идет о 16 нормативных тематических единицах ньяи, которые ко времени составления «Сарвадаршанасиддхантасанграхи» уже давно обрели статус философских категорий (подробнее см. § **30**).

[9] В традиционалистском мышлении индуистов вся «благочестивая информация» должна содержаться в Ведах. Следовательно, те предания, которые в текстах Ведий-

о великих [мужах] древности содействуют осуществлению человеческих целей.

11. Дхармашастры же распределяют обязанности, через различение дхармы и адхармы посредством [предписаний относительно действий] в соответствии с варнами и стадиями жизни[10].

12. Веда медицины указывает [средства достижения] долголетия и здоровья в разделах [соответствующих] текстов, посвященных причинам [болезней, их] симптомам и лекарствам, и потому очевидно, что ей должны следовать все.

13–14. Веда пользы посвящена [прежде всего способам достижения] благоденствия при правильном распределении пищи, питья и прочих [подобных благ]. Указаниями на подношения жрецам, на [приношение] очищенного масла, жертвенного пирога, а также [особым образом приготовленного] риса[11] и на предотвращение разрушения [всего названного] она содействует осуществлению четырех целей человеческой жизни. Веда военного искусства предназначена для устранения противников.

15. Правильное использование семи нот звукоряда — предмет Сама[веды] и Веды гандхарвов. Так [изложены дисциплины] всей мирской практики, содействующей ведийской.

16. [Все названные основные] члены Вед, дополнительные и вспомогательные Веды полностью относятся к Ведам, но среди этих 14 дисциплин знания важнейшая — миманса.

17. Она включает 20 разделов и по своей предметной сфере делится на две части. Начальная миманса[12], посвященная обрядам, распределяется на 12 разделов [«Миманса-сутр»].

18. Ее сутры принадлежат Джаймини, комментарий к ним — Шабаре, последующий комментарий — [Кумариле] Бхатте, так как Бхатта его составил[13].

ского корпуса обнаружить никак не удается, должны восходить к потерянным редакциям той или иной Веды.

[10] Правильным и дхармичным является такое поведение, которое соответствует варновому («сословному») и возрастному статусу индивида, поведение же, которое ему не соответствует, — неправильное и соответственно недхармичное.

[11] Хотя речь явно идет о содержании артхашастры, детальное регулирование ведийских жертвоприношений, которое здесь приписывается «науке пользы», не находит прямых параллелей ни в самой «Артхашастре», ни в других текстах по науке государственного управления.

[12] Так, в соответствии с происхождением слова, мы трактуем *пурва-амимансу*.

[13] Индийская схоластическая традиция различает *бхашьи* — как правило, нормативные комментарии к базовым философским (и не только философским) текстам — сутрам и карикам и *варттики* — как правило, комментарии к комментариям. Составителем бхашьи к «Миманса-сутрам» был Шабарасвамин (V–VI вв.); к его произведению были составлены варттики Кумарилы Бхатты и Прабхакары (VII вв.), в которых

19. Его же ученик, учитель Прабхакара, создал, благодаря незначительным расхождениям с Шабарой, новую систему, которая [называется] системой бхаттов[14].

20. Вторая миманса[15], включающая восемь разделов, разделяется на части, посвященные богам и знанию: в сутрах Вьясы перекрывается и то и другое.

21. В первых четырех разделах обсуждение божеств в связи с соответствующими мантрами было предпринято Санкаршаной и составляет часть, посвященную богам.

22. [К ним] почтенным учителем был составлен комментарий в четырех разделах, и его же пояснительный комментарий и называют [«системой] веданта»[16].

23. Акшапада, Канада, Капила, а также Джаймини, Вьяса, Патанджали — это ведийские сутракарины[17].

24. Системы Брихаспати, Архата и Будды противоречат ведийскому пути. Так в соответствии с авторитетами рассмотрены все основатели шастр[18].

были заложены основы двух мимансистских школ — *бхаттов* и *прабхакаров*. Эти направления радикально расходились друг с другом по множеству проблем — до такой степени, что их философские разногласия позволяли считать их даже разными школами.

[14] Создание системы прабхакаров подано несколько тенденциозно, с позиций бхаттов: Прабхакара разошелся не с Шабарасвамином, но с Кумарилой. В представленной же трактовке только школа бхаттов является подлинной наследницей традиции начальной мимансы, и ее, оказывается, развивал даже оппонент Кумарилы Прабхакара.

[15] То есть *уттара-миманса*.

[16] Речь идет о самом Шанкаре, которому ведантийская традиция помимо достоверно принадлежащего ему комментария к «Брахма-сутрам» (как раз в четырех частях, о которых идет речь, — в соответствии с частями самих сутр) приписывает создание самой «Сарвадаршанасиддхантасанграхи».

[17] Напоминаем, что называем на санскритский манер *сутракаринами* составителей базовых текстов соответствующих философских школ (в данном тексте употребляется именно слово sūtrakāra). Из перечисленных в этом стихе персонажей наиболее исторически реален, вероятно, Патанджали (за отсутствием доказательств его мифологичности). Под чисто легендарным Вьясой (ему же приписывается разделение ведийских гимнов, а также составление «Махабхараты» и всех 18 Пуран) подразумевается сутракарин веданты. Джаймини был реальным учителем и мимансы и веданты, но составление сутр мимансы приписывается ему ложно, поскольку его мнения приводятся в «Миманса-сутрах» наряду с мнениями прочих авторитетов (как и в «Веданта-сутрах»). Представление о том, что легендарный Капила создал сутры санкхьи, тем более сомнительно, поскольку «Санкхья-сутры» вряд ли появились на свет ранее XIV в. Акшапада и Канада — легендарные основатели ньяи и вайшешики.

[18] Брихаспати — легендарный риши, которому приписывается основание материалистической школы философии чарвака-локаята. Под Архатом следует понимать Джину Махавиру. Шастры в данном контексте — философские и религиозные системы.

25. Буддистов, локаятиков и джайнов, которые не признают авторитет Вед, те, кто верят в авторитет Вед, должны поражать оружием логической аргументации.

II. *Учение локаяты*

1. Согласно позиции локаятиков, началами мира являются [только] четыре стихии — земля, вода, огонь и ветер, и ничего другого нет.

2. Существует только воспринимаемое чувствами, не воспринимаемое не существует, по причине [самой своей] невоспринимаемости.

3. Если что-то порой воспринимаемо, [а порой] невоспринимаемо, то как можно говорить о его воспринимаемости? Как может быть сущим то, что никогда не воспринимается, что подобно рогам зайца и прочим фантомам?

4. Вследствие наличия [одних только] удовольствия и страдания не следует воображать дхарму и адхарму: человек испытывает удовольствие и страдание по собственной природе — другой причины нет[19].

5. Кто раскрасил павлина и заставляет куковать кукушку? Помимо собственной природы никакой [другой] причины здесь нет.

6. В таких [высказываниях], как: «Я — толстый», «Я — тонкий», «Я — старый», «Я — молодой», [выражается мысль, что] Атман — лишь тело, характеризуемое [указанными] особенностями, и между ними — [Атманом и телом] — нет различия.

7. В том, что сознание обнаруживается в модификациях бессознательных элементов, [убеждают] такие [примеры], как возникновение красного цвета в результате смешения бетеля, ореха и извести.

8. Помимо этого мира, нет другого, а также небес или ада: мир Шивы и прочие выдуманы дураками [и] жуликами.

9. Вкушение неба — это [на самом деле] удовольствие от сладостей и совокупления с шестнадцатилетними и другими прелестницами, ношение тонких одежд, использование благовонных гирлянд, сандала и прочего.

10. Вкушение ада — это страдания, причиняемые врагами, оружием, болезнями и прочим. «Освобождение» же — это смерть, которая есть затухание ветра жизненных сил.

---

[19] Дхарма и адхарма, иными словами, баланс деяний в прошлых рождениях, определяющий, согласно брахманизму, джайнизму и буддизму, состояние человека в этом рождении, не несут, с точки зрения материалистов, никакой объясняющей нагрузки: человек становится счастливым или несчастным лишь в силу особенностей своей природы, которая исчерпывает причинностные факторы.

11. Потому ради «освобождения» разумный не будет совершать каких-либо усилий — только дурак иссушает себя аскезой, постом и прочими [средствами самоограничения].

12–15. Целомудрие и прочие условности измышлены умными «слабаками», а пожертвования золота, земли и прочее, равно как и кормление нуждающихся, [выдуманы] людьми, у которых всегда пустой желудок, и [другими] бедняками. Храмы, места, где путешественники снабжаются водой, различные водохранилища и прочие [результаты благотворительных] деяний восхваляются всегда только путниками, но никем другим. Что же касается агнихотры, трех Вед, трех отшельнических посохов и посыпания себя пеплом, то это, согласно Брихаспати[20], средство заработка для лишенных ума и мужества. Мудрый же зарабатывает удовольствия всегда только видимыми средствами — такими, как земледелие, разведение коров, торговля и государственное управление.

III. *Учение джайнов*

1. Позиция локаятиков должна вызывать возражения со стороны всех школ. Теперь джайн[21] опровергает ее с позиций своей школы.

2. Жар огня, прохлада воды, сладкогласие кукушки — это и прочее должно иметь один вид, [ибо] другой собственной природы нигде нет[22].

3. Удовольствие и страдание не могут считаться собственной природой Атмана, а дхарма и адхарма определяются через первые как «невидимые»[23].

4. Отмеченная тобою ошибка, состоящая в том, что если невоспринимаемое считать [каким-то образом] воспринимаемым, то невоспринимаемого не будет [вообще][24], нас не затрагивает, поскольку это [невидимое] устанавливается через предание.

---

[20] Легендарный основатель материалистического учения. В «Артхашастре» (I.2) упоминается материалистически ориентированная школа бархаспатьев в «политологии».

[21] В тексте: kṣapaṇa — «аскет», «подвижник».

[22] Аргумент джайна состоит в том, что, по рассуждению материалиста, «собственная природа» должна быть единой (как единственная допускаемая им категория), а потому и должна обусловливать все совершенно несходные приводимые феномены (что нелепо).

[23] Джайн полемизирует с положением материалиста, выраженным в II.4. Смысл в том, что предлагаемое материалистами отождествление души с чувствами удовольствия и страдания несостоятельно, поскольку сами удовольствие и страдание обусловливаются кармическими последствиями прежних деяний, которые относятся к области «невидимого» (*адришта*); очевидно, что джайнам здесь приписывается концепция вайшешиков.

[24] Здесь джайн явно опровергает то, что локаятик выразил в стихе II.3, но его аргументация в «исполнении» ведантиста ясностью не отличается.

5. Ведь когда ты, завидев дым, торопишься приблизиться к месту, где [пока еще] невидимый огонь, и делаешь заключение о существовании огня через наличие дыма, то сам признаешь умозаключение [как независимый источник знания][25].

6. Люди, опирающиеся на предание джайнов, ясно видят и видимое и невидимое благодаря и восприятию, и умозаключению, и преданию.

7. Люди бывают трех разновидностей — совершенные, зависимые и обитатели адов. Некоторые становятся совершенными [сами по себе], иные с помощью мантр и снадобий[26].

8. У иного [достигшего] равнодушия к [тому], что привязывает, освобождение наступает [уже] здесь, на земле, благодаря [следованию] пути почитания учителя, через сочетание познания и действия.

9. Для джайнов привязанность — это сила, препятствующая познанию всех [вещей, реализуемая] через тела, приобретенные вследствие кармы. Освобождение — устранение этого препятствия для душ.

10. Все тела вместе с чувствами составляются из конечных атомов, следующих за дхармой и адхармой[27] и именуемых веществом.

11. Души же принимают размеры соответствующих тел, привязываясь к ним в [состоянии] омрачения, пребывая в клетке тела, [сжимающейся] до червя и [расширяющейся] до слона.

12. Душа, для которой покров — тело, уже не нуждается в другом в виде одежды и прочего, ибо для одного [покрова] нужен следующий, и так до бесконечности[28].

13. [Джайнские] йогины, воздерживающиеся от нанесения вреда какому-либо живому существу умом, словом или делом, одетые в страны света, странствуют, соблюдая целомудрие.

14. С павлиньим хвостом в руках они, обритые наголо, принимая позы героя[29] и прочие, используя вместо сосуда ладонь, соблюдают [обет] молчания.

15. Молчальники, избавившиеся от нечистоты [страстей], чистые, [способны] разрушить множество проступков тех, кто к ним припада-

---

[25] Здесь вполне четкое опровержение основной гносеологической доктрины индийского материалиста, согласно которой восприятие является единственным источником достоверного знания.

[26] Джайнам здесь приписывается то, что прямо противоречит их «философии активности», — они всегда отрицали фатализм и не придавали значения магии.

[27] Иными словами, физические качества тел как конфигураций атомов определяются энергией прежних деяний души, носящих «кармические отпечатки».

[28] Так за джайнов-дигамбаров ведантист домысливает аргументы в пользу отказа от одежды (дигамбар — букв. «одетый в страны света»).

[29] Так трактуем vīrāsana. Согласно издателю и переводчику текста М. Рангачарье, эти сидячие позы предназначались для медитативных упражнений.

ют, а тот, кто позволяет плодоносить их мантрам, кто решителен на пути освобождения и за кем все могут следовать, есть всезнающий Учитель мира.

IV. *Учение буддистов*

1. *Школа мадхьямика*

1.[30] Теперь буддисты опровергают позицию, провозглашенную джайнским учителем, а также [позиции] локаятиков.

2. В соответствии с делением на четыре течения мысли, буддийские шастры [также] четырех видов, и [они] направляют тех или иных людей в зависимости от подготовленности.

3. Знание — то же, что и мышление, [и второе] не считается [буддистами] отдельным «ментальным органом», поскольку [глаголы] «познает» и «мыслит» употребляются как синонимы.

4. Для трех буддийских направлений нет [нужды] в обсуждении существования мышления [как реальности], два принимают [в таковом качестве и] внешние объекты, за пределами же [этого соглашения] всё — предметы дискуссий[31].

5. Вайбхашик утверждает, что внешний объект устанавливается [непосредственным] восприятием, а саутрантик — что о существовании внешнего объекта можно заключить из тех форм, [которые принимает познающее его] мышление.

6. То, что существует лишь мышление, утверждает только йогачарин, и никто другой, тогда как мадхьямик настаивает на том, что нет и мышления.

7. Относительно конечной реальности[32] мадхьямики считают, что она не есть сущее, не есть не-сущее, не есть то и другое, не есть отличное от того и другого, [т.е.] располагается за границами тетралеммы.

8. То, что есть не-сущее, не может быть порождено причинами, как и рога зайца, а если принять [возможность] возникновения сущего, то будет порождение [уже] порожденного[33].

---

[30] В стихах 1–6 изложены положения не только мадхьямиков, но и всех наиболее известных (с точки зрения адвайтистов) буддийских школ.

[31] Сознание как реальность принимается вайбхашиками, саутрантиками и виджнянавадинами (для последних это единственная реальность); внешние объекты как реальность принимаются только школами традиционного буддизма — вайбхашиками и саутрантиками. Мадхьямики же не принимают в качестве реальности ни того ни другого.

[32] В тексте: tattva. Этот термин также имеет значение «истина». У джайнов данный термин означал «категории». Этим «конечным началом» для мадхьямиков является Пустотность (*шуньята*).

[33] Стандартный довод, применявшийся оппонентами доктрины *саткарья-вада* — учения о пред-существовании следствия в причине. Чаще всего этим доводом пользо-

9. Считать, что одна [и та же] вещь [может] существовать и не существовать, не [будет] логичным, равно как и отличать ее от существования и несуществования.

10. Конечная же реальность считается пустотной как располагающаяся за границами четырех [возможностей] предикации, и эти [мадхьямики] изучают, отличен ли род от его представителя или нет.

11. Если отличен, то должен рассматриваться как отдельный от индивидов — как палец отдельно от всего тела, а та индивидуальность, которая устанавливается без рассуждения, есть [индивидуальность] конечного атома.

12. Самосущность конечных атомов провозглашается вайшешиками, но, поскольку они считают, что атом одновременно соприкасается с шестью другими, они убеждены в его шестичастности[34].

13–16. И тогда, поскольку эти шесть занимают одно место, их группа также будет размером с атом. И что же, род брахманов также порождается чтением Вед? Или прохождением через санскары? Или тем и другим вместе? Ничего из этого не подходит. Если через чтение Вед, то и какой-нибудь шудра, ушедший в другую страну, хорошим чтением Вед мог бы также достичь брахманства. Брахман, который прошел бы через все санскары, в этом мире [еще] не наблюдался, поскольку для брахмана предписаны [целых] 40 санскар[35]. А если для

вались вайшешики по отношению к учению о причинности санкхьи. Он был сформулирован у Нагарджуны в «Мулямадхьямака-карике» (I.1).

[34] Тем самым, по рассуждению мадхьямиков, атом у вайшешиков перестает быть атомом, или «неделимым».

[35] *Санскары* (санскр. saṃskarāḥ) — многозначный и труднопереводимый термин. Санскары в значении «делание», «очищение», «усовершенствование» (отсюда и сам термин *санскрит* — «сделанный» грамматистами язык) как результат целенаправленной деятельности — главные домашние обряды, через которые должен был пройти «дваждырожденный» (представитель первых трех варн), чтобы быть «хорошо отделанным» для прохождения основных этапов жизни и подготовленным для лучшего следующего рождения в соответствии с верой в «закон кармы». Истоки санскар-обрядов восходят уже к поздневедийскому периоду, но сведения о них систематизируются только на стадии специальных ритуальных текстов — Грихьясутр, Дхармасутр (ок. середины I тыс. до н.э.) и Дхармашастр. Число предписываемых брахманам санскар действительно варьирует от 12 до 40. Наиболее устоявшейся считается, однако, схема 16 основных обрядов, в рамках которой вся жизнь «дваждырожденного» осмысляется как единый цикл жертвоприношений. Три санскары совершаются для человека еще до его рождения: обряды, призванные обеспечить благополучное зачатие (*гарбхадхана*), затем рождение именно мальчика (*пумсавана*), обряд разделения волос будущей матери (*симантоннаяна*) — ради изгнания злых духов. Шесть санскар совершаются над новорожденным: церемония в связи с самим рождением (*джатакарма*), наречение имени (*намакарана*), первый вынос на улицу (*нишкрамана*), обряд первого кормления (*аннапрашана*), церемония первой стрижки (*чудакарана*), обряд прокалывания ушей (*карнаведха*). Пять обрядов «усовершенствуют» человека во время обучения: начало

этого достаточно и одной санскары, то все люди должны быть брахманами. При этом описании объект, складывающийся из универсалий и партикулярий, не существует[36], а при установленном отсутствии познаваемого нет и познания. Так мадхьямик рассуждает в связи с тем, что все пустотно.

2. *Школа йогачара*

1. Но вот изложенная мадхьямиком, последователем [учения] о пустотности, [концепция] пустотности опровергается йогачарином, последователем [учения] об отсутствии объектов.

2. Твое доказательство того, что все пустотно, само пустотно, и потому твой авторитет в дискуссии с оппонентом принят быть не может[37].

3. Как ты можешь, [придерживаясь своих взглядов], обосновывать свою позицию и опровергать чужую и почему не утверждаешь обратного?!

4. Ведь то, сущность чего составляет мышление, не «раздробляется», [и только] те, у кого искаженные воззрения, ошибочно разделяют [его] на субъект, объект и [само] познание.

5. Измерение, измеряемое, результат и прочее [считаются], в соответствии с [расхожими] воззрениями на познание, [раздельными], но с рождением компетентных [учителей] истина проясняется.

6. Ведь с точки зрения высшей истины есть лишь одна реальность, природа которой — сознание. Но [его] единство не разрушается вследствие множественности [его] отражений.

7. Аскет-странник, влюбленный и собака при виде одной и той же красавицы [думают про нее]: «Труп!», «Возлюбленная!!», «Еда!!!». Таковы три конструкции воображения.

8. Но какова эта [единая] юная красавица, такова для нас и природа сознания: [существование всего] иного по отношению к этому, начиная с рода и другого, может быть тобою свободно отвергнуто.

изучения алфавита (*видьярамбха*), главный обряд инициации, «нового рождения» (*упанаяна*), начало изучения Вед (*ведарамбха*), первое бритье бороды (*кешанта*) и обряд омовения в конце ученичества (*снана*). Оставшиеся санскары связаны со свадебным обрядом (*виваха*) и с «последним жертвоприношением» похорон (*антьешти*). Подробнее см. специальную монографию [Пандей, 1982].

[36] Из завершения монолога мадхьямика видно, что его софистическое опровержение возможности быть брахманом преследовало цель показать, что между брахманством и отдельными брахманами не может быть установлена реальная связь.

[37] Аргумент йогачарина против мадхьямика — в каком-то смысле попытка поймать оппонента на применении к нему знаменитого парадокса лжеца: если, с точки зрения мадхьямика, все пусто или ложно, то пустым или ложным будет и само его утверждение о всепустотности или вселожности.

9. Потому мгновенное сознание, в связи с которым заблуждающиеся заблуждаются тройственно[38], истинно почитается только желающими освобождения и познающими истину того, что светит собственным светом.

3. *Школа саутрантика*

1. В ответ на утверждение мудрого йогачарина о том, что есть только познание, мы возразим: знание без познаваемого не существует, а потому есть и внешний объект.

2. Здесь у саутрантиков всегда есть возможность для умозаключения о [существовании] внешнего объекта посредством различных форм, налагаемых на сознание, — таких, как «синее», «желтое» и подобное.

3. Зрение и прочие индрии преходящи в пяти объектах, начиная с цвета. Шестой индрии, которая фиксировала бы внешние объекты, для саутрантиков не существует.

4. Ты опровергаешь существование конечного атома, [вначале] допустив [его] шестичастность[39], но если внешний объект [ничему] не соответствует, то и познание [никак] не возникнет[40].

5. Элемент пространства для нас не более чем конечный атом; он — только мыслительная конструкция и не [может] мыслиться как [какая-либо] другая реальность.

6. Если даже ты считаешь, что все вещи мгновенны и суть «разбухания» форм сознания, то даже вещи, о которых можно сказать только «Это» или «То», всегда должны считаться выводимыми из этих форм[41].

7. Для нас же между объектностью и мгновенностью нет никакого противоречия. Объектность ведь есть причинность, [достаточная] для объяснения тех форм, которые приобретает знание[42].

---

[38] Подразумевается то, о чем шла речь выше в ст. 4, а именно: профаны считают возможным реально различать субъект, объект и процесс/результат познания.

[39] Хотя ведется дискуссия с йогачарами, саутрантик в данном случае явно полемизирует с мадхьямиком (см. выше IV.1.11–12).

[40] Опровержение существования атома — как экстраментальной реальности — на основании его «распределимости» на части приводится Васубандху-виджнянавадиином в его кратком стихотворном трактате «Двимшика» («Двадцатистишие»).

[41] Здесь саутрантик вновь, как это подразумевается композицией текста, полемизирует непосредственно с йогачарином.

[42] Для саутрантиков мгновенность вещей есть признак их объективного существования — в противоположность йогачарам, для которых мгновенность и иллюзорность суть одно и то же. Ход мысли саутрантиков таков: сознание континуально и может распространяться на любые объекты, и то, что оно фиксируется на тех или иных точечных объектах, свидетельствует об объективности последних по отношению к нему.

1. Позиция вайбхашиков отличается от позиции саутрантиков [лишь] незначительно: [и те и другие считают, что] внешний объект, [как правило], воспринимаем, но иногда выводим.

2. Соединенные тысячами [в соответствии со способностью быть] впереди или, [соответственно], позади [друг друга], конечные атомы составляют то, что считается внешним объектом вприятия.

3. Тот, кто видит издалека лес, приблизившись [к нему], нигде не видит леса, [но видит только] отдельные кустарники и деревья.

4. Куски глины становятся горшком, горшки — черепками, черепки — пылью, а частицы пыли — конечными атомами[43].

5. [Все] четыре школы буддистов едины в том, что касается изыскания относительно Атмана[44], но спорят друг с другом, по-разному [трактуя] опыт[45].

6–7. Буддисты опираются на деятельность сознания[46], которую мыслят двух видов — заключающуюся в знании и не заключающуюся в знании. При этом заключающуюся в знании они определяют в качестве источника истинного знания. Другая, которая не способна дать истинное знание, есть источник незнания, обусловливается коренным неразличением [истины] и порождается дхармическими группами, опорами и элементами[47].

8. Все множество явлений есть некое тело, составляющее мир: здесь 5 групп и 12 опор [сознания].

9–10. Всеми буддистами признаются также 18 элементов сознания[48]. Агрегат знания, установок, понятий, ощущений и тела обозна-

---

[43] Достойно удивления, что в «полноценной» главе, вроде бы посвященной вайбхашикам, их учение излагается только в ст. 1–4. Думается, что подобная степень неадекватности служит еще одним доводом против авторства Шанкары.

[44] Подразумевается, что все четыре буддийские школы отрицают существование Атмана.

[45] В тексте: vyāvahārika. Здесь мы переводим это слово как «опыт», вообще же термин означает «практический мир», «эмпирический мир», а также «практическую точку зрения», которой противопоставляется конечная истина.

[46] В тексте игра слов: Buddhitattve sthitā bauddhā. Подразумевается, что сознание как динамическая группа дхарм (*виджняна-скандха*) замещает у буддистов Атмана.

[47] Перечисляются *скандхи*, *аятаны* и *дхату*, три нормативных способа классификации дхарм — точечно-динамических единиц, на которые «распадается» опыт психосоматической организации (с буддийской точки зрения она ошибочно считается индивидом).

[48] Третья классификация дхарм в классическом буддизме. Она отличается от предыдущей тем, что к каждому из 6 субъектно-объектных соответствий, составляющих 12 опор сознания-*аятан* (зрение–зримое, слух–слышимое, осязание–осязаемое, вкус–вкушаемое, обоняние–обоняемое), добавляются корреляты в виде сознания-*виджняны* (зрение–зримое–сознание зрения и т.д.). См. выше § **12**, **19**.

чается термином «группы»[49], который обозначает, в свою очередь, те или иные серии [дхармических потоков. При этом] серия знаний называется группой сознания [в собственном смысле].

11–12. Группой установок называется «обобщение» отпечатков предшествовавших действий. Мысль же, состоящая из удовольствия и страдания, а также зависимая от них, называется группой ощущений. Группа понятий — это деятельность именования. Группа же материи есть «обобщение» телесных форм[50].

13–15. Агрегаты материи, такие, как колонны, кувшины и другое, состоят из атомов. Твердость, оформленность и подобное суть [свойства] земли, текучесть и подобное — воды, жар — элемента «огонь», холод — элемента «ветер». Из соединения этих четырех элементов — цвета, запаха, вкуса и жара[51] — возникают земля и прочие сочетания атомов. Ухо, кожа, глаза, язык, нос — пять органов восприятия.

16. [Органы] речи, хождения, работы, испражнения и размножения следует знать как пятерку органов действия. Сознание, которое располагается в телесном агрегате, есть мышление, ум-манас же — инструмент.

17–19. Тело, составляющее мир и по заблуждению состоящее из пяти [конструкций] в виде имени, рода, качества, субстанции и действия[52], составляет предмет познания в буддизме. Источник знания [здесь] мыслится двойственным: это восприятие, лишенное мысли и безошибочное, а также само мышление, которое осуществляется посредством названной пятерки[53]. А выведение есть познание носителя знака через наблюдение знака.

20. Четыре вида незнания устраняются через обращение к этим двум источникам знания, а с разрушением четырех видов незнания устраняется коренное незнание.

21. С устранением же коренного незнания устанавливается поток очищенного знания, ибо молчальник Будда объявил освобождение неотличным от чистой мысли.

---

[49] Подразумеваются *скандхи*.

[50] Автор текста излагает последовательность *скандх*, начиная с высшей группы и завершая низшей.

[51] Один и тот же термин «элемент» (dhātu) употребляется, таким образом, сразу в трех значениях: 1) это единица особой, третьей классификации дхарм (ст. 9), 2) одна из четырех материальных стихий мира (ст. 14) и, наконец, 3) основные качества этих стихий (ст. 15).

[52] На сей раз следует отметить большую проницательность автора текста, который отметил значимость буддийской системы пяти категорий, разрабатывавшейся школой Дигнаги (Прамана-самуччая I.2 и др.). Основное содержание этой системы состояло в том, что категории мышления отражают не действительность как она есть, но структуру нашего рационального мышления, которой конституируется опыт.

[53] Буддисты признают только два независимых и достоверных источника знания — восприятие и умозаключение.

22. Пусть же стремящиеся к просветлению выслушают о том совершенстве мудрости, источнике [всяческого] богатства, которое лишено пороков возникновения, пребывания и разрушения, искореняет все кармические накопления, производится йогой отрешенности от приятного и неприятного, непричастно бытию и небытию, лишено внутреннего раздвоения, несравненно и чисто, подобно пространству.

23. Теперь нами, [буддистами], опровергается [учение об] Ишваре, которое нами не принимается, но чрезмерно прославляется другими — вайшешиками и прочими.

24. Кто знает истину о том, чего следует избегать и что принимать, а также средство достижения освобождения — тот наш авторитет, а не тот «всезнающий», о котором ты говоришь.

25. [Человек] видит далеко или не видит [далеко, но] видит истину, которую желает видеть. Если авторитетом считать того, кто видит далеко, то тогда мы признáем таковым и ястреба.

26. Знает ли кто-либо, сколько муравьев и прочего в том или ином месте? Вседействие Ишвары, которое вы заявляете, логически несостоятельно[54].

27. Ведь если существует Всесоздатель, то он должен также быть побудителем и к беззаконию[55], но как может побуждать людей [только] к хорошему тот, кто плохо их направляет?!

V. *Учение вайшешики*

1. Теперь вайшешик, придерживающийся учения Вед[56], опровергает те внешние по отношению к Ведам школы — буддистов, локаятиков и джайнов.

2. Буддисты и прочие, отпадшие от пути Вед и почитаемые в другой философской системе[57], хотя и почитаемы, брахманами не являются.

3. Потому буддисты и прочие, всегда порицающие Веды и Брахманы, везде проповедуют свое жалкое самозаблуждение.

4. Но Веды являются авторитетом как созданные Владыкой всего, и именно он — методом исключения — [должен быть признан тем], кто обеспечивает души плодами их действий.

---

[54] Опровержение существования Ишвары, которое проводят буддисты, само логически несостоятельно: из правомерно предполагаемого отсутствия человеческого всезнания никак не следует отсутствие Всесоздателя.

[55] Данный довод буддиста может быть убедительным, только если игнорировать свободную волю человека.

[56] В тексте: vedārthavādī.

[57] В тексте: viśiṣṭāḥ paradarśane. Стих принадлежит к числу маловразумительных, коих в «Сарвадаршанасиддхантасанграхе», к сожалению, немало.

5. Души или их действия, Пракрити, атомы — ничто [из этого] не «владычествует» [в достаточной мере] для того, чтобы определять для душ те или иные [их] плоды.

6. Если бы души сами были способны к обретению плодов [своих] действий, то они, удовлетворенные [своим] счастьем, [своими] усилиями предотвращали бы нежелательные для них страдания.

7. [Сами] действия также неспособны распределять плоды для душ, поскольку вследствие своей бессознательности не [могут] вести к достижению плодов в [виде] неба и других миров[58].

8. Пракрити [также] не может, вследствие [своей] бессознательности, наделять [души] плодами [их] действий — равно как и бессознательные атомы.

9. Время также бессознательно. Из всех [перечисленных начал ничто] не дает плоды действий, и потому в мире должен быть другой распределитель плодов, отличный от этих [начал].

10. И он, знающий различные живые существа и места их обитания, должен быть всезнающим — в отличие от тех, кого почитают буддисты и им подобные.

11. Тот, кто не знает живых существ в этом мире и знает только то, чего следует избегать и приобретать, есть лишь частично знающий, но не есть всезнающий и не отличен от нас.

12. Когда рассматривается только фрагмент Вед, в котором описывается вызывание дождя посредством [жертвоприношения] *кариришти*[59], то здесь реализуется вера в существование невидимых неба и освобождения.

13. Если при определении невидимого рассматривается вызывание дождя посредством жертвоприношения плода карири, то при [том же] определении невидимого рассматривается и обретение сыновей и скота посредством [жертвоприношений] *читра*[60] и подобных.

14–15. Относительно времени, определяемого в текстах по астрономии, доказательством является затмение. Когда буддисты и прочие учат, что [все] это имеет [лишь] частичный авторитет, то эти обманщики всего мира обокрали Веды[61], и, «подсмотрев» грамматику [ведийских] гимнов, они сочинили [свои] новые.

---

[58] Рассуждение, безусловно, остроумное, но содержит логический круг: действия не могут сами определять свои плоды потому, что не могут, вследствие своей бессознательности, определять свои плоды.

[59] *Кариришти* — обряд, совершение которого предполагало вызывание дождя и в котором употреблялся плод карири.

[60] *Читра* — ведийский обряд, в котором множество вещей приносилось в жертву «всесожжения» (само слово означает «многообразное»).

[61] Смысл, вероятно, в том, что критика буддистами ведийских отраслей знания (к их числу относилась традиционная астрономия — одна из веданг) никак не мешает им заниматься плагиатом.

16. Магические мантры[62] также «сработаны» ими посредством соединения звуков, но теми, кто следует Ведам, ничего не заимствовано у буддистов и прочих.

17. Поскольку шесть членов [Вед] — фонетика и прочие — [принадлежат] только Ведам, эти дисциплины не составляют части других преданий, и даже «внешние» [на это] никогда не претендовали.

18. Потому Веды весомее [всех] преданий настиков, вместе взятых. Вайшешики полагают, что освобождение является результатом исчерпывающего познания шести категорий.

19–23. В них же включаются Ишвара, души и весь этот мир. Субстанции, атрибуты, также движения, универсалии — высшая и прочие, — партикулярии и присущность называются шестью категориями. Земля, вода, огонь, ветер, физическое пространство, страны света, время, Атман, ум-манас — таковы в этой системе девять субстанций. Земля обладает запахом, вода — текучестью, огонь — сиянием, ветер — не холодной и не горячей осязаемостью, небо — атрибутом звука[63]; различительный знак стран света — различение «первого» и «последующего», время [выводится] через различение быстрого и медленного, Атман устанавливается через идею Я, ум-манас считается «внутренним инструментарием». Атрибуты имеют «опору» в субстанциях — они не могут не быть связанными с ними или быть связанными с другими.

24–26. Атрибутов — 24, и они, в последовательности, суть: звук, осязаемость, вкус, цветоформа, запах, соединение, скорость, число, текучесть, инерция, размер, разъединение, усилие, удовольствие и страдание, желание, мысль, неприязнь, различность, предыдущее и последующее, дхарма и адхарма, а также тяжесть. Таковы 24 атрибута, а вот 5 движений.

27. Это растяжение, сжатие, движение вверх, ходьба, движение вниз. Универсалии мыслятся двух видов — высшая и прочие.

28–29. Высшая универсалия — это существование, другая, невысшая, мыслится как субстанциаль-ность. То, благодаря чему происходит взаиморазличение субстанций, — партикулярии, которые следует знать как локализованные в субстанциях. Присущность — это контакт субстанций с атрибутами и прочее.

30. Таковыми следует знать эти шесть категорий, весь мир состоит из них, и познание их сходств и различий есть средство [достижения] освобождения.

---

[62] В тексте: siddhamantrāḥ.

[63] В тексте: nabhas. На деле речь идет о пространстве.

31. Атман включается в категорию субстанций, и [в его роде] различаются обычная душа и высшая. Души — это [души] богов, людей, животных. Другой — это Махешвара.

32–33. Кто совершает действия, им предписанные, освобождается; [всякий] иной закабаляется. Предписания Ишвары [содержатся] в [текстах] Шрути, Смрити, повествованиях, а также в Пуранах, начиная с «Махабхараты»[64], и они не должны быть нарушаемы никогда теми, кто следует Ведам. Источник знания тройственный — восприятие, умозаключение и предание.

34. Посредством этих трех источников знания познается Создатель мира, и потому следует совершать действия, им предписанные, ради его удовлетворения.

35. Этот Господин Парамешвара почитается только через преданность. По его милости осуществляется освобождение, состоящее в прекращении действия.

36. С прекращением же действия Атман пребывает подобным камню. Разрушение удовольствия, подобно разрушению страдания, осуществляется, по нашему [мнению], с трудом.

37. Потому освобождается человек, безразличный к сансаре и желающий освобождения.

Теперь найяик посредством дискурса обоснует для нас существование Шивы, поскольку различие между нашими системами, признающими Веды, незначительно.

VI. *Учение ньяи*

1. Здесь кратко излагается позиция найяика. Его дискурс спасает Веды, которые губят негодные нечестивцы.

2–5. Акшапада объявил, что освобождение душ наступает вследствие озарения [светом истинного] знания 16 [категорий], начиная с источников знания. [Это:] источники знания, предметы знания, изыскание, также сомнение, намерение, пример, доктрины, члены силлогизма, рефлексия, дискуссия, софистический спор, эристический спор, псевдоаргументы, ухищрения, псевдоответы и причина поражения в споре. Четыре источника знания — это [то, что] называется восприятием, умозаключением, сравнением и преданием. Сравнение не признается [ни] в какой другой [школе]. Восприятие — это то, которое у нас и других [существ], иное — у йогинов.

---

[64] В «Махабхарате» неоднократно встречается самоназвание — «Пурана» (I.1.15, 56.15 и т.д.). Пуранами также названы отдельные законченные вставные эпизоды «Махабхараты», например о прекрасной Шакунтале, о риши Васиштхе, о Намучи, о Нале и Дамаянти.

6. Йогины видят все по милости Ишвары, а Ишвара [видит все] благодаря собственной природе, оком познания.

7. Наделенные [лишь] телесным зрением не познают Владыку всего, даже приложив большие усилия. Но следующее умозаключение ясно доказывает [существование] Ишвары.

8. Следует мыслить, что всё — земля, горы и прочее — имеет Всезнающего в качестве собственной причины. И [существование] Создателя мира выводится из того, что все вещи, как и горшки, [являются] следствиями по [своей] природе.

9. Если же возразить: не установлено, что земля и другое по своей природе — следствия, то на это [можно ответить]: то, что они по своей природе — следствия, устанавливается через их составную природу.

10. В связи с телом и другим, имеющими место в приведенных примерах, неизбежно возникает проблема дхармы и адхармы, и потому никакое специальное возражение со стороны Бхатты и прочих не может быть принято[65].

11. Подобное возражение несостоятельно, поскольку [Ишвара относится к классу], который должен либо превосходить, либо быть равным [классу приведенных деятелей], но из того, что указанные вещи имеют природу следствия, выводится то, что они произведены Ишварой[66].

12. Если же ты возражаешь, исходя из особенностей [приведенных] примеров, то с необходимостью должен отрицать и умозаключение об огне, [определяемом] через наличие дыма[67].

13. Но Шива, даже будучи бестелесным, производит здесь действие по желанию, подобно тому как человек «движет» свое тело без помощи [какого-либо иного] тела[68].

14. У Махешвары есть три свойства, называемые желанием, знанием и усилием, которые могут быть и без тела, подобно атому[69].

---

[65] Смысл стиха таков: согласно мимансакам, последователям Кумарилы Бхатты, а также другим атеистическим школам, аналогия между Божеством и ремесленником некорректна потому, что Ишвара в отличие от изготовителей горшков или стен не обладает телом, которое требуется для каждого ремесленника. На это найяики отвечают: возражение мимансаков неубедительно, поскольку тело есть результат кармического баланса дхармы и адхармы, что не может иметь место в случае с Ишварой, который находится вне пределов действия закона кармы.

[66] Несостоятельно и возражение найяика по «Сарвадаршанасиддхантасанграхе», ибо если допускается, что Ишвара относится к тому же классу, что и обычные ремесленники, то возражение атеиста правильно.

[67] Смысл, вероятно, в том, что нет таких примеров, которые полностью совпадали бы с тем, что́ они призваны иллюстрировать.

[68] Человек может двигаться, не нуждаясь в содействии для этого другого тела. Пример представляется натянутым, ибо, как и в ст. 11, здесь допускается приравнивание Божества к человеку.

[69] Пример снова явно неудачен, поскольку атом — предельное деление вещества, а названные атрибуты бестелесны в принципе.

15. Здесь нет результатов действия без [самого] действия, действие обусловливается усилием, а из наличия действия нами выводится [наличие Ишвары как деятеля], как в случае и с нашими действиями.

16. Провозглашенное [оппонентами] небытие Ишвары опровергается методом исключения при наличии таких аргументов, как [необходимость] признания для следствий вроде земли производительной причины [в виде] всезнающего [деятеля].

17. Подобно тому как вайшешик обосновывает существование Ишвары методом исключения, Производитель тех [вещей] принимается и здесь — в обоих случаях доктрина общая.

18. Шива отличен от таких [мнимых причин, как] время, карма, Прадхана и прочее, вследствие [их] бессознательности, и его [существование] как всезнающего должно быть принято также вследствие малой сознательности душ.

19. Веды следует считать авторитетными как созданные всезнающим Ишварой, а об авторитетности Смрити и прочих почитаемых текстов мы заключаем из того, что они укоренены в Ведах.

20. Только те достигают неба и освобождения, кто должным образом совершает действия, предписанные в Шрути и Смрити, но никак не нечестивцы.

21. Божество Махешвара описывается в Триямбука-мантре[70] и других мантрах посредством [таких символов], которые призваны напоминать об обрядах и [соответствующем] инвентаре.

22. Наблюдая, что обряд кариришти совершается ради вызывания [видимого] дождя, следует верить также в существование невидимых неба и освобождения — так они объясняются через аргументацию и прочие [средства убеждения].

23. Учения же, измышленные Буддой и прочими, лишены вообще какой-либо авторитетности, поскольку они, будучи созданы недостойными, сродни лепету безумцев.

24. Назначение колючей изгороди — защищать прорастающие семена, так и назначение «изгороди» дискурса — защищать истинный смысл Вед.

25. Содействуя достижению истинного знания, он осуществляется в трех видах диспута, которыми считаются дискуссия, софистический спор и спор эристический.

26. Дискуссия — это [диспут] между учителем и учеником, [мотивированный] желанием постижения истины. Здесь нет победы и поражения, они — в спорах софистическом и эристическом.

---

[70] Мистическая и магическая формула восхваления Шивы.

27. Четыре [основные] составляющие софистического, а также и эристического спора: пропонент, оппонент, вопрошатель и глава собрания.

28. Оппонент может победить пропонента, когда [тот] боится потерпеть поражение и не знает хорошего ответа [на возражение оппонента], — посредством словесных ухищрений или псевдоответов.

29. Тому, кто пользуется ухищрениями и псевдоответами, следует объявить поражение в споре; причина поражения в споре — причина полного прекращения диспута.

30–33. При этом ухищрения бывают трех видов: в связи с метафорой, родом и словом. Так, если один скажет о каком-нибудь брахмане, что тот знает Четыре Веды, а другой ответит: «Что удивительного в этом, ведь брахманство и означает знание Четырех Вед!» — то нанести поражение оппоненту следует, выявив посредством аргументов [его спекуляцию на] многозначности [слова. Далее], когда кто-то скажет: «У парня новая одежда», ухищрением в связи со словом будет опровержение: «Откуда у него девять одежд?!»[71]. Искажением предполагавшегося смысла [фразы и будет данная манера] опровержения.

34. Положение самоопровергающееся или ответ, [легко] допускающий опровержение, называют псевдоответом, их — 24 разновидности.

35. Когда оппонент использует 24 псевдоответа, ему, не умеющему отвечать как следует, надо объявить поражение.

36–38. Вот псевдоответы: это основывающиеся на [простом] сходстве и несходстве, на дополнении и сокращении, на уточнении и отсутствии уточнения, на альтернативе, на соприсутствии и соотсутствии, на обосновываемом, на регрессе в бесконечность, на контрпримере, на невозникновении, на сомнении, допущении, неразличении, отсутствии аргумента, проблеме, следствии, восприятии, невосприятии, вечности и невечности. [Все они], обеспечивающие одинаковую убедительность [и доказательства и опровержения], считаются разновидностями одного и того же.

39–40. Однозначное поражение наступает вследствие полной неспособности дать ответ на возражение. Так, поражая врагов Веды средствами софистики и эристики, следует совершать только те действия, которые предписаны Ведой ради удовлетворения Ишвары, и, овладев йогой по его милости, желающий освобождения достигнет желаемого.

---

[71] Это типичный пример эристического опровержения — использование омонимов с целью запутать оппонента: и «новый» и «девять» обозначаются одним и тем же словом nava.

41–43. В освобождении же осуществляется вкушение вечного наслаждения без объекта восприятия. Я предпочту жить шакалом в лесу Вриндаван[72], чем достичь такого освобождения, лишенного как счастья, так и владычества, которое обещает вайшешик — тот, кто умеет в результате жертвоприношений и по милости Ишвары достигать состояния обморока и [уподобляться] камню[73]. Ведь освобождение достигается посредством йоги через преданность Вишну[74].

44. Восемь же членов йоги — это подавление [отрицательных аффектов], культивирование [положительных установок] и положений тела, контроль над дыханием, противодействие органам чувств, удерживание ума [в одной точке], созерцание и конечное сосредоточение. [Все] это будет подробно расписано в [главе о] санкхье.

VII. *Учение прабхакаров*

1. Теперь вкратце излагается доктрина гуру Прабхакары, который прославил пурвамимансу, хотя и соперничал с [собственным] учителем.

2. [Его] пять категорий — это субстанция, атрибуты, движение, универсалия и подчиненность. [Но] вместе с потенцией, сходством и числом [их] восемь[75].

3. Нет ни партикулярии, ни небытия за границами земной поверхности и прочего. Освобождение дает только действие, предписанное Ведой, и ничто другое.

---

[72] Вриндаван — лесистая местность близ г. Матхуры (совр. штат Уттар-Прадеш) — знаменитое место паломничества вишнуитов. Там, по легенде, прошли юные годы Кришны, который жил среди пастухов под именем Гопал.

[73] На самом деле лишь некоторые из найяиков расходились с вайшешиками в трактовке summum bonum, притом преимущественно более поздние, тогда как многие разделяли «бесчувственный» идеал вайшешиков.

[74] На чем основывается составитель «Сарвадаршанасиддхантасанграхи», считая найяиков вишнуитами, не совсем понятно, особенно если учитывать, что связи с шиваизмом как вайшешиков, так и найяиков хорошо известны. Так, шиваитский памятник «Вайявия-самхита» (V.41–42), наряду с легендарным основателем ньяи Акшападой, подключает к шиваитскому культу в качестве учеников некоего Сомашармана и легендарного основателя вайшешики Канаду, а также Ватсу (созвучие его имени с именем великого индийского философа, комментатора «Ньяя-сутр», Ватсьяяной представляется неслучайным). С этим хорошо согласуются сообщения китайских путешественников, а также знаменитого джайнского философа Харибхадры (VIII в.), согласно которым составитель сутр ньяи был шиваитом («Шаддаршанасамуччая», ст. 13).

[75] Это вполне корректное изложение категорий школы Прабхакары однозначно указывает на то, что в них система категорий вайшешики была слегка модифицирована.

4. Тот человек, который совершает действия по произволу или запрещенные Ведой, «закабаляется». [Веды же складываются] из высказываний четырех видов, [которые суть] предписания, истолкования, мантры и именования.

5–6. Главное в Ведах, которые пробуждают [осознание] дхармы и адхармы, — это предписания. К последним относятся [и такие императивы], как «Следует познавать Атмана», содержащиеся в Упанишадах и ясно предписывающие познание Атмана в соответствии с истиной: «Атман отличен от интеллекта-буддхи, чувств и тела и является вездесущим и неизменным».

7–8. Распределенный по многим существам, он обнаруживает себя в познании объектов. [В познавательном акте] «Я хорошо знаю горшок» налицо одновременно три [составляющие]: горшок является в виде объекта познания, субъект познания — в виде идеи Я, а [само] знание «светится» в человеке собственным светом.

9–10. Если вайшешик утверждает, что освобождение есть следствие прекращения функционирования ментальных способностей[76], то он, прилагая старания для переправы через безбрежный океан сансары, устраняя усилия, радость, страдания, желания, заслуги и пороки, желает освобождения Атмана, мысля его подобным камню.

11. Уничтожения радости, обусловливаемой страданием, [он] желает как уничтожения самого страдания: бесконечное вкушение блаженства не может быть допустимо, [по его мнению], для того, кто лишен атрибутов[77].

12. Не следует менять воззрений у тех, кто не имеют истинного знания и привязаны к [своим] действиям. Путь оставивших мир — иной, и он не годится для тех, кто опирается на действия.

13. Потому жертвоприношения и прочие предписанные действия должны выполняться, ибо в противном случае тех, кто предназначены для совершения [этих] действий, следовало бы считать нарушителями закона.

14. Имеющие прибежище в одном только действии [также] достигнут высшего блага. Нет божества, которое было бы выше, чем то, к которому обращаются в четвертом падеже[78].

15. Так на пути, проторенном [его] наставником [Кумарилой] Бхаттой, Прабхакара опроверг «внешних» по отношению к Веде и создал шастру для тех, кто предназначены для совершения [обрядовых] действий.

---

[76] В тексте: karaṇa.

[77] Речь идет о душе.

[78] Мимансак хочет сказать, что единственное назначение богов — быть адресатами ведийских гимнов. При обращении к богам в гимнах использовался дательный падеж, четвертый по счету.

VIII. *Учение бхаттачарьев*[79]

1. Учитель Бхатта из рода [божества] Кумары восстановил на земле путь Вед, [едва не] уничтоженный в прежние времена буддистами и прочими настиками.

2. [Путь этот таков:] человек, следуя предписанному поведению, оставив два других рода действий — производимые и запрещенные, — а также очистив свое сознание и обретя подлинное знание, достигает освобождения.

3. Те люди, которые совершают действия произвольные, вынуждены [после нового] рождения вновь вкушать тот плод этих действий, который соответствует этим действиям.

4. А тот, кто совершал действия запрещенные, возрождается в виде червя, насекомого и прочего и, вкушая плоды этих действий, спускается все ниже и ниже по [лестнице] адов.

5. Потому наделенный разумом должен рассуждать о дхарме и адхарме, которые познаются только как сферы предписаний Вед, но не восприятия и прочих источников знания.

6. Положения Вед четырех видов — предписания, истолкования, мантры и именования, и главное в них — это предписания, которые просвещают относительно дхармы и адхармы.

7. Предписание — это такое ведийское речение, которое отвращает от запрещенного, побуждает людей к дхарме и обозначается через побудительное и повелительное наклонение, а также через особые причастные формы.

8. Истолкование — это речение, в котором порицается запрещенное и прославляется предписанное. Оно также источник познания дхармы, поскольку причастно предписанию.

9. Мантры относятся к [«разделу»] действий [в Ведах], так как «просвещают» о том, чему надо следовать. Именования же в текстах Шрути суть обозначения жертвоприношения и прочего.

10. «Атман должен быть познан» — эти и прочие предписания в Упанишадах направляют атманы на познание Брахмана как Высшего Атмана.

11. Буддисты отчетливо опровергают Веды посредством двух умозаключений, и эти опровержения касаются также дхармы и всего остального, что укоренено в Веде.

12. А именно: Веды не авторитетны, поскольку, [во-первых], являются [чьими-то] высказываниями, как и слова [обычных] людей на

---

[79] Отдельное изложение учения Кумарилы Бхатты свидетельствует о том, что ко времени создания памятника две конкурнрующие школы мимансы в глазах внешнего наблюдателя уже практически стали двумя системами философии. Соотнесение его имени с сыном Шивы Кумарой — типичный пример мифологической этимологии.

улице, и, во-вторых, сочинены лишенными авторитета [людьми] и подобны словам безумных.

13. Оба этих аргумента некорректны как не достигающие своей цели. Из того [только], что Веды являются высказываниями, [еще никак не следует, что] у них отсутствует авторитетность.

14. Аргумент относительно того, что они были «высказаны» неавторитетными людьми, также не достигает цели. Из того [только, что] есть речения неавторитетных людей, не следует [еще] отсутствие авторитетности [у текстов] Шрути.

15. Аргумент этот никак не относится к вечным Ведам, так как пороки типа лжи и прочего наличествуют [только] в человеческом слове.

16–19. Мы не допускаем, что Веды содержат изъяны, так как они не имеют «авторского» происхождения. Некоторые найяики и прочие опровергают «неавторское» происхождение Вед, полагая, что они авторитетны как произведенные Ишварой. [Они считают, что] Веды имеют «автора», поскольку являются [совокупностью] высказываний — подобно «Махабхарате» и прочим [текстам], — и если они созданы Господином всего, то их авторитетность [уже] хорошо установлена. Однако по отношению к [любым] «авторским» [текстам] уместен [вопрос о том], авторитетны они или нет. Поскольку же Веды [никто] не произнес, подобная дилемма [в связи с ними] беспредметна. [Таким образом], постулируемая [нами] безначальность Вед [соответствует] доказательству их авторитетности.

20. То [положение, согласно которому] «авторство» Ишвары есть причина авторитетности Вед, несостоятельно, ибо каким источником знания обосновывается [само] измышление [существования] Ишвары?

21. Если преданием, то [встает следующий] вопрос: а [само] предание безначально или нет? Если безначально, то как тогда приписывать [его] «авторство» Ишваре?

22–23. Если же считать, что небезначально, то будет ошибка порочного круга. Авторитетность предания обосновывается тем, что оно произнесено Ишварой, а Ишвара выводится, [в свою очередь], из предания — таков порочный круг. Потому «самоавторитетность»[80] Вед [может считаться] хорошо обоснованной.

24–25. [Можно также считать] установленным, что дхарма и адхарма составляют предметную сферу [только] Вед. [Известное же] возражение: «Как это сочетается с тем, что йогины и без Вед созерца-

---

[80] В тексте: Svata eva pramāṇatvam. Здесь упоминается важнейшая концепция мимансаковской теории познания — учение о самодостоверности познания. Эта концепция всегда противостояла концепции найяиков (необходимость выведения истины — parataḥpramāṇatvam).

ют дхарму столь же ясно, как плод амалаки на ладони?» — будет неправильным, поскольку йогины не отличаются от таких, как мы.

26–31. Они также, пользуясь пятью чувствами, не переступают границ объекта. Восприятие, то, что называется умозаключением, а также сравнение, предположение, равно как и невосприятие, познания дхармы не дают. Восприятие постигает только объект настоящего времени через контакт [этого объекта] с тем или иным чувством, [а потому] тот [йогин] также не фиксирует [через него] прошедшее или будущее. Поскольку, [далее], в природу дхармы не входит [свойство быть] вечным коррелятом [чего-либо другого], очевидно, что и умозаключение не есть инструмент постижения дхармы и адхармы. Сравнение же не может быть таким инструментом потому, что в нем фиксируются сходства, тогда как нет ничего сходного с такими [реалиями], как дхарма. [Правда], предположение не вводит в заблуждение при познании общих [соотношений, таких, как то], что дхарма есть причина счастья, а адхарма — несчастья, но общее не вводится в практику и помимо этого [может оказаться и] «запоздалым»[81].

32. Указания же всегда конкретны и касаются необходимости совершения жертвоприношений и [исполнения] прочих предписаний. [Наконец], источник знания, называемый невосприятием, также не просвещает нас относительно заслуги и не-заслуги.

33. Итак, поскольку ни один из [рассмотренных] источников знания никогда не может быть компетентным [в интересующей нас области знания], дхарма и адхарма могут быть только сферами Вед — это [может считаться] установленным.

34. Только действия, предписанные Ведами, могут принести освобождение, и никакие другие. Потому стремящийся к освобождению не будет совершать действия по произволу или запрещенные.

35–38. Следует совершать предписанные действия обоих видов — и регулярные и ситуативные — ради избежания проступков. «Следует познавать Атмана» — такими и подобными предписаниями у индивидуальных атманов пробуждается [познание] Высшего Атмана. Тот, кто делает предписанное и упражняется в йоге, включающей удержание чувств и прочие [стадии, со временем начинает] непосредственно созерцать Атмана умом-манасом как инструментом познания. Атман, как и любые вещи, начиная с коровы, является «разделенным» или «неразделенным» в соответствии с различением сущего и не-сущего: он «разделен» в форме индивидуальных душ и «неразделен» в [своей] высшей форме.

---

[81] Смысл, вероятно, в том, что о предписании на основании предположения можно судить лишь по какому-либо результату, который не дает, однако, познания того, что́ есть дхарма как таковая.

39. Высший Атман следует мыслить присутствующим во [всех] отдельных душах — [таким же точно образом], как «коровность» обнаруживается в отдельных породах коров.

40. Стремящиеся к освобождению почитают Бога [рецитированием] таких мантр, как триямбака, и медитацией. И тот [также] достигает полной устраненности, кто созерцает [его] под видом [какой-то] «наложенной» формы.

41. В освобождении осуществляется вкушение высшего блаженства без объекта — ведь вечно блаженные [должны быть] равнодушными к [внешним] объектам. Стремящиеся к освобождению достигают освобождения, [после которого уже] нет возвращения [в сансару].

IX. *Учение санкхьи*

1. Теперь кратко излагается доктрина санкхьи. Наука санкхьи разделяется на [санкхью] с Ишварой и без Ишвары.

2. Капила создал санкхью без Ишвары, другую [создал] Патанджали. Капила — это [воплощение] Васудэвы, Патанджали — Ананты[82].

3. Капила учил, что освобождение достигается посредством знания, Патанджали — что посредством йоги. [Тем не менее] последователь йоги опирается на знание о началах мира, изложенное в учении Капилы.

4. Учение санкхьи ясно отражается в Шрути и Смрити, в Итихасах и Пуранах, начиная со сказания о Бхаратах, а также в шиваитских агамах.

5. Полное и окончательное прекращение страданий людей осуществляется через познание Пуруши, когда [его] отличают и от внешних [причин], и от проявленного, и от Непроявленного.

6. Страдания бывают от себя, от живых существ и от внешних [причин]. Страдания от себя — это и страдания ума, и такие [телесные] болезни, как нарывы и прочее.

7. Страдания от живых существ вызваны червями и другими одушевленными существами, [страдания] от внешних [причин] — дождем, солнцем и прочим.

8. И все эти страдания через познание Атмана устраняются полностью и окончательно, освобождение же, зависимое от средств, преходяще и имеет градации.

---

[82] Васудэва — одно из основных имен Вишну (особенно как божества рода вришниев Северной Индии), имя отца Кришны и самого Кришны; Ананта — в индуистской мифологии великий змей, всегда сопутствующий Вишну, на котором тот возлежит, пребывая в йогическом сне — в периоды космической ночи, в перерывах между очередными миросозиданиями.

9. Освобождение [подлинное] не [может быть] достигнуто без познания начал мира, другими [средствами]: ни эликсирами, ни жертвоприношениями, ни всем остальным, что приносит плоды вроде [обретения] неба, относящиеся к области трех гун [Пракрити].

10. Но только у того, кто знает 25 начал, начиная с проявленного и Непроявленного, будет ясное знание Атмана.

11. Знающий 25 начал в какой бы ни находился обители, будь он со сплетенными волосами, бритый или с хохолком, освободится — [в том] нет сомнения.

12–14. Эти 25 начал суть Пуруша, Пракрити, Великий, Эготизм, [танматры] звука, осязаемости, формы, вкуса, запаха, уши, кожа, глаза, язык, нос, [органы] речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения, а также ум-манас, земля, вода, огонь, ветер и пространство. Способ миросозидания я [сейчас] разъясню: этот мир состоит из [названных] начал.

15. Все ведь есть следствие Пракрити, которая является вечной, единственной, бессознательной. Через воздействие трех гун Пракрити даже тот, кто [по природе] устранен от действий, становится как бы действующим.

16. Он — сознателен. Взаимодействие Пракрити и Пуруши как [причина] миросозидания подобно контакту хромого со слепым[83]. Пракрити — равновесие гун: саттвы, раджаса и тамаса.

17. Когда преобладает саттва, ощущаются радость, удовольствие, [наблюдаются] мир, скромность, легкость в членах тела, терпение, твердость, щедрость, сдержанность и прояснение знания.

18. Когда преобладает раджас, [наблюдаются] алчность, скорбь, гнев и ссоры, самомнение, ложь, активность, лицемерие.

19. Когда преобладает тамас — слабость, омрачение, сонливость, тяжесть в членах тела, вялость, отсутствие понимания, небрежность и прочее.

20. О проявлениях гун я скажу подробно, ясно и в соответствии с истиной в связи с доктриной, созданной Вьясой в «Махабхарате»[84].

21–24. Из Пракрити [происходит] Великий, из него — Эготизм, а из того произошли пять тонких элементов — танматры[85], а также то,

---

[83] Очень образное сравнение духовного начала Пуруши с хромым (вследствие его бездействия), а Пракрити — со слепым (вследствие ее бессознательности). Они ищут друг друга и соединяются, находя в другом то, чего сами лишены, и этим соединением дают начало каждому новому миросозиданию. Это сравнение появляется в «Санкхья-карике» (ст. 21) и рассматривается также во всех комментариях к этому тексту (а их только в I тыс. н.э. было не менее 10).

[84] Речь идет о гл. XI данного текста.

[85] *Танматры* (санскр. tanmātra — «только то») — ноуменальные, «атомарные» звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые в качестве «непроявленных» объектов,

что называют [органами] речи, руками, ногами, органами испражнения и размножения, и то, что называют звуком, осязаемым, формой, вкусом и запахом, которые суть пространство, ветер, огонь, вода и земля в тонком виде, и ничто иное. Как белая ткань ведет происхождение от белых ниток, [а не от других], так и начала мира — от трехвидового [первоначала] — в соответствии с тремя гунами. Так, индрии восприятия, происходящие из них, являются саттвичными.

25. Тот [Пуруша] познает звуки, осязаемости, формы, вкусы и запахи посредством [этой] пятерки — ушей, кожи, глаз, языка и носа.

26–27. Индрии действия, далее, происходят от этих [трех гун], в основном от гуны *саттва*, и зовутся [органами] речи, руками, ногами, [органами] испражнения и размножения, которые обеспечивают артикуляцию, манипуляции [руками], перемещение, испражнение и наслаждение. Ум-манас зовется ментальной способностью, и его следует знать как одиннадцатую индрию.

28. Великие элементы порождаются из гун с преобладанием тамаса. Это земля, вода, а также огонь, ветер и пространство.

29. Так я рассказал обо всех этих 25 началах, о которых следует узнавать подробнее из уст учителя.

30. Во время космического разрушения атманы «вливаются» в Пракрити вместе с тонкими телами. Они, в силу действия гун, принимают [самые разнообразные] воплощения — от неподвижных объектов до Брахмы.

31. В Пракрити весь мир пребывает в тонком состоянии и только проявляется: возникновение не-сущего [санкхьяиками] не допускается.

32. Кто допускает возникновение не-сущего, для того и рога зайца существуют: если в сезамовых зернах нет сезамового масла, то [тогда] его можно получать и из песка[86].

33. Ошибка, которую ты [у нас] находишь, — [будто мы учим] о появлении [уже] появившегося — [на самом деле] отсутствует, поскольку [мы допускаем новую] причинность [в действии самих] «проявляющих факторов».

обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов. Концепция танматр складывается в предклассический период истории санкхьи. В «Санкхья-карике» (ст. 38) они характеризуются как «недифференцированные» объекты восприятия, из них эманируют «дифференцированные», взаимосвязанные — оказывающие на реципиента успокаивающее, возбуждающее и притупляющее воздействие (в соответствии с проявлением трех гун) — и идентифицируемые как материальные элементы (*махабхуты*).

[86] Стандартный, но весьма наглядный пример одного из пяти аргументов санкхьяиков в пользу того, что следствие должно предсуществовать в причине еще до своей манифестации. Скорее всего, заимствован автором «Сарвадаршанасиддхантасанграхи» из комментария Гаудапады к «Санкхья-карике» (ст. 9).

34–35. Обосновываем [мы] и существование многих Атманов, соотносимых с различными телами: если Атман один, то все должны умирать и рождаться одновременно, или когда один человек видит [что-то], все должны видеть [это] одновременно. Потому правильно [учение] о множественности Атмана, а [учение] о [его] «недвойственности» ошибочно.

36. Дхарма прекращения действий — о ней наставляют такие [ведийские] предписания, как «Должно познавать Атмана», — ведет к освобождению, все остальные — к мирской активности[87].

37. Такие жертвоприношения, как агништома, будучи даже предписанными, ведут к [достижению предметов] желания и должны познаваться как дхармы активности, поскольку поощряют человека к [мирской] деятельности.

38. Благодаря [следованию] дхарме люди поднимаются вверх [по лестнице перевоплощений, следование] адхарме ведет [их] к деградации, благодаря знанию [достигается] освобождение, вследствие же незнания человек «связывается».

39. Если же освобождение достигается и совершением жертвоприношений Брахме, то это уже не жертвоприношения, ибо тогда меняется само [на]значение [применяемых в них] мантр.

40. Поэтому такие дхармические [установления], как жертвоприношения, ведут к сансаре. Тем не менее то, что ведет людей к успеху, может совершаться даже такими [средствами], которые нельзя не порицать.

X. *Учение йоги*

1. Теперь я изложу учение Патанджали — [учение] санкхьи, признающей Ишвару. Патанджали, [воплощение змея] Ананты, — основатель йоги.

2. Преуспевает в йоге тот, кто знает 25 начал санкхьи и знает, что Пуруша выше Пракрити и что результат йог — гибель пороков [сознания].

3–4. 25 начал — это Пуруша, Пракрити, Великий, Эготизм, танматры, а также 16 модификаций и великие элементы — [иными словами], то, что весьма подробно изложил риши [Капила. Идея] освобождения одним только знанием — признак ленивого ума.

5–10. Ведь даже достигший [истинного] знания временами, вследствие пороков [сознания], испытывает колебания ума, и даже тот

---

[87] Сентенция, никак не характерная для санкхьяиков, скорее всего, она является результатом интерпретации идей санкхьи адвайта-ведантистом.

человек, у кого незнание «погибло» благодаря знанию, полученному из наставлений учителя, должен посредством йоги уничтожать пороки, [замутняющие] «зеркало» тела. Ведь тот, кто страдает воспалением желчного пузыря, не воспринимает и хорошо знакомый вкус патоки и подобных [вещей]. Потому и следует уничтожать пороки. [Только] йога, и ничто, кроме [нее], не уничтожает пороки сознания у человека, которого в истинном знании наставляет учитель. Действия совершают вследствие желания, которое обусловливается представлением «Я — деятель», приобретаемым благодаря незнанию. Затем благодаря «вызреванию» кармы [мы имеем] рождение, [соответствующую] длительность жизни и удовольствия. Пять «мучений»[88] — это незнание, вожделение и ненависть, «самость» и привязанность к жизни, и незнание является причиной [остальных четырех]. Незнание же — это когда за Атмана принимают тело, которое Атманом не является.

11–13. Тело состоит из пяти элементов, а «владелец тела», Атман, от него отличен. Незнание и будет мыслью «[Это —] мое» в связи с сыновьями, внуками и потомством и телесными удовольствиями от домов, полей и подобного. Тот, у кого уничтожено незнание и отпадают укорененные в последнем вожделение и ненависть, кто не желает плодов ни в этой жизни, ни в будущей, пусть упражняется в йоге ради освобождения. Йога [завершается тем, что] по прекращении функционирования сознания [Атман] «устанавливается» в себе.

14. Функции сознания, которые делятся на сопровождающиеся «мучениями» и не сопровождающиеся ими, здесь не описываются. Следует заниматься йогой действия, в ней непосредственно осуществляется [практика] йоги.

15. Йога действия — это аскеза, произнесение мантр и прочная преданность Ишваре, который есть всезнающий и лишенный «мучений», вызревания кармы и прочего.

16. Он, не будучи ограничен временем, считается учителем Брахмы и прочих, его обозначение — [слог] «Ом». Произнесение этого слога [предназначено] для умственного созерцания того, что им обозначается.

17–19. Следует уничтожать препятствия для йоги, благодаря чему ум-манас должен обратиться [от внешнего] к себе. Пороки — они суть по самой своей природе препятствия для йоги — это лень, тяжкие болезни, небрежность, расслабленность, сомнения, неустойчивость сознания, отсутствие веры, ложные воззрения, страдания, дурное настроение, привязанность к внешним объектам, неправильные вдох и выдох, бесконтрольные движения тела, а также [многое] другое.

---

[88] В тексте: kleśāḥ.

20. Потому через преданность Ишваре следует уничтожать [названные] препятствия, а культивируя дружелюбие и прочие [положительные эмоции] — очищать ум-манас, и это средство для успеха в йоге.

21. Тем, кто наделен разумом, следует выказывать дружелюбие, несчастным — сострадание, дхарме следует радоваться, а к злым [следует быть] равнодушными.

22–23. Паломничество к божественным местам, общение с добрыми людьми, подражание поведению Божества, умственное созерцание внутреннего Атмана — такими и подобными средствами ум йогина очищается и становится способным к созерцанию и самых тонких [вещей], и самых великих.

24–25. Через овладение ступенями йоги устраняются пороки, а благодаря этому [обнаруживается] свет знания. Восемь же ступеней йоги суть воздержание, культивирование [пяти положительных навыков], контроль над положениями тела и дыханием, удаление [индрий от объектов], удерживание [ума в одной точке], созерцание и «слияние». Они [будут изложены] по отдельности.

26. Пять [видов] воздержания — это невреждение, правдивость, честность, целомудрие и нестяжательство, следование им соотносится с происхождением и прочим.

27. Культивирование — это чистота, удовлетворенность, аскеза, произнесение мантр, служение Божеству. Теперь я скажу о плодах и воздержаний и регуляций, когда [в них достигается] успех.

28. Плод невреждения в следующем: в присутствии того, [кто его практикует], прекращается [любая] вражда; следствие правдивости — приятная речь, честности — приток драгоценностей.

29. Следствие целомудрия — накопление энергии, нестяжательства — [возможность] размышлять о [своих прежних] рождениях. Следствием чистоты должно быть отсутствие неприязни к членам своего тела, а также избежание соприкосновения с дурными людьми.

30. Плодами же чистоты ума будут очищение всего существа, [всегда] доброе расположение духа, сосредоточенность, владение чувствами, а также способность к созерцанию Атмана.

31. Следствием удовлетворенности будет для йогина достижение непревзойденного счастья, а плодом аскезы — совершенство чувств и тела.

32. Совершенство же чувств ведет, в свою очередь, к появлению способности видеть вещи на любом расстоянии и прочих [способностей], а совершенство тела — к способности становиться предельно малым и прочим [способностям] у того, чье тело стало божественным.

33. Произнесением мантр привлекаются божества, а служением Ишваре [достигается] способность к конечному «слиянию». Контроль

над положениями тела ведет к устойчивому удовольствию, от него же — устранение противоположностей[89].

34. Йогины должны сидеть в позах, именуемых «поза лотоса», «счастливая», «павлинья», «поза героя», «свастика», «поза перепела», они описаны в текстах йоги[90].

35. Контроль над дыханием, состоящий в прекращениях вдоха и выдоха, бывает трех видов. Они должны осуществляться йогином и называются «очищение», «наполнение», «кувшин».

36. «Очищение» осуществляется через очищение воздуха [внутри тела], «наполнение» — через наполнение [извне], а «кувшин» — через удержание накопленного воздуха [в теле], как в кувшине[91].

37. Четвертый же вид контроля над дыханием — установление воздуха в себе[92] после устранения трех названных, что уничтожает неведение и зло.

38. Удаление действующих индрий [от объектов] — это когда их «отворачивают» от объектов; его плод — овладение индриями.

39. Удерживание [ума в одной точке] — это «привязывание» сознания к одному локусу, и оно двух видов, поскольку [сами эти локусы бывают] внешними и внутренними. Внешнее [осуществляется] через [использование] идолов и прочих [объектов].

40. Локус же внутренний следует знать как чакру носа, сердце и прочее. «Привязывание» сознания к ним — [его] пребывание в них, и ничего больше.

41. [Совершенное] созерцание — это окончательное привязывание мысли к чакре носа или другим локусам. «Слияние» же — это «фиксация» Атмана в этих [объектах], как если бы он был освобожден [от собственного содержания].

---

[89] Подразумеваются сопряженные друг с другом положительные и отрицательные эмоции и установки сознания типа вожделения и ненависти и т.д. или реакции на внешний мир типа страданий от холода и жара.

[90] Некоторые из этих поз указываются в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» (II.46) и в субкомментарии Вачаспати Мишры. Поза «лотоса» — наиболее известная: это симметричное скрещение ног при вертикальном положении позвоночника. Поза «счастливая»: практикующий йогу кладет руки на соединенные ступни ног. Поза «героя»: одной ногой человек опирается о землю, а вторую кладет на согнутое колено. Поза «свастика»: согнутая левая нога помещается между правой голенью и бедром, согнутая правая — между левой голенью и бедром. Остальные позы, названные по именам животных, состоят в подражании положениям их тел.

[91] Первый из перечисленных видов означает контроль над выдохом, второй — над вдохом, третий — задержку дыхания.

[92] В тексте: nijasthitirvayoḥ. Издатель и переводчик текста видит здесь пребывание воздуха в теле в его «естественном состоянии», что, однако, не исчерпывает проблемы интерпретации этого «четвертого вида» [Псевдо-Шанкара, 1909, с. 48].

42. Три ступени [йоги], начиная с удерживания [ума в одной точке], описываются через термин «концентрация», [введенный для того], чтобы было легче обозначать [все] три[93].

43. Когда йогин овладевает «концентрацией», от него распространяется свет мудрости, и эту [«концентрацию»] надо осваивать с [учетом] последовательности ступеней.

44. Три ступени, начиная с удерживания ума [в одной точке], являются по отношению к [первым] пяти, начиная с воздержаний, внутренними ступенями [йоги], тогда как «слияние без семян» — самая высшая ступень[94].

45–46. Не следует восходить на последующую ступень, не овладев предыдущей: когда так делают, бывают [такие] последствия, [как] издавание неприятных звуков, одышка, катар, боли в ушах, зубах и глазах, немота, тупость, кашель, головная боль и лихорадка.

47. У кого йога получается по милости Божества, у того болезни не появляются ни на низших ступенях, ни на высших.

48. Тело есть одна и та же целостная вещь при всех изменениях, связанных с переходом от младенчества к юности и зрелости, [но и оно] гибнет вследствие изменений, обусловливаемых ходом времени.

49. У того, чье существо обращено вовне, время проносится через [каналы] ида и пингала, а тот, кто обращается внутрь себя, «успокаивает» время через сушумну[95].

50. Путь освобождения проходит через сушумну, и время оказывается там обманутым — время состоит из движений луны и солнца, и его двойной путь понятен.

---

[93] Пять первых ступеней восьмеричной классической йоги — это воздержание (*яма*), регуляция (*нияма*), контроль над положениями тела (*асана*), над дыханием (*пранаяма*) и отрыв органов чувств от соответствующих объектов (*пратьяхара*), три последние, которые «опираются» на первые, — это удерживание ума в одной точке (*дхарана*), созерцание (*дхьяна*) и, наконец, полное погружение сознания в объект медитации (*самадхи*). Три последние действительно объединялись в одно целое, которое называлось «концентрацией» (*самъяма*). Применение ее к определенным объектам медитации предполагало достижение йогинами оккультных результатов, которые описывались в гл. III «Йога-сутр» и более обстоятельно — в комментариях к тексту.

[94] Классическая йога на последней, восьмой стадии йогической практики различала «слияние с семенами» (*сабиджа-самадхи*) и «слияние без семян» (*нирбиджа-самадхи*). Различие между ними, отмечаемое в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» (III.50), состоит в том, что на первой из этих стадий семена аффектов еще сохраняют способность к «плодоношению», а на второй они уже подобны семенам риса, прокаленным на огне, и прекращают свое существование вместе с умом-манасом.

[95] Здесь и далее излагается система физиологическо-энергетических «каналов» (*нади*), занимающая важное место в йогической и тантрической анатомии. Почти все они объясняются в самом тексте «Сарвадаршанасиддхантасанграхи»; *сушумна* — сосуд, идущий по позвоночнику в череп (тантристы видели в нем канал соединения скрытой женской энергии практикующего — *кундалини* — с Божеством).

51. Очищенное масло, которое получают из молока, вновь не превратится в молоко, и Атман, освободившийся от качеств (гун), более не будет обладать ими.

52. Как металлические изделия, превращенные «философским камнем» в золото, не возвращаются в прежнее состояние, так и [освобожденный] Атман йогинов.

53. Практикующие йогу всегда должны познавать прохождения каналов через чакры. Сушумна уходит в голову посредством «двери» в центральном стволе [позвоночника].

54. Ида и пингала — в левой и, [соответственно], правой ноздре. Ида — это путь луны, пингала же — путь солнца.

55. Куха — внизу и направляется в органы размножения и испражнения, а вишводара и дхарана — в левую и правую руки.

56. Хастиджихву и яшасвани следует связывать с левой и правой ступнями, а сарасвати, которая начинается позади сушумны, — с языком.

57. Позади нее в ушах расположены шанкхини и паясвини, в левом глазу — гандхари, в правом — пуша.

58. Каналы, исходящие из шеи, [«обеспечивают»] органы восприятия и действия. Каналы ведь познаются йогинами как сосуды — не более того.

59. Циркуляция праны и других «ветров» также соотносится с соответствующими каналами. Их функционирование можно [подробно] изучить в текстах йоги.

60. Йогин становится всезнающим благодаря [применению] «концентрации» на [определенных] локусах. [Так], посредством «концентрации» на санскаре достигается полное знание прежних рождений.

61. Посредством [применения] «концентрации» к слонам и подобным объектам [йогин] достигает силы слона и подобных [ему], а «концентрируясь» на локусах дружелюбия и прочих добродетелей, обретает дружелюбие и т.п.

62. Посредством [применения] «концентрации» к луне он обретает знание о расположении светил, к Полярной звезде — знание о будущем, к солнцу — знание о мирах.

63. Вследствие [применения] «концентрации» к узлу пупа достигается полное знание об анатомии, а вследствие «концентрации» на ушных полостях наступает прекращение голода и жажды.

64. [Вследствие применения «концентрации»] на артериях ушей [обретается] твердость, на материальном свете — знание о «совершенных», на кончике языка — полное знание вкусов, на кончике носа — полное знание запахов.

65. Благодаря непрерывной и не прерываемой сном практике тело приобретает блеск — за год [такой практики] у йогина наблюдается прекращение голода и прочих [потребностей тела].

66–67. За год приобретаются и разнообразные йогические совершенства, [такие, как] умение свободно перемещаться [в пространстве] или знание, сфера которого распространяется на прошлое и прочее; [достигается] очищение тела и индрий, разрушение старости и смерти, а вскоре после этого благодаря [полной] отрешенности у йогина прекращается и пребывание в сансаре.

68. У достигшего совершенства в йоге появляются и восемь [сверхспособностей], начиная со способности становиться предельно малым, а вследствие этого у него уже нет препятствий для освобождения — как у Шивы.

69. [Эти восемь] — способности становиться предельно малым, предельно легким, огромным, достигать любых объектов, а также всевластие, беспрепятственность в желаниях, владычество и подчинение всего, [что позволяет] удовлетворять [все] желания.

XI. *Учение Ведавьясы*

1. Учение, изложенное Вьясой в «Махабхарате»[96] в соответствии со всеми шастрами, есть [на самом деле] сущность Вед, извлеченная из учения санкхьи сведущими в Ведах брахманами.

2. Первоначала здесь — Пуруша и Пракрити, и [потому] этот мир двусоставен. Пуруша осмысляется как высший и возлежащий в «городе танматр»[97].

3. Танматры — это тонкие элементы, они характеризуются по большей части гунами, Пракрити — это равновесие гун, а гуны — это саттва, раджас и тамас.

4. Закабаление — это «слияние» с гунами, освобождение же состоит в постижении отличия от них. В соответствии с природой гун Атман [может рассматриваться] как высший, средний или низший[98].

---

[96] Автор текста закономерно принимает почтенную легенду, по которой вся «Махабхарата» («философемы» эпоса и обсуждаются в этой главе) была составлена риши Вьясой. Он также «разделил» Веды, заодно сочинил все Пураны, а также основополагающий текст веданты «Брахма-сутры».

[97] Здесь воспроизводится древняя и уже известная нам народная этимология слова puruṣa, которое делилось по способу puri + śete, т.е. «тот, кто лежит в городе». Один из первых случаев мы обнаруживаем в древнем сочинении по этимологии — «Нирукте» Яски.

[98] Данная трактовка противоречит учению даже ранней санкхьи, изложенному в дидактических книгах «Махабхараты». Согласно этому учению, Атман — по определению «бескачественный», и указанные характеристики относятся только к тем телесно-душевным образованиям, с которыми он каким-то образом соотносится.

5–6. Высший Атман — саттвичен, по природе он соответствует флегме и состоит из воды. Атман средний происходит от гуны *раджас*, и его природа считается желчной. Низший же происходит от тамаса, его природа ветровая, ибо тамас — ветер. Среди гун саттва — белая, раджас — красный, а тамас считается серым или черным[99].

7. Поэтому существа саттвичные и прочие являются водяными, огненными и ветровыми, считаются белыми, красными и черными и различаются формами, движениями и прочим.

8. У человека саттвичного цвет [кожи похож на цвет трав] приянги или дурвы, на цвет сверкающего оружия, лотоса или золота; [такой человек] флегматичен, суставы [его] костей скрыты глубоко, грудь очень гладкая и широкая, а тело велико.

9. [Он] плотен, мясист, луноподобен, с походкой слона, великодушен, издает звук мриданги, разумен, сострадателен, правдив и честен.

10. Из-за мелких неудобств и неприятностей, равно как и из-за жара, [он] не страдает, у него много сыновей и слуг, он изобилует жизненной силой и [способен] к продолжительному половому наслаждению.

11. Душа его праведна, речь сдержанна, [он] никогда не говорит зло и даже в детстве не плачет, не беспокоится [из-за желаний] и чрезмерно не мучится из-за голода.

12. Он ест немного сладкого и теплого, и тем не менее он — сильный, но кладет в ножны вражду так далеко и глубоко, что она себя не обнаруживает.

13–15. Твердость, сообразительность, памятливость, приятное состояние, счастье, стыдливость, легкость в членах тела, отсутствие долгов, ровность в поведении, безболезненность, щедрость, отсутствие суетливости, а также хвастовства по поводу совершенных жертвоприношений, способных исполнять желания, отсутствие самодовольства из-за дарений и чувства зависти к другим, а также сострадание ко всем живым существам — вот признаки, по которым можно узнать [человека] саттвичного. Теперь о человеке раджасичном — о том, кто определяется [преобладанием] гуны *раджас*.

16. Раджас — это желчь, которая есть огонь, или, [по-другому], огонь — порождение той желчи, [потому человек раджасичный] — сильно жаждущий, мучимый голодом, желчный, и он ест без меры.

---

[99] Крупный французский индолог Э. Сенар, а впоследствии и ведущий в настоящее время «санкхьевед» Дж. Ларсон ошибочно видели истоки концепции трех гун санкхьи уже в «Чхандогья-упанишаде», где различаются три образа — красный, белый и черный — огня, солнца, луны и молнии (VI.4.1–4). Их аргументация основывалась преимущественно на соответствии указанных трех цветов символам трех гун в более поздних текстах.

17. [Он] с красно-бурыми волосами и с малым волосяным покровом, с лицом, стопами и руками медного цвета; он не терпит жара, его тело горячо, он потлив и издает зловоние.

18–19. Приходит в себя после очищения кишечника, и таким образом его желудок становится мягким. Он сильно гневлив, героического [темперамента], гордится [своими] хорошими поступками, боится страданий и обладает ученостью; [он] — любитель цветочных гирлянд и мазей, [обладает] счастливой и блестящей внешностью, малой энергией и малым вожделением — [его] не домогаются женщины.

20. Уже в детстве [он] седеет, а если у него красные волосы, то [он] подвергается болезни глаз нилика, он — сильный, поспешный, всегда предан наслаждениям[100], богатству и чести.

21. В еде предпочитает приторное и влажное, а острое и кислое не терпит, ест не очень горячее и много [во время еды] пьет.

22. Веки у [него] с очень короткими ресницами; он предпочитает холодную воду, из-за гнева или солнца быстро краснеет.

23–24. Скупость, отсутствие сострадания, подверженность радости и страданию, недостаток дружелюбия из-за эгоизма, озабоченность, склонность к вражде, привязанность к чужим женам, бесстыдство, лицемерие — вот качества раджасичного [человека]. Теперь же [скажем] о тамасичном.

25–26. Беззаконие, следует знать, — порождение тамаса. У человека тамасичного преобладает ветер. [Он] беден, завистлив, вороват, неотесан, непоправимо неверующий. У него длинные растрепанные волосы, он тощий, черного цвета, с плотным волосяным покровом [на теле], с неровными, редкими, массивными зубами и с телом, серым от пыли.

27. Его решительность, разум, деятельность, видение, походка и память неустойчивы, дружба ненадежна, а речь всегда бессвязна.

28. [Он] прожорлив, любит охоту, нечистоплотен в высшей степени, любитель ссор, не терпит холода, неусидчив, с порочными мыслями и прерывистым голосом.

29. Его переменчивая речь касается [лишь] того, что близко, он всегда рад пению и музыкальным инструментам, предпочитает сладкое и подобное, любит пищу вареную и кислую.

30. У него мало желчи и флегмы, он предан сну и живет малыми средствами. Такими и подобными свойствами распознается тамасичный человек — тот, у кого преобладает ветер.

31–39. Теперь я скажу о свойствах пяти элементов, не выходящих далеко за пределы трех гун. В телах всех существ, способных к дви-

---

[100] Между этой характеристикой и той, что содержалась в предыдущем стихе, есть очевидное противоречие.

жению, присутствуют пять составляющих, они отличны друг от друга, с их помощью функционирует тело. Кожа, плоть, кости, костный мозг и сухожилия — так в этом теле «исчисляется» земляное начало. Сила — от огня, [от него] также — гнев, глаза, жар; огонь обусловливает и переваривание пищи — таковы пять проявлений огня в теле. [Функции] ушей, носа, рта, сердца, а также желудка — от пространства. Таковы в телах одушевленных существ [эти] пять составляющих. Флегма, желчь, пот, жир и кровь — таковы пять [проявлений] воды, всегда присутствующие в телах одушевленных существ. Благодаря пране живое существо живет, благодаря вьяне всегда растет, апана движется вниз, самана располагается в сердце, а благодаря удане [человек] производит выдох и произносит различные слова. Так у воплощенного [осуществляется] движение пяти проявлений ветра.

Разновидностей запаха, происходящего от земли, насчитывается девять: приятный, неприятный, сладкий, едкий, далеко распространяющийся, привязчивый, мягкий, сильный и отчетливый.

40. Вкус, который водяного происхождения, шести разновидностей: сладкий, соленый, горький, вяжущий, кислый и едкий.

41–44. Разновидности свойств огня — это короткое, длинное, массивное, четырехугольное, круглое, белое, черное, красное, синее, желтое, а также оранжевое[101]. Семь свойств звука, [составляющие гамму], суть шадджа, ршабха, гандхарва, мадхьяма, панчама, дхайвата и нишадха[102]. Двенадцать же разновидностей свойств ветра суть горячее, холодное, приятное, неприятное, клейкое, резкое, твердое, гладкое, нежное, скользкое, мягкое, жесткое.

45–46. Наряду с этими свойствами ветра называют и звук — порождение пространства. [Человек хорошо] с этими [стихиями] соображает, когда они в порядке, лишается познавательной способности, когда в беспорядке, и с этими пятью элементами всегда развивается. Вода, огонь, ветер постоянно «бодрствуют» у тех, кто наделен телом.

47. Вишну, имеющий четыре формы[103], создал, [соответственно], четверичный мир — варны брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр; каждая имеет свои качества.

---

[101] Автор текста вряд ли осознавал, что смешивает здесь все возможные модусы объектов органа зрения, ни в малейшей мере их не различая (что, впрочем, характерно не только для него — ввиду большего интереса индийцев к субъектной, чем к объектной сфере познания). Столь же наивно различение наряду со сладким и едким запахами приятного и неприятного в ст. 39.

[102] Названия ступеней индийского звукоряда, ср. сн. 11 к «Крамадипике».

[103] Подразумеваются *вьюхи* — четыре персонифицированные манифестации единого Божества в вишнуитском пантеоне (описываются в порядке нисхождения), которые сложились в мифологии племен вришниев. Высшее божество Бхагават проявляет себя в четырех формах: Васудэва порождает Санкаршану и с ним Пракрити, от их «брака»

48. Брахман — белого цвета, царь — красного, вайшья — желтого, [шудра], последний по рождению, — черного; в Дхармашастрах [подобающие им] дела изложены подробно.

49. Риши [Вьяса] в «Мокшадхарме», [изложенной] ради того, чтобы укрепить [каждого] [в достижении высшего] предназначения, сказал, что каждая варна содержит свойства всех четырех варн.

50. И он, зная, как их действия постепенно приносят свои плоды, в разделах [«Махабхараты», посвященных] действию, почитанию божеств и познанию, последовательно [изложил их обязанности].

51. Брахманы, [живущие] среди брахманов, — честные, чистого цвета, терпеливые, они сострадают и исполняют [только] свою дхарму.

52. Брахманы, полюбившие чувственные удовольствия, резкие, гневливые, преданные отваге, оставившие свою дхарму и принявшие красный цвет, стали кшатриями.

53. Брахманы, занявшиеся коровами, желтые, начавшие жить земледелием и переставшие выполнять свою дхарму, стали вайшьями.

54. Брахманы же, возлюбившие насилие и ложь, низкие, начавшие любыми способами зарабатывать себе на жизнь, черные, отпавшие от чистоты, стали шудрами[104].

55. Вишну, вводящий в заблуждение богов, дайтьев и ракшасов[105], в связи с ситуативными и устойчивыми обязанностями[106] им же дает освобождение.

56. «Ты, пребывающий сейчас в ненависти, [все-таки] получишь освобождение через четыре рождения» — таков был дар Вишну Пундарике[107].

происходят Прадьюмна и ум-манас, от них — Анируддха и эготизм-аханкара, а от последних происходят пять материальных элементов и бог-демиург Брахма.

[104] Наиболее авторитетный (для мифологического сознания) и древний источник, придавший институту веры сакральный статус и закрепивший высшее положение брахманов, — гимн Ригведы X.90. Четыре варны в «нисходящем порядке» производятся из тела Первочеловека-Пуруши: жрецы — из его уст, воины — из рук, вайшьи — из бедер, слуги-шудры — из ног (ст. 12). Данная мифологема воспроизводится во многих почтенных текстах и является базовой для иерархизации общества в Дхармасутрах и Дхармашастрах, в том числе и в наиболее авторитетной среди последних — «Манава-дхармашастре», где Пурушу как «субстрата» варновых делений замещает Брахма (I.31, 87; X.45). Меньший, но также весомый авторитет имела другая мифологема, которая и воспроизводится в данном тексте: в «золотой век» все люди были брахманами, а затем, по мере их деградации, стали постепенно вырождаться в три остальные варны (см. также: Брихадараньяка-упанишада I.4.11–15; Махабхарата XII.181.10–13; Бхагавата-пурана IX.14.48 и др.).

[105] *Дайтьи* — класс демонов-асуров, сыновей Дити от риши Кашьяпы. Они постоянно ведут борьбу с богами. *Ракшасы* — демонические враги брахманизма, преследующие брахманов, людоеды, колдуны и оборотни; могут вселяться в людей и лишать их разума. В «Рамаяне» описывается целое царство ракшасов во главе с Раваной, похитителем Ситы, которого победил Рама.

[106] В тексте: samayācāra.

[107] Пундарика — имя нескольких мифологических персонажей. В одной из эпических книг (Махабхарата XIII.124) упоминается брахман, носивший это имя и живший

57. Боги, дайтьи и ночные демоны обретают единого Вишну своими делами, соответствующими путям раджаса, саттвы и тамаса.

58. Вишну один — через Брахму, Вишну и Шиву — осуществляет созидание, хранение и разрушение мира, поскольку действуют раджас, саттва и тамас.

59. Все 13 классов богов саттвичны, асуры считаются раджасичными, ракшасы — тамасичными в аспектах поведения, природы, формы и цвета.

60. Дхарма принадлежит богам, адхарма — асурам и ракшасам, а также и пишачам и прочим, их [при]знаки — раджас и тамас.

61. У Ишвары следует стремиться получить знание, у Агни — богатство, здоровье — у Сурьи, у Вишну — освобождение.

62. В каком бы разряде ни родился тот, кто знает дхарму, — среди богов или асуров — в том он [и должен следовать] своей дхарме, даже если [она] дхарме и не соответствует.

63. Саттвичные [люди] должны следовать дхарме, которая изложена в трех Ведах, раджасичные и тамасичные — адхарме, изложенной в Атхарваведе[108].

64. Как мы должны совершать жертвоприношения, конечное назначение которых — обретение Вишну, так и раджасичные и тамасичные — совершать жертвоприношения Брахме и Рудре, у которых преобладают те же гуны[109].

65. Вишну ублажают те, кто следуют пути своей дхармы; именно благодаря своей дхарме достигают освобождения, чужая дхарма приносит страх[110].

66. Один ведь высший Вишну всегда играючи награждает богов, асуров и ночных демонов в соответствии с [преобладающей у них одной] из трех гун.

во времена риши Нарады. Беседуя однажды с Нарадой о дхарме, он удостоился видения Вишну и достиг состояния *саюджья* — близкого общения с избранным божеством.

[108] Атхарваведа долгое время не включалась в класс Вед (которые традиционно в течение веков назывались «тройственным знанием») и считалась книгой заговоров и магии, находящейся за границами источников дхармы.

[109] Здесь предлагается вишнуитская трактовка учения о *тримурти* — индуистской модели отражения Абсолюта в трех взаимодополняющих формах, соотносимых с космогоническими функциями созидания, сохранения и разрушения мира и с соответствующими тремя верховными божествами пантеона — Брахмой, Вишну и Шивой. Вишну считается вишнуитами выражением гуны саттва — начала спокойствия и просветленности, активный Брахма — раджаса, деструктивный Шива — тамаса.

[110] Это парафраз знаменитой мысли «Бхагавадгиты»: лучше своя дхарма (обязанности, соответствующие варне и стадии жизни члена индуистского общества), даже недостаточно выполненная, чем чужая, выполненная хорошо, ибо последняя «несет страх» (III.35).

XII. *Учение веданты*

1. Теперь будет кратко изложена доктрина веданты. [Даже] доктрины оппонентов по большей части демонстрируют подтверждение ведантийской.

2. Брахман, являющийся смыслом таких речений, как «Ты еси То»[111], *должен стать объектом познания для [тех] мудрых и добродетельных*, которые, посвящая свои действия Брахману, становятся достойными получения знания о Брахмане.

3. Соответствие же этому знанию определяется наличием таких качеств, как способность к различению вечного и невечного, безразличие к плодам и здешней жизни и будущей, спокойствие, сдержанность и стремление к освобождению.

4–5. «Ты еси То» значит, что ты не есть другое. Слово «То» означает высшего Ишвару, «ты» — [любого] другого «пребывающего в городе»[112] и существующего в виде животного, человека и другого, «еси» — их тождество. Подобное же тождество подразумевается и в речениях типа «Это — тот Пуруша» и прочих.

6. [Мимансак возражает]: «Пусть будет так. Однако речения типа „Ты еси То“ и прочие осмысляются как познание уже установленного объекта. Но как они могут побуждать человека к чему-либо, если побудителем является только ведийское предписание?

7. „Атман должен быть познан“ — такими и прочими предписаниями указываемые жертвователи прославляются в Упанишадах, в которых обсуждается истина.

8. Атман вездесущий и неизменный, отличный от способностей восприятия и тела, пребывающий в разнообразных живых существах как своих „полях“, обнаруживает себя в [само́м] познании вещей.

9. Но из этого следует, что изучение Брахмана бессмысленно, если речение означает нечто иное, [чем предписание]». На это мы, [ведантисты], возразим, что [значения] суффикса желательного наклонения не исчерпывают побуждения [к действию][113].

10. Человек побуждается к действию и знанием средства осуществления желанной цели. Например, в таких высказываниях, как «У тебя

---

[111] Знаменитое «великое речение» Упанишад «Tat tvam asi», в котором сконцентрирован брахманистский монизм (отождествление духовных центров микрокосма и макрокосма) и которое неоднократно воспроизводится в «Чхандогья-упанишаде» (VI.8.7, 9.4, 10.3, 11.3, 12.3, 13.3, 14.3, 15.3, 16.3).

[112] О народной этимологической трактовке слова puruṣa («лежащий в городе») см. выше, сн. 14 к тексту «Таттвасамасы» и «Крамадипики» и сн. 97 к данному тексту.

[113] Подразумевается тезис мимансаков, согласно которому все побуждения должны быть выражены глаголом в оптативе, что имеет место в вербализации предписаний.

родился сын», форма побуждения другая, [чем при употреблении оптатива][114].

11. В Упанишадах установлены такие предписания, как «Атман должен быть познан», которые побуждают к познанию Брахмана [всех] тех, чей ум блуждает по причине неведения.

12–13. На это говорят: «Это правильно. Но пусть человек произвольных и запрещенных действий избегает, а предписанные совершает и [уже] тем самым очистит свои ментальные способности и станет познавшим — независимо от [восприятия] речений учителя». Это неверно, так как познание осуществляется не одними действиями.

14–16. В Упанишадах говорится, что знание дается по милости учителя. Знания осуществляют, в [своей] силе, обращением интеллекта-буддхи к [самому] себе и, выполнив свое предназначение, устраняются, подобно облакам [в небе]. Когда же интеллект-буддхи обращается к себе, у того, кто подходит для познания Брахмана, благодаря учителю должно появиться стремление к познанию Брахмана через такие речения, как «Ты еси То». [И он постигает] многократные истолкования множества речений типа «Ты еси То»[115].

17. Но в том, кто лишен милости учителя, Атман себя не раскрывает. Становление же мира, состоящего из пяти стихий, обусловливается незнанием Атмана.

18. Когда же [в результате истинного познания] устраняется пустотность, коей являются тело и внешний мир, весь мир познается как иллюзорное превращение Брахмана.

19. Незнание же Атмана, которое соответствует взгляду на вещи, противоположному познанию Атмана, согласно речениям Упанишад, является безначальным и представлено в двух формах — тонкой и грубой.

20. От Атмана произошло пространство, от него — ветер, от ветра — огонь, от огня — вода, от воды — земля, а на земле появились рис и другие растения.

21–27. От растений — пища, от пищи — человек, состоящий из пяти «слоев». Живое существо, состоящее из тонких элементов танматр, которые еще не пятеричны, становится материальным в разновидно-

---

[114] Предполагается, что информация о рождении сына сама по себе, без каких-либо специальных предписаний, побуждает отца к действиям — прежде всего обрядового характера, а также к устроению торжеств и т.д.

[115] Подразумеваются так называемые «великие речения» (*махавакья*), которые, как и «Ты еси То», побуждают адепта к «реализации» осознания своего единства с Мировым началом — Брахманом. К ним относятся: «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка-упанишада I.4.10); «Тот Атман есть, поистине, Брахман» (Брихадараньяка-упанишада IV.4.5); «Это — Брахман, это — Атман» (Тайттирия-упанишада I.5.1) и др.

стях животных, людей и богов[116]. Переизбыток дхармы дает божественное состояние, адхармы — животное, их же равновесие — человеческое, согласно тройственной карме. Кожа, сухожилия, плоть, жир, кости, костный мозг и семя — таковы семь модификаций пищи; мужской пол и женский сами по себе не [различаются]. Когда в зародыше преобладает семя, рождается мужчина, когда кровь — женщина, а при их равновесии рождается гермафродит. Костный мозг, кости и сухожилия — от семени, а кожа, плоть и кровь — от крови[117]. Это и зовется шестисоставным телом, три начала которого — от отца и три — от матери. Голод и жажда, печаль и ослепление, старость и смерть — таковы попарно шесть «волн» в жизни, сознании и теле. Различные философы заблуждаются относительно природы Атмана, [принимая ее за отдельные] «слои».

28. Пища, дыхание, ум-манас, познание суть «слои» Атмана, а также наслаждение — всего было перечислено пять «слоев»[118].

29. Поскольку аффикс mayaṭ употребляется в значении изменения, слово «состоящий из наслаждения»[119] повторяется. Локаятик признает только Атмана, состоящего из пищи, — тело.

30. Джайны знают только Атмана, состоящего из дыхания, — «измеряемого» телами, а буддисты — только состоящего из распознавания, и никакого другого.

31. Некоторые последователи Вед говорят о нем как о состоящем из блаженства, а те, кто считают Атмана эготизмом, — как о состоящем преимущественно из ума.

32–36. Те, кто [действительно] знают Атмана, постигают его как не затрагиваемого деятельностью и прочим. Деятельность же Атмана с необходимостью признается теми, кто опирается на разделы Вед, посвященные обрядам и божествам[120], ибо по-другому действие обосновать [им] нельзя. Когда предписывается, например, что брахман должен возжигать огни весной, то кто является деятелем — тело, Атман или [что-то] отдельное [от них]? Поскольку же тело, вследствие своей бессознательности, не может желать неба и поскольку оно смертно, оно не может быть агентом такой деятельности. С другой

---

[116] Здесь описывается процесс реинкарнации.

[117] Древняя и общепринятая схема индийской физиологии, различающая основные составляющие тела по происхождению от матери и отца.

[118] Эта стратификация «слоев» живого существа, над которыми «располагается» сам Атман, впервые появляется в древней «Тайттирия-упанишаде» (II.2–5).

[119] В тексте: ānandamaya. Значение данной формулировки не совсем прозрачно. Суффикс -maya употребляется преимущественно в значении «состоящий из», а не в значении изменения.

[120] Подразумевается деление содержания Вед на два «раздела»: karmakāṇḍa и devatākāṇḍa. Термин karmakāṇḍa фиксируется в «Аштадхьяи» Панини (IV.2.51).

стороны, к Атману неприменимо различение брахманства и прочих варн, так как он внеположен таким привходящим факторам, как касты, варны, стадии жизни или возрасты[121]. Наконец, что-либо [третье] — отличное и от воплощенного, и от тела — [нам] неизвестно.

37–38. Потому агента действия следует считать вообще измышленным. А тот, о ком в связи с каждым «слоем» можно говорить: «Не это», «Не это», светится как высший Брахман. От него отлично Неведение, которое, затемняя сущность Атмана, создает многочисленные «проекции».

39–40. «Проекция», называемая эготизмом-аханкарой, всегда обеспечивает карму через желание, является корнем всех заблуждений, несет с собой серии страданий, обеспечивает все суждения о [любом] опыте — как мирские, так и ведийские, — в которых различаются субъект, объект и процесс познания, будто [они действительно] соответствуют истине.

41. Поистине, у Атмана как такового — бездеятельного, не привязанного [ни к чему], состоящего только из сознания, — [подобное] самопроявление возникнуть не может, ибо он не причастен [ни к чему].

42. Бессознательный [по природе] эготизм всегда аккумулирует «наложения» сознания, [тогда как] Атман вследствие «наложения» [на него] другой вещи принимает вид другого.

43. [Наше тело, обозначаемое словом] «это», двуедино. Прана есть опора деятельности, другая же [половина] — вместилище знания — обозначается словами «буддхи» и «манас».

44. Его [атрибуты] суть движения и прочие пять «ветров», начиная с праны, а также различные органы, осуществляющие различные функции, начиная с речи.

45–46. В силу различия действий существуют две составляющие ментальных способностей — интеллект-буддхи и ум-манас. Если же ты возразишь, что чистый Атман проявляется в мысли «Я есмь», то скажи, обнаруживает ли себя его «чистота» в мысли «Я — худой» и подобных или нет? Но худоба и прочие [характеристики] — не атрибуты Атмана, поскольку видимы.

47. Не являются атрибутами Атмана также и такие [состояния сознания], неотделимые от тела, как удовольствие и прочие: кто знает

---

[121] Стадии жизни (āśrama) отличны от биологических возрастов (avasthā) тем, что в первом случае различаются статусы не только физического, но и социально-религиозного возраста (обязанности ученика, домохозяина, лесного отшельника и странствующего аскета), а во втором — обычные этапы жизни (детство, юность, зрелость, старость).

Атмана, очевидно, считает, что к нему неприложима триада познающий–познаваемое–познание.

48. Это следует обосновывать, опровергая мнения оппонентов, но то, что не-Атман является объектом, никому доказывать не следует[122].

49–50. Атман не есть тело, поскольку никто еще не имеет восприятия: «Я — горшок», ввиду того, что [тело] обладает цветом и прочим, воспринимаемо чувствами, бессознательно, состоит из материальных элементов, может быть съедено собаками и прочее, а также ввиду того, что свойство сознания — [способность] освещать — составляет противоположность [свойствам] тела.

51. [Итак], Атман не есть тело, состоящее из пищи, как говорят локаятики. Атман не есть и дыхание — ввиду того, что оно «флюидно» и бессознательно, подобно внешнему ветру.

52. Не являются Атманом и индрии — поскольку они [лишь] «принадлежности», подобно светильнику. Не Атман и ум-манас — так как он неустойчив и погружается в глубокий сон.

53–61. Поскольку последний [достигает] границ счастья, оно и есть [ближайшая] «форма» Атмана. Дыхание держит Атмана, состоящего из пищи, ум-манас держит дыхание, а этот высший Атман, Говинда[123], [который есть] сущее-сознание-блаженство[124], [несет] ум-манас. Когда Атман внешними индриями «вкушает» объекты, отвернувшись от себя [вовне], тогда он в состоянии бодрствования, называемом «всеобщее». Когда он «вкушает» объекты, фиксируемые внешними индриями, только умом-манасом в сновидениях, тогда [имеет место то] состояние высшего Атмана, [которое] зовется «пламенное». Когда же Атман погружается в ум-манас, [который, в свою очередь], поглощается мраком Неведения, распознается состояние глубокого сна, которое именуется «праджня» и обозначается как блаженство. Дыхание пребывает и во сне — с тем чтобы устранить сходство со смертью: иначе спящего съедали бы собаки, [а люди] — кремировали. Во сне

---

[122] Возможно, подразумевается, что это должно быть настолько очевидно, что в обсуждении не нуждается. Для самих же ведантистов данное положение указывает на другое — что сам Атман, будучи «чистым субъектом», не может быть объектом познавательной деятельности (поскольку уже согласно древней «Брихадараньяка-упанишаде», для ведантистов первостепенно авторитетной, «нельзя познать познающего познание» — II.4.14).

[123] Говинда — «Пастух» — популярное имя Вишну-Кришны (ср. Гопал), связанное с преданиями о пастушеском детстве Кришны, проведенном в развлечениях с пастушками-гопи. Вместе с указаниями на «Бхагавата-пурану» (в которой данный популярнейший в кришнаитской литературе мотив выявлен в предельной подробности) предложенная трактовка Божества явно свидетельствует о вишнуитской «конфессии» составителя «Сарвадаршанасиддхантасанграхи».

[124] Триада классических характеристик Атмана-Брахмана в адвайта-веданте.

также присутствует блаженство, так как пробуждающийся по размышлении вспоминает: «Как хорошо я спал!»

[Оппонент:] Это верно, но при отсутствии объектов восприятия данное блаженство не может быть удовольствием. Поскольку же оно осуществляется через познание, оно не есть блаженство само по себе, но лишь видимость такового — через отсутствие страданий. Поскольку же отсутствует противоположное, может быть воспринято и отсутствие всего, так как тот, кто просыпается, если его спрашивают, говорит о полном отсутствии восприятий. В соответствии с этим же рассуждением воспринимается и отсутствие познания восприятий.

62–65. На это возражение мы ответим, что как раз отсутствие страданий [как таковое] и не воспринимается пробудившимся, и потому спящий не может быть свидетелем отсутствия восприятия — ведь во сне, которым является страдание, отсутствует восприятие того, что противоположно [блаженству]. Кроме того, по учению школы Прабхакары, источника знания, именуемого «небытием», не существует[125]. Согласно взглядам найяика, небытие не отличается от восприятия. И если этот глупец учит тому, что Атман в освобождении — избавлении от радости, страдания и другого — пребывает в состоянии, подобном состоянию камня, то чего он еще не скажет[126]?! Так установлено [из опровержения оппонентов], что Атман наделен как и осознанием незнания, так и вечным блаженством.

---

[125] Суть ответа адвайтиста оппоненту состоит в том, что мы не можем (будь то во сне или наяву) воспринимать отсутствие чего-то — в данном случае отсутствие страданий (которое есть summum bonum большинства индийских философских систем, веданте оппонирующих), — а потому можем воспринимать только положительные состояния (к каковым относится блаженство). Ссылку на школу Прабхакары следует понимать в том смысле, что по учению этой школы невосприятие (которое некорректно называется «небытием» — abhāva, а следовало бы называть «небытием восприятия») не является отдельным, несводимым к другим источником достоверного знания. Мимансаки школы Прабхакары в этом оппонировали школе Кумарилы, которая, как, кстати, и веданта, отличалась необычайной «гносеологической широтой» и допускала в качестве источника знания невосприятие и многое другое. Об этом различии между двумя школами мимансы (со второй из которых солидаризировалась сама веданта) свидетельствовал в XII в. кашмирский найяик Варадираджа (Таркикаракша I.6–9). Связано ли «отречение» автора «Сарвадаршанасиддхантасанграхи» от невосприятия с тем, что к его времени позиция ведантистов по рассматриваемому вопросу еще не достаточно стабилизировалась, или с тем, что он принадлежал к той подшколе адвайты, которая в данном вопросе уклонялась от «основной линии», определить трудно, но в любом случае очевидно: отказ от невосприятия соответствует представляемой здесь духовно-практической программе веданты.

[126] В тексте явная нестыковка, так как в части, посвященной ньяе, от лица найяика произносились патетические обличения вайшешиков за отстаивание «идеала бесчувственности» в связи с обсуждением состояния «конечного освобождения» (см. гл. VI, ст. 41–43).

66–67. Другие оппоненты, [санкхьяики], утверждают множественность Атмана в соответствии [с множественностью] тел. [Их аргумент в том], что если бы был один Атман во всех существах, то со смертью одного все бы умирали, с рождением одного все рождались бы, а при действии одного все действовали бы и такие противоречивые характеристики наблюдались бы во всех живых существах.

68–69. Поэтому и установлено, что в многообразных телах присутствует множественность Атманов.

[Ответ ведантиста:] Итак, ты утверждаешь различие в Атмане именно на основании наблюдения противоречащих характеристик людей. Но скажи тогда, где располагаются сами эти противоречащие характеристики — в теле или в Атмане? Если в теле, то устанавливается множественность тел, и причем тогда тут Атман?!

70–71. Если бы различие было в Атмане, имеющем форму сознания, то оно должно было бы быть и в одном человеке. Но как одна луна, [отражаясь] во многих сосудах с водой, кажется множественной, так и одного Атмана следует мыслить отражающимся во множественных телах.

Атман отличен и от пяти «слоев», и от шести «состояний», и от шести «волн»[127].

72–73. Лишенный тела, индрий, ума-манаса, интеллекта-буддхи, пран, эготизма-аханкары, один во всех телах, неизменный, ничем не затрагиваемый, вечный, бездействующий, самосветящийся (самоосвещающийся), вездесущий, лишенный «вкушения» Брахман — таков Атман, лишенный атрибутов, чистый, собственная сущность которого есть только познание.

74. Вследствие ограничений, [происходящих] от Незнания[128], он становится деятелем, «вкушающим», [он] искажается желанием и другим и, пребывая в теле, оскверняется эготизмом и прочим.

---

[127] В тексте небольшая «криптограмма» — что такое шесть «состояний» (ṣaḍbhāvāḥ) и шесть «волн» (ṣaḍūrmayaḥ), далеко не ясно. Судя по некоторым ассоциациям в санскритской литературе, выражение «шесть „состояний“» указывает на то, что Атман внеположен шести онтологическим категориям вайшешики (субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия, присущность), а «шесть „волн“» — иа то, что он сам непосредственно не трансмигрирует в виде одного из живых существ шести классов (см. [SE, с. 1109]). Однако это не более чем догадки.

[128] В качестве «ограничений» здесь переводятся upādhi — важнейший термин адвайта-веданты, означающий факторы, онтологически внешние Атману и потому в конечном счете иллюзорные (потому и указывается, что они происходят от Незнания). К ним относится и тело, и ментальные способности, и способности чувств, которые «привходящим образом» (ср. само происхождение термина: upa + ā + √dhā) «вторгаются» в существование Атмана, извне осуществляют возможность опыта и вместе с тем создают видимость раздробленности Атмана на множество индивидуальных душ.

75. Когда [он] разделяется ограничениями и «одевается» в восемь закабалений, [он] следует силе кармы, вращаясь в различных состояниях — от состояния Брахмы до [состояния] неподвижного тела.

76. Совершением предписанных обрядов он достигает мира предков, действиями запрещенными — ада, знанием — близости к Брахме, а вследствие отсутствия оного приходит в ничтожество.

77. Есть одна только Высшая душа[129], творящая сама собой три мира, а закабаление, освобождение и прочие различия [возможны для нее] лишь в виде сновидений.

78. Или пусть будет множество душ, которые причастны сансаре и Незнанию: поскольку Незнание безначально, здесь порочного круга не будет[130].

79. Другая позиция состоит в том, что обе точки зрения — и отталкивающаяся от «распределенности» [Атмана сообразно телам], и противоположная — [по-своему] правильны: опираясь на однородность, [можно утверждать] единство душ, опираясь на распределенность — множественность.

80. Атман в форме распознавания и Незнания есть «наблюдатель» бессознательных существ, имеющих к нему непосредственное и опосредованное отношение, и [он] всегда в состоянии всеведения.

81. Прикрепленный к ложу Незнания, [Атман в состоянии] глубокого сна и прочих есть только иллюзия, [и тем не менее он] способен к вспоминанию пережитого даже в прошлых рождениях.

82. В силу того, что заставляет [его] приобретать эти рождения, [он] воспринимает [все] соответствующие градации [существования], но, превосходя пять состояний[131], становится субъектом познания, познающим Брахмана.

83. Общее определение источника знания [в том, что он] есть средство достижения истинного знания, и при различении его определенности [он] считается двухвидовым.

---

[129] В тексте: paro jīva, что сразу же вызывает аналогии с Платоновой Мировой душой, но, несмотря на употребляемую здесь «душевную метафору», речь идет об Атмане-Брахмане.

[130] Вероятно, смысл рассуждения в том, что если бы Незнание имело начало, то оно могло бы быть основанием множественности душ, а души — его собственного существования, и таким образом логический круг был бы налицо. Ведущие оппоненты адвайты, прежде всего Рамануджа, считали, однако, что взаимозависимость Незнания (Авидьи) и индивидуальности (т.е. тот же порочный круг) сохраняется и при допущении их безначальности.

[131] В тексте: Avasthāpañcakāttaḥ. Что следует понимать под «пятью состояниями», не совсем понятно. Одна из реалистических догадок могла бы состоять в том, чтобы видеть здесь те пять «слоев» Атмана, которые восходят еще к «Тайттирия-упанишаде» (II.2–5), — уровни тела, дыхания, рассудка, разума и блаженства.

84. [Другое] определение источника знания: он есть устранение Незнания, которое считается двухвидовым — бывает неполным и полным.

85–86. Полное устранение Незнания является следствием усвоения истины таких речений, как «Ты еси То». Источников же знания обычных — шесть: то, что называется восприятием, умозаключением, сравнением, также преданием, предположением и невосприятием. Они применимы к объектам практического значения, но не к Атману.

87. [Он] познается через самого себя, не является предметом знания [в собственном смысле] и характеризуется как превосходящий [возможности] и слова и мысли. [Здесь] позиция школы Хираньягарбхи[132] незначительно отличается от ведантистской.

88. В этой системе считается, что Пуруша — это блаженство, Пракрити — Незнание, а познание бывает двух видов — внутреннее и внешнее.

89. Внутреннее — обращенное к блаженству, внешнее — обращенное к внешним объектам. Пять материальных элементов и танматр — это проекции Незнания, [направленные] на Атмана.

90. От пяти танматр, в которые входят ум-манас, интеллект-буддхи, эготизм-аханкара, сознание-читта, а также познавательная способность, происходят пятеричные ментальные способности[133].

91. Эготизм происходит от земли, способность к познанию — от пространства, и эти два инструмента [познания] обнаруживают себя в способности к действию.

92. Далее, интеллект — огненного происхождения, сознание — водного, ум — воздушного.

[При этом] у каждого элемента, начиная с земли, можно различить пять проявлений.

93. [Проявления] земли — это эготизм, прана, нос, запах и орган испражнения; свойства воды — сознание, апана, язык, вкус и орган наслаждения.

94. Огня — интеллект, удана, глаза, формы и ноги; свойства ветра — ум, вьяна, кожа, осязаемое и руки.

---

[132] Хираньягарбха (букв. «Золотой Зародыш») — один из наиболее известных эпитетов бога-демиурга Брахмы-Праджапати. Однако в «Таттвасамасе», позднем учебном тексте санкхьяиков (перевод см. в этом издании), концепции множественности душ санкхьи противопоставляется концепция ее единства у ведантистов. В числе ведантистов назван и некий Хираньягарбха. Возможно, что здесь содержится намек на какую-то учительскую традицию веданты, информацией о которой мы не располагаем.

[133] Перечень ментальных способностей, представленный здесь, неаккуратен, так как последняя среди них (jñātṛtva) должна быть либо познавательной способностью самого Атмаиа (а потому в данном перечне неуместной, так как Атман в него входить не может по определению), либо одной из способностей, функции которой может взять на себя каждая из перечисленных до нее.

95. [Наконец], способность познания, самана, ухо, звук и орган речи происходят от пространства.

Каждый тонкий элемент имеет пять модификаций.

96. Кости, кожа, также плоть, артерии и волосы — проявления земли. Моча, флегма, также кровь, семя и мозг — проявления воды.

97. Сон, жажда, голод, совокупление и лень считаются порождениями огня. Хождение же, пересечение, восхождение, движение вверх и препятствие — проявления ветра.

98. Вожделение и гнев, алчность и страх, а также омрачение — проявления пространства.

Этот путь устранения [всего земного] был изложен Кришной Уддхаве[134].

99. Обнаруживается он и в Пуране, которая называется «Бхагаватой». Тот, кто выслушает в должном порядке этот «Конспект доктрин всех систем», завершающийся доктриной ведантистов, познает смысл [всех вещей] и поистине станет истинным ученым в этом мире[135].

---

[134] Уддхава — в индуистской мифологии друг и министр Кришны. Его имя неоднократно фигурирует в первой книге «Махабхараты», а также в «Бхагавата-пуране». Уддхава считался учеником Брихаспати — наставника богов — и человеком больших интеллектуальных дарований.

[135] Такое завершение текста, в котором указывается, какие блага сулит его изучение, весьма характерно для всей индийской литературной традиции.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

BEFEO — Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Hanoï.

DPPN — *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. I–II. L., 1960.

EIPh — Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K. Potter. Vol. IV. Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson and R.Sh. Bhattacharya. 1987; Vol. VII. Abhidharma Buddhism To 150 A.D. 1996; Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. 1999. Princeton a.o.

EPh — Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards. Vol. I–VIII. New York–London, 1967.

ER — The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. I–XVI. N. Y., 1987.

HGPh — *Totok W.* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum. Frankfurt am Main, 1964.

HWPh — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Basel.

JA — Journal Asiatique. P.

JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.

PE — *Rhys Davids T.W., Stede W.* Pali-English Dictionary. Delhi, 1993.

SE — A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged by Sir M. Monier-Williams. Oxf., 1970 (1st ed. 1899).

SW — Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung bearb. von O. Böhtlingk. Th. I–VII. St.-Petersburg, 1879–1889.

WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländishen Gesellschaft. Wiesbaden.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

(издания и переводы)

Ангуттара-никая, 1885–1900. — The Aṅguttara Nikāya. Vol. I–V. Ed. by R. Morris and E. Hardy. L., 1885–1900.

Антология индийской философии, 1957. — A Source-Book in Indian Philosophy. Ed. S. Radhakrishnan and Ch.A. Moore. Princeton, 1957.

Антология санкхьи, 1969. — Sāṃkhyasaṅgraha. A Collection of Nine Works on the Sāṃkhya Philosophy. Ed. by M.M. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedī with an Introduction by Śri S. Vangīya. Varanasi, 1969.

Аристотель, 1975–1984. — *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. М., 1975–1984.

Артхашастра, 1924. — The Arthaśāstra of Kautilya with the Commentary Srīmūla of Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapatiśāstrī. Pt 1. Trivandrum, 1924 (Trivandrum Sanskrit Series. № 82).

Ашвагхоша, 1936. — The Buddhacarita of Aśvaghoṣa. Ed. and transl. by E.H. Johnston. Pt 1–2. Calcutta, 1936.

Васубандху, 1982. — *Kochumuttom Th.A.* A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi a.o., 1982.

Васубандху, 1998. — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I, Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов. Раздел II, Индрияниردеша, или Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. В.И. Рудой и Е.П. Островская. М., 1998.

Вачаспати Мишра, 1871. — Sankhyatatwa Koumudi by Bachaspati Misra. Ed. with a Comment. by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1871.

Восемнадцать Упанишад, 1958. — Eighteen Principal Upanishads. Vol. 1. Ed. by V.P. Limaye and R.D. Vadekar. Poona, 1958.

Гаудапада, 1964. — The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapāda. Transl. into English and with Notes T.G. Mainkar. Poona, 1964.

Джаямангала, 1926. — Śri Śaṃkarācāryaviracitā jayamaṅgalā nāma Sāṃkhyasaptatiṭīkā. Ed. by H. Śarma. Benares, 1926.

Диоген Лаэртский, 1986. — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Гаспарова. М., 1986.

Дигха-никая, 1890–1911. — The Dīgha Nikāya. Ed. by T. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. I–III. L., 1890–1911 (Pali Text Society).

Додигнаговские тексты, 1929. — *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with Introd., Notes and Indices. Baroda, 1929.

Дхармасутры, 1879. — The Sacred Books of the Āryas as Thought in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsiṣṭha and Baudhayana. Transl. by G. Bühler. Pt 1. Oxf., 1879 (The Sacred Books of the East. Vol. II).

Истоки индийской философии, 1965. — The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Sanskrit with an Introduction, Notes and Glossarial Index by F. Edgerton. L., 1965.

Йога-даршана, 1963. — Pātañjala yogadarśanam. Tattvavaiśaradīsaṃvalita vyāsabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapātañjalayogadarśanakāralabdhayogavidyaḥ. Vārāṇasī, 1963.

Кант, 1980. — *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

Кант, 1994. — *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1994.

Катхаваттху, 1894–1897. — The Kathāvatthu. Ed. by A.C. Taylor. Vol. I–II. L., 1894–1897.

Кундакунда, 2000. — *Кундакунда.* Правачанасара [«Суть учения»]. Пер. и примеч. Н.А. Железновой. — Вопросы философии. 2000, № 9, с. 134–150.

Ланкаватара-сутра, 1963. — Saddharma-Laṅkāvatārasūtram. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1963.

Лунный свет санкхьи, 1995. — Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. «Санкхья-карика-бхашья». Вачаспати Мишра. «Санкхья-карика». «Таттва-каумуди». Изд. подгот. В.К. Шохин. М.,1995.

Маджджхима-никая, 1948–1951. — The Majjhima Nikāya. Ed. by V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. I–III. L., 1948–1951.

Матхара, 1922. — Sānkhya Kārikā by Iswara Krishna. With a Commentary of Māṭharācharya. Ed. by P. Vishnu Prasad Sarma. Benares, 1922.

Махабхарата, 1933. — The Ādiparvan, Being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India. For the First Time Critically Edited by V.S. Sukthankar. Vol. 1. Poona, 1933.

Махабхарата, 1954. — The Mahābhārata for the First Time Critically Edited by V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar. Vol. 15 [Mokṣadharma, A]. Poona, 1954.

Милиндапаньха, 1989. — Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М., 1989.

Нагарджуна, 2000. — *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

Ньяя-даршана, 1966. — Vātsyāyanabhāṣyasaṃvalitam gautamīyaṃ nyāyadarśanam [hindībhāṣānuvādasampannam]. Sampādakaḥ anuvādakaśca Svāmī Dvārikādāsaśāstrī. Vārāṇasī-1, 1966.

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001. — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исслед., пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Парамартха, 1904. — La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II). Par M. Takakusu. — BEFEO. 1904, T. IV, p. 978–1064.

Патанджали, 1878–1885. — The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali. Vol. I–III. Ed. by F. Kielhorn. Bombay, 1878–1885.

Патанджали, 2003. — *Захарьин Б.А.* Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003.

Платон, 1968–1972. — *Платон.* Сочинения в трех томах. М., 1968–1972.

Прашастапада, 1994. — Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya. By J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994.

Псевдо-Шанкара, 1909. — The Sarva-Siddhānta-Saṅgraha of Śaṅkarācārya. Ed. with an English Translation under the Orders of the Government of Madras by M. Raṅgācārya, M.A. Rao Bahadur. Madras, 1909.

Раджашекхара, 1931. — The Kāvyamīmāṃsā of Rajaśekhara. Ed. with His Own the Kāvyamīmāṃsā Chandrikā Commentary by Sāhityāchārya Pandit Sri Nārāyana Śāstri Khiste. Pt 1. Benares, 1931.

Ригведа, 1989. — Ригведа: Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.

Ригведа, 1995. — Ригведа: Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995.

Самъютта-никая, 1884–1898. — Saṃyutta-nikāya. Pts I–V. Ed. by L. Feer. L., 1884–1898.

Санкхья-вритти, 1973. — Sāṃkhya-Vṛtti (V_2). Ed. by E. Solomon. Ahmedabad, 1973.

Санкхьясаптати-вритти, 1973. — Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V_1). Ed. by E. Solomon. Ahmedabad, 1973.

Сутры санкхьи, 1997. — Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1997.

Таранатха, 1869. — Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien aus dem Tibetischen uebers. von A. Schiefner. St.-Petersburg, 1869.

Таттвасамаса, 1850. — A Lecture on the Samkhya Philosophy Embracing the Text of the Tatwa Samasa. Mirzapore, 1850.

Тексты индийской философии, 1955. — Texte der indischen Philosophie. Beginn der Philosophie in Indien von W. Ruben. B., 1955.

Умасвати, 2001. — «Татвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки (гл. 1–2, 5–10). Пер. А.А. Терентьева. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001, с. 148–161.

Фрагменты греческих философов, 1989. — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подгот. А.В. Лебедев. М., 1989.

Харибхадра, 1969. — *Харибхадра.* Шаддаршанасамуччая. — Антология мировой философии. Т. I, ч. 1. М., 1969, с. 138–153.

Чарака-самхита, 1937. — The Charakasaṃhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dridhabala. Ed. by Sāhitya-Āyurvedācharya Pandit Tārādatta Patna. Pt I. Benares, 1937.

Чхандогья упанишада, 1965. — Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока VI).

Шабарасвамин, 2001. — «Миманса-сутра-бхашья» (фрагменты). Пер. А.В. Пименова. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001, с. 220–233.

Шатапатха-брахмана, 1938. — Śatapatha-brāhmanam (ṣaṭkāṇḍātmakaḥ). Kāśī, 1938.

Шивадитья, 1899. — *Winter A.* Die Saptapadārthī des Śivāditya. — ZDMG. 1899, Bd. 53, S. 328–346.

Шивадитья, 1909. — The Saptapadārthī by Śivāditya, with the Commentary Padārthachandrikā by V.S. Ghate. Publ. by M.K. Kāle. Poona, 1909.

Юктидипика, 1998. — Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā. Crit. ed. by A.Wezler and Sh. Motegi. Vol. I. Stuttgart, 1998.

Литература

Альбаум, 1974. — *Альбаум Л.И.* Раскопки буддийского комплекса Фаяз-тепе (по материалам 1968–1972 гг.). — Древняя Бактрия. Л., 1974.

Андросов, 2001. — *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни. М., 2001.

Аникеев, 1962. — *Аникеев Н.П.* Индийская философия. — Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962, с. 265–271.

Баладэв, 1942. — *Acarya Baladev Upadhyaya.* Bhāratīya darśan. Б.м., 1942.

Банерджи, 1975. — *Banerjee N.V.* The Spirit of Indian Philosophy. Dublin, 1975.

Баро, 1955. — *Bareau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955.

Баро, 1987. — *Bareau A.* Buddism, Schools of: Hīnayāna Buddhism. — ER. Vol. II, p. 444–457.

Баруа, 1921. — *Barua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921.

Бауман, 1890. — *Baumann N.* Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha, 1890.

Белвалкар, Ранаде, 1927. — *Belvalkar S., Ranade R.* History of Indian Philosophy. Vol. II. The Creative Period. Poona, 1927.

Бендалл, 1978. — *Bendall C.* Ancient Indian Sects and Orders Mentioned by Buddhist Writers. — Studies in the History of Indian Philosophy. Ed. by D. Chattopadhyaya. Vol. II. Calcutta, 1978.

Бехерт, 1993. — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии. — Вестник древней истории. 1993, № 1, с. 3–24.

Бишоп, 1975. — Indian Thought. An Introduction. Ed. by D.H. Bishop. New Delhi, 1975.

Бойтенен, 1957. — *Buitenen J.A.B. van.* Studies in Sāṃkhya (III). — JAOS. 1957, Vol. 77.

Бонгард-Левин, 1973. — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

Бонгард-Левин, 2001. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия. История и культура. СПб., 2001.

Бонгард-Левин, Ильин, 1985. — *Бонград-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.

Бонус, 1979. — *Bonus T.* The Presocratic Philosophers. Vol. I. L., 1979.

Бхаттачарья, 1987. — *Bhattacharyya S.* Indian Philosophies. — ER. Vol. VII, p. 163–168.

Бьорнстьерна, 1843. — *Bjornstjerna M.* Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus. Stockholm, 1843.

Бэшем, 1977. — *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.

Бэшем, 1981. — *Basham A.L.* History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion. Delhi a.o., 1981.

Васильев, 1857. — *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.

Васильков, 1982. — *Васильков Я.В.* «Махабхарата» как исторический источник. — Народы Азии и Африки. 1982, № 5, с. 50–60.

Виндиш, 1888. — *Windisch E.* Über das Nyāyabhāṣya. Lpz., 1888.

Винтерниц, 1983–1987. — *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. I–III. Transl. from German into English by V.S. Sarma and S. Jha. Delhi a.o., 1983–1987.

Витгенштейн, 1993. — Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. Пер. с англ. Сост. и послесловие В.П. Руднева. М., 1993.

Гарбе, 1894. — *Garbe R.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus Nach den Quellen. Lpz., 1894.
Гарбе, 1899. — *Garbe R.* Philosophy of Ancient India. Chicago, 1899.
Глазенап, 1948. — *Glasenapp H. von.* Die Philosophie der Inder. Stuttgart, 1948.
Гольцио, 1995. — *Golzio K.-H.* Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus. Düsseldorf, 1995.
Гринцер, 1974. — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.
Груссе, 1923. — *Grousset R.* Histoire de la philosophie orientale. P., 1923.
Дамодаран, 1967. — *Damodaran K.* Indian Thought. A Critical Survey. N. Y., 1967.
Дасгупта, 1922–1955. — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–V. Cambridge, 1922–1955.
Дасгупта, 1933. — *Dasgupta S.N.* Indian Idealism. Cambridge, 1933.
Датировка Будды, 1991. — The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas. Ed. H. Behert. Göttingen, 1991.
Датт, 1977. — *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1977.
Датт, 1980. — *Dutt N.* The Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. Delhi, 1980.
Джаятиллеке, 1963. — *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L. 1963.
Джонстон, 1937. — *Johnston E.H.* Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts. Delhi a.o., L., 1937.
Джоши, 1972. — *Joshi N.V.* The Three Fountainheads of Indian Philosophy. Bombay, New Delhi, 1972.
Дойссен, 1906. — *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Abt. l. Lpz., 1906.
Дойссен, 1907. — *Deussen P.* Outlines of Indian Philosophy. B., 1907.
Ермакова, Островская, 1999. — *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб., 1999.
Железнова, 2000. — *Железнова Н.А.* Введение к «Правачанасаре». — Вопросы философии. 2000, № 9, с. 127–134.
История философии, 1957–1962. — История философии в 6 томах. М., 1957–1962.
Кадзияма, 1991. — *Kajiyama Yuichi.* On the Authorship of the Upāyahṛdaya. — Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991.
Кане, 1977–1990. — *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. I–V. Poona, 1977–1990.
Картер, 1987. — *Carter J.R.* Buddhaghosa. — ER. Vol. II, p. 332–333.
Козлов, 1887. — *Козлов А.Л.* Курс истории философии. Киев, 1887.
Кокс, 1988. — *Cox C.* On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika. — Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1988, Vol. 11, № 1, p. 31–88.
Коллинз, 2002. — *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Пер. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. Новосибирск, 2002.
Конзе, 1986. — *Conze E.* Eine kurze Geschichte des Buddhismus. Übers. von F. Wilhelm. Frankfurt am Main, 1986.
Кузен, 1872. — *Cousin V.* Histoire générale de la philosophie. T. 1. P., 1872.
Культурное наследие Индии, 1958. — Cultural Heritage of India. Ed. by H. Bhattacharyya. Vol. 1. Calcutta, 1958.
Ларсон, 1979. — *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. Delhi a.o., 1979.

Ларсон, Дойч, 1988. — Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Ed. by G.J. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988.

Литвинский, 1972. — *Литвинский Б.А.* Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти акад. Ф.И. Щербатского. М., 1972.

Ллойд, 1979. — *Lloyd G.E.R.* Magic Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge, 1979.

Лысенко, 1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

Лысенко, 2000. — *Лысенко В.Г.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии. — Историко-философский ежегодник'98. М., 2000, с. 260–285.

Лысенко, 2000а. — *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России. — Сравнительная философия. М., 2000.

Лысенко, 2000б. — *Лысенко В.Г.* Философия Джитендры Натха Моханти: между Индией и Западом. — Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000.

Лысенко, 2003. — *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: философия и религия. М., 2003.

Лысенко, 2003а. — *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003.

Лысенко, Терентьев, Шохин, 1994. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Массон-Урсель, 1923. — *Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P., 1923.

Махадэван, 1974. — *Mahadevan T.M.P.* Invitation to Indian Thought. New Delhi, 1974.

Мишра А., 1962. — *Miśra A.* Bhāratīya darśan ke mūl siddhānt. Lucknow, 1962.

Мишра У., 1957. — *Mishra U.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957.

Мориц, 1988. — Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Herausg. von R. Moritz et al. B., 1988.

Мукерджи, 1974. — *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi a.o., 1974.

Мурти, 1952. — *Murty K.S.* Evolution of Philosophy in India. Waltair, 1952.

Мурти, 1985. — *Murty K.S.* Philosophy in India. Delhi, 1985.

Мюллер, 1899. — *Müller Max F.* The Six Systems of Indian Philosophy. L. a.o., 1899.

Мюллер, 1901. — *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1901.

Накамура, 1980. — *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980.

Накамура, 1983. — *Nakamura H.* A History of Early Vedānta Philosophy. Pt 1. Transl. into English by T. Leggett, S. Mayeda, T. Unno and Others. Delhi a.o., 1983.

Наттьер, Пребиш, 1977. — *Nattier J.J., Prebish S.* Mahāsaṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism. — History of Religions. 1977, vol. 16, p. 250–257.

Нандзё, 1983. — *Nanjio Bunyiu.* A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1983.

Новицкий, 1844. — *Новицкий О.М.* Очерки индийской философии. — Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1844, ч. 41, № 3.

Оберхаммер, 1963. — *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — WZKSOA. 1963, Bd. 7, S. 63–103.

Оберхаммер, 1991. — *Oberhammer G.* Terminologie der frühen Philosophischen Scholastik in Indien. Bd. 1. Wien, 1991.

Орган, 1964. — *Organ T.* The Self in Indian Philosophy. L. a.o., 1964.

Пандей, 1982. — *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982.
Раджу, 1953. — *Raju P.T.* Idealist Thought of India. L., 1953.
Раджу, 1971. — *Raju P.T.* The Philosophical Traditions of India. L., 1971.
Радхакришнан, 1956–1957. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I–II. М., 1956–1957.
Рао. — *Rao P.* Fundamentals of Indian Philosophy. New Delhi, б.г.
Рену, Сильберн, 1949. — *Renou L., Sillburn L.* Sur la notion de brahman. — JA. 1949, t. 237, p. 22–46.
Рену, Фильоза, 1953. — *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. Manuel des études indiennes. T. II. Hanoï, 1953.
Реньо, 1876–1878. — *Regnaud P.* Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Exposé chronologique et systématique d'après les textes de la doctrine des principales Ùpanishads. Vol. 1–2. P., 1876–1878.
Риз, 1980. — *Reese W.L.* Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought. N.Y., 1980.
Рис Дэвидс, 1978. — *Rhys Davids T.W.* Indian Sects or Schools in the Time of Buddha. — Studies in the History of Indian Philosophy. Ed. by D. Chattopadhyaya. Vol. II. Calcutta, 1978.
Риттер, 1829. — *Ritter H.* Geschichte der Philosophie. Th. 1. Hamburg, 1829.
Розенберг, 1991. — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. Сост., подготовка текста, вступит. статья и коммент. А.Н. Игнатовича. М., 1991.
Рубен, 1954. — *Ruben W.* Geschichte der indischen Philosophie. B., 1954.
Рубен, 1971. — *Ruben W.* Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd. IV. Die Entwicklung der Philosophie. B., 1971.
Рудой, 1983. — *Рудой В.И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Рудой, 1999. — Введение в буддизм. Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб., 1999.
Сингх, 1971. — *Singh B.* Foundations of Indian Philosophy. New Delhi, 1971.
Синха, 1956. — *Sinha J.A.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Calcutta, 1956.
Смарт, 1967. — *Smart N.* Indian Philosophy. — EPh. Vol. IV, p. 155–169.
Современная философия, 1998. — Современная западная философия: Словарь. М., 1998.
Соловьев, 1901–1903. — *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в восьми томах. СПб., 1901–1903.
Сыркин, 1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
Топоров, 1971. — *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева. — Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.
Торчинов, 2000. — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000.
Торчинов, 2002. — *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002.
Туччи, 1957–1958. — *Tucci G.* India. — Encyclopedia Filosofica. T. 2. Venezia–Roma, 1957–1958, p. 1332–1353.
Туччи, 1958. — *Tucci G.* Storia della filosofia indiana. Bari, 1958.
Уордер, 1971. — *Warder A.K.* Outline of Indian Philosophy. Delhi a.o., 1971.
Фраувалльнер, 1958. — *Frauwallner E.* Zur Erkenntnislehre des Klassischer Sāṃkhya-System. — WZKSOA. 1958, Bd. 2, S. 84–139.
Фраувалльнер, 1984. — *Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. Pts 1–2. Transl. from original German by V.M. Bedekar. Delhi, 1973.

Фрэзер, 1915. — *Frazer R.W.* Indian Thought Past and Present. L., 1915.
Фуллье, 1898. — *Фуллье А.* История философии. М., 1898.
Фурцева, 1988. — *Фурцева Л.Р.* Ранние школы хинаяны в истории буддизма. — Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. М., 1988.
Фурцева, 1992. — *Фурцева Л.Р.* Сарвастивада. — Буддизм. Словарь. Под общ. ред. Н.Л. Жуковской. М., 1992, с. 224.
Хальбфас, 1979. — *Halbfass W.* Philosophie. — Einführung in die Indologie. Stand. Methoden. Aufgaben. Herausg. von H. Bechert und G. Simson. Darmstadt, 1979.
Хальбфас, 1981. — *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel–Stuttgart, 1981.
Хальбфас, 1994. — *Halbfass W.* Menschen und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas — Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of G. Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday. Ed. by F.X. D'Sa and R. Mesquita. Vienna, 1994.
Хейзинга, 1992. — *Хейзинга И.* Homo Ludens. М., 1992.
Херман, 1976. — *Herman A.* An Introduction to Indian Thought. Englewood Cliffs, 1976.
Хириянна, 1932. — *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1932.
Чакраварти, 1952. — *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. New Delhi, 1952.
Чакраварти, 1995. — *Chakravarti A.* Indian Philosophy. — The Oxford Companion to Philosophy. Ed. by T. Honderich. Oxf., 1995, p. 401–404.
Чаттерджи, Датта, 1955. — *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
Чаттопадхьяя, 1966. — *Чаттопадхьяя Д.П.* История индийской философии. М., 1966.
Ченнакесаван, 1960. — *Chennakesavan S.* The Concept of Mind in Indian Philosophy. Bombay, 1960.
Шалле, 1956. — *Challaye F.* Les philosophes de l'Inde. P., 1956.
Шарма, 1960. — *Sharma Ch.A.* Critical Survey of Indian Philosophy. L., 1960.
Шичалин, 2000. — *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
Шичалин, 2000а. — *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. Автореферат дис. на соиск. учен. степ. доктора филос. наук. М., 2000.
Шлегель, 1808. — *Schlegel F.* Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg, 1808.
Шмидт, 1961. — Философский словарь. Сокр. пер. с немецкого. М., 1961.
Шохин, 1985. — *Шохин В.К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (К вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом). — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
Шохин, 1987. — *Шохин В.К.* Буддийская версия санкхья-йоги (традиция Алары Каламы). — Историко-философский ежегодник'87. М., 1987, с. 165–184.
Шохин, 1988. — *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988.
Шохин, 1994. — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
Шохин, 1997. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
Шохин, 1997а. — *Schokhin V.* Sāṃkhya on the Ends of Man (*puruṣārtha*). — Studien zur Indologie und Iranistik (Reinbek). 1997, Bd. 21, S. 193–205.

Шохин, 1999. — *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи»). — Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999.

Шохин, 2002. — *Шохин В.К.* Стратификации реальности в индийской философии: генезис концепции. — Историко-философский ежегодник, 2000. М., 2002, с. 342–366.

Штёкль, 1875. — *Stoekl A.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz, 1875.

Штраус, 1925. — *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925.

Шуман, 1997. — *Schumann H.W.* Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. München, 1997.

Шустер, 1972. — *Schuster N.* Inference in the Vaiśeṣikasūtras. — Journal of Indian Philosophy. 1972, Vol. 1, № 4, p. 341–395.

Щербатской, 1932. — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932.

Щербатской, 1934. — *Stcherbatsky Th.* The "Dharmas" of the Buddhists and the "Guṇas" of the Sāṃkhyas. — The Indian Historical Quarterly. 1934, Vol. X, № 4, p. 737–760.

Щербатской, 1988. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской, 1995. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. Санскритские параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995.

Юбервег, 1876. — *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. B., 1876.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ*

Абхидхамма-питака (Абхидхарма-питака) 111, 116, 129, 131, 134, 140, 143, 144, 148, 155
«Абхидхармакоша» 140, 169, 260
«Абхидхармакоша-бхашья» 171
«Абхидхарма-махавибхаша» см. «Махавибхаша»
«Абхидхарма-амрита» 151, 176
«Абхидхармасамуччая» 171
«Абхидхармахридая» («Абхидхармасара») 150, 176, 247
«Авассайя-нидждждхути» 104
«Авассайя-сутта» 104
«Аггання-сутта» 90
Агнимитра 59
Аджаташатру 57
Аджита Кесакамбала 77, 96
«Айяранга-сутта» («Ачаранга-сутра») 104
Алара (Арада) Калама 81, 176-180, 183, 197
Александр Македонский 17, 53, 57, 58, 80
Алкиной 44, 236
Альбин 44, 236
Амбаттха 82
Анаксагор 36
Анаксимандр 47–48
Анаксимен 48
Ананда 156
Ангуттара-никая 143, 170, 249, 250
Андроник Родосский 43
Андросов В.П. 53, 255
Аникеев Н.П. 14
Антиалкид 63
Антиох Аскалонский 42
Антиох I Сотер 61
Антисфен 38
«Ануйогадвара-сутра» 188, 200
«Апарокша-анубхути» 283
«Апастамба-дхармасутра» 209, 219, 220, 221
Апулей 44
Арджун Мишра 15, 186
Аристипп Киренский 21, 38
Аристотель 38–41, 46, 48, 49
Аркесилай 40, 42

* В Указатель включены только упоминаемые в книге авторы и исторические лица (что исключает персонажей индийской мифологии, в том числе учителей Упанишад и легендарных основателей философских школ) и названия памятников индийской мысли (что исключает любые тексты, не имеющие отношения к Индии). Написание названий индийских текстов предполагает возможность употребления дефиса лишь в тех случаях, когда в названии присутствует обозначение жанра сочинения или указание на его принадлежность к традиционным делениям текста (или текстов), ср.: Абхидхамма-питака, Ангуттара-никая, «Апастамба-дхармасутра», «Брихадараньяка-упанишада», «Мулямадхьямака-карика», «Санкхья-сутры» и т.п.; исключение составляют устоявшиеся названия — «Артхашастра», «Камасутра» и др. В скобках в Указателе также даны варианты имен и названий текстов и, в ряде случаев, принятые русские переводы названий, например: «Брахма-сутры» («Веданта-сутры»); «Милиндапаньха» («Вопросы Милинды»). Жанры или классы текстов (Веды, Упанишады, Дхармашастры, Пураны и т.д.) в Указатель не включены.

«Артхашастра» 68, 83, 86, 96, 188, 197, 200, 216, 217, 241, 253, 263, 285, 343, 345, 348
Арьядэва 201, 208
Асанга 171, 340, 342
Асанга-Майтрея 260
«Атма-упанишада» 215
«Атрея-тантра» 194
Аттик 44
Атхарваведа 12, 23, 24, 34, 220, 306, 382
Аудуломи 228
Аунг Ш.Д. 122
Афиней 61
Ачарья Баладэв Упадхьяя 15
Ашвагхоша 34, 64, 135, 149, 176, 177, 180, 329
Ашмаратхья 219, 228
Ашока 52, 58, 62–65, 67, 69, 114, 137, 143, 159, 160
«Ашока-авадана» 63
«Ашраяпраджняпти-шастра» («Саммати-яникая-шастра») 140
«Аштадхьяи» («Восьмикнижие») 67, 88, 209, 252, 385
«Аштасахасрикапраджняпарамита» 255

Бадараяна 219, 223, 227–229, 240
Бадари 219, 228, 229, 240
Баддхали 190, 191
Балтес М. 35
Баро А. 52, 125, 139, 145, 157
Барт А. 52
«Баудхаяна-дхармасутра» 220, 221
Бауман Н. 13
Бахасатимита (Брихатсватимитра) 59
Бек Я.С. 250
Белая Яджурведа см. Яджурведа
Белвалкар С. 13
Бётлингк О. 309
Бехерт Х. 52
Биндусара (Биндусара-Амитрогхата) 58, 61, 62
Бишоп Д. 14
Бодхисаттва-питака 124
Бойтенен Й. ван 180, 181
Боэт Сидонский 43
Браун Норман В. 72
«Брахмаджала-сутта» 30, 75–77
«Брахма-сутры» («Веданта-сутры») 70, 219, 220, 223, 227–229, 259, 273, 346, 377
Брентано Ф. 36
«Брихадараньяка-упанишада» 27, 387
Брихадратха 58
Будда (Будда Шакьямуни) 13, 30, 52–54, 69, 75, 78, 81, 82, 84–86, 88, 90, 97, 100, 105, 113, 116–119, 122, 124, 126, 129, 131–135, 137, 143, 144, 148, 150, 151, 156, 157, 161–163, 165, 169, 173, 175, 176, 178, 247, 249, 256, 291, 346, 355, 361
Буддагхоса 66, 69, 83, 104, 161, 169, 178
Буддадэва 149, 151, 158, 248
Буддамитра 276
«Буддачарита» («Жизнь Будды») 64, 176, 180, 329
Будон 69
Бхавадаса 274
Бхагабхадра Бхагават 59
«Бхагавадгита» 13, 68, 181, 183, 184, 197, 224, 302, 382
Бхагавата 63
«Бхагавата-пурана» 387, 392
Бхагури 82
Бхаданта Дхармарши см. Дхармарши
Бхаданта Катьяянипутра см. Катьяяни-путра
Бхадрабаху (Шрутакевалин Бхадраба-ху) 102–106, 109, 242
Бхадрабаху Младший 102
«Бхадрабаху-самхита» 104
«Бхамати» 92
Бхаранду Калама 178
Бхартрихари 233
Бхаскара 220
Бхаттачарья С. 14
Бьорнстьерна М. 13
Бэшем А. 70
Бюлер Г. 52, 219–221

«Вавахара-сутта» 104
«Вадавидхи» 278
Ваджапьяяна 231, 232, 245
«Вайдальяпракарана» 201, 275
«Вайшешика-сутры» 8, 70, 201, 202, 205–207, 258, 272, 316, 321

«Вайявия-самхита» 363
Валентин 182
Валле Пуссен Л. де ля 247
Вамалабдха 149
Варадираджа 388
«Варттики» 67
Варшаганья 179, 190, 192, 196, 260, 308
Васильев В.П. 16
Васильков Я.В. 69
«Васиштха-дхармасутра» 220
Васубандху 11, 140, 156, 169, 260, 276, 278, 279, 282, 338, 340, 341, 348, 353
Васудэва 59
Васумитра (царь) 59
Васумитра (философ) 61, 144, 147, 149, 150–153, 203, 204, 247
Ватагамани 160
Ватсьяяна (Пакшиласвамин) 200, 201, 214, 241, 253, 260–266, 268, 269, 271–273, 278, 320, 335, 363
Вачаспати Мишра 55, 87, 92, 308, 317, 374
Ваччхаготта 119
Вашпа 149
«Ваю-пурана» 215
Вебер А. 218
Вестеринк Л. 35
«Вибханга» 126, 172, 175
Вигасин А.А. 57
«Виграхавьявартани» 217, 275
Виджнянабхикшу 302
«Виджнянакая» 173, 174
«Виджняптиматратасиддхи» 278
Видьябхушана С. 105
Виламовиц-Мёллендорф У. фон 35
Вима Кадфиз 60
Виная-питака 69, 111, 124, 129, 132, 134, 140, 143, 149
Виндиш Э. 261
Виндхьявасин 276
Винтер А. 321, 322, 329, 334, 335
Винтерниц М. 13, 52, 106, 220, 251
Витгенштейн Л. 50
«Висуддхимагга» 161
Вишварупа 220
«Вишну-пурана» 215
«Вритти» 195
Вьяди 231, 245
Вьяса 192, 199, 313, 374, 375

Гангеша Упадхьяя 17
Гален 44
Гарбе Р. 13, 179, 180
Гарпократион 44, 236
Гаудапада 92, 179, 313, 370
Гегель Г.В.Ф. 18
Гелиодор 63
Гельднер К. 72
Генрих Гентский 250
Гераклит 48
Гермарх Митиленский 42
Глазенап Г. фон 14, 251
Глакер Дж. 35
Говиндасвамин 220
Гондафар 59
Горгий 38
Готамипута Сатакани (Гаутамипутра Шатакарни) 60
Груссе Р. 13
Гуйцзы 69
Гунаратна 192
Гхошаварман 152
Гхошака 61, 149, 151, 152, 176

Дамаский 36
Дамодаран К. 14
«Дасавейялия-сутта» 104
«Дасасуйяккханда-сутта» 104
Дасгупта С. 13, 105, 212
«Дасуттара-сутта» 170
Датта Д. 5, 525
«Дашабхумика-сутра» 131
Дашаратха 58, 63
Дая Кришна 17
«Двадашаранаячакра» 195
«Двимшика» 278, 353
Декарт Р. 7, 335
Деметрий Фалерский 41
Дёрри Х. 35
Джаймини 219, 223, 227, 228, 240, 245, 246
«Джайминия-брахмана» 72
«Джаямангала» 191, 195
Джаясвал К.П. 52
Джаятиллеке К. 248

Дживала 152
Джина Махавира (Нигантха Натапутта) 13, 30, 52, 62, 63, 76, 82, 100–103, 106, 109, 346,
«Джнянапрастхана» 143, 173, 175
Джонс У. 12
Джонстон Э. 135
Джоши Н. 14
Дигнага 8, 195, 196, 320, 332, 355
Дигханакха 30
Дигха-никая 69, 83, 124, 143
Диоген Лаэрций 21, 42
Дион из Таксилы 63
Диргха-агама 124, 143
«Диттхивайя» 109, 275
Дойссен П. 13, 27
«Дхаммапада» («Дхармапада») 143
«Дхаммасангани» 171–173
Дхарадатта 149
Дхарани-питака 124
Дхармагупта 124
Дхармананди 149
Дхармапада 143
Дхарма-питака 124, 129
Дхармарши 149–150, 176, 247
«Дхармаскандха» 173, 174
Дхарматрата 149, 150, 155, 158
Дхармоттара 140
«Дхатукатха» 172
«Дхатукая» 150, 173, 174
Дхумика (Куха) 152
Дэвашарман 144
Дюринг Е. 18

Евбулид Мегарский 38
Евдем Родосский 41, 236
Евклид Мегарский 38
Елизаренкова Т.Я. 23, 71, 72, 303

Захарьин Б.А. 231, 289
Зенон 38, 48, 235, 267
Зигварт Г. 18

Иисус Христос 118
Исократ 37, 48
Ишваракришна 70, 87, 191, 196, 260, 280, 333

«Йога-сутры» 34, 122, 192, 199, 260, 273, 297, 302, 313, 321, 374, 375
Йошимото Ш. 125

«Кавьямиманса» 253
Каджула Кадфиз 60
Кадзияма Ю. 277
Кайрата 190
Калашока 57, 127
Кальвен Тавр 44
«Кальпа-сутта» 104, 106
«Камасутра» 285
Кане П. 220, 221
Канишка 60, 61, 64, 65, 67, 143, 155
Кант И. 21, 250
«Кармасиддхипракарана» 278
Карнеад 42, 236
Карпентер Э. 218
Каршнаджини 219, 228
«Катхаваттху» 62, 66, 69, 122, 129, 133, 137, 145, 147, 158, 160, 163, 167, 169, 172, 173, 210, 242
Катьяяна (грамматист) 67, 204, 231, 232
Катьяяна (ученик Будды) 144
Катьяянипутра 144, 147, 150, 152, 153, 175
Каундинья 190
Каутса 29
Каутилья (Чанакья) 57, 62, 96, 253
Каушипутра Бхагабхадра 63
Кашакритсна 228
Кашьяпа 153
Керн Г. 52
Киса Санкичча 79
Клитомах 42
Козлов А.А. 16
Кокс К. 155
Коллинз Р. 32–35, 47, 49
Колот из Лампсака 42
Кочумуттом Т. 338–340
«Крамадипика» 10, 282, **295–315**, 318, 383
Крантор 40, 41, 235–236
Кремер Г. 35
Ксенократ 21, 40
Ксенофан 47, 48, 235, 237
Ксенофонт 21
Кузен В. 16

Кумаралата (Кумаралабха) 156
Кумарила Бхатта 345, 346, 360, 365, 388
Кундакунда 103, 106, 279
Кхаравела 59, 64
Кшатраджас 57
Кшемадатта 149
Кшемадхарман 57

«Лалитавистара» 97, 176, 208, 216
Ламотт Э. 52, 62
«Ланкаватара-сутра» 69, 84, 85
Ларсон Дж. 19, 198, 378
Лейбниц Г. 7
Линч Дж. 35
«Локаята-сутта» 82
Локк Дж. 7, 335
Лысенко В.Г. 19, 204
Льюис Дж. 18

Маджджхима-никая 143
Мадхава 86, 100
Мадхьяма-агама 143
«Мадхьянтавибхага-сутра» 260
«Майтри-упанишада» 68, 90, 96
Маккхали Госала 79–81, 94, 101
Маллавадин 195
Малькани Г. 252
«Манава-дхармашастра» («Законы Ману») 68, 90, 96, 183, 220, 224, 252, 381
Марк Аврелий 43
Массон-Урсель П. 13
Матхара 92
«Матхара-вритти» 191
Маудгальяяна см. Моггаллана
«Махабхарата» 13, 68, 69, 83, 91–94, 96–98, 179, 180, 184–190, 198, 199, 212, 213, 215, 244, 253, 300, 304, 329, 343, 344, 346, 359, 366, 377, 381, 392
«Махабхашья» 67, 204, 205, 210, 223, 227
«Махавасту» 88, 176, 201, 216
«Махавибхаша» («Абхидхарма-махавибхаша») 64, 67, 123–125, 129, 139, 143, 147, 150, 151, 153–156, 168, 169, 175, 189, 200, 205, 216, 260
Махадэва (основатель махасангхики) 127–129, 159
Махадэва (основатель чайтики) 132
Махадэван Т.М.П. 14
Махакассапа 121
Махакауштхила 144
«Маханиддеса» 175
«Махапариниббана-сутта» («Махапаринирвана-сутра») 149, 178
«Махаянавимшика» 279
«Махаянасутра-аланкара» 169
Мегасфен 57, 67, 89
Мелисс 38, 48
Менандр 59, 61, 64, 67, 83, 188, 200
Менедем Эретрийский 38
«Милиндапаньха» («Вопросы Милинды») 59, 61, 83, 161, 176, 188, 197, 199
«Мимансасутра-бхашья» 220, 274
«Миманса-сутры» 218–220, 259, 345, 346
Михелис Ф. 18
Мишра А. 15, 186
Мишра У. 14, 252
Моггаллана (Маудгальяяна) 78, 124, 144
«Мокшадхарма» 13, 68, 181, 189, 197, 198, 381
«Мудраракшаса» («Перстень Ракшасы») 62
Мука 190
«Мулямадхьямака-карика» 8, 202, 255, 351
«Мундака-упанишада» 224, 343
Мур Ч. 14
Мурти К.С. 14
Мюллер Макс Ф. 5, 13, 52, 206

Нагарджуна 8, 53, 112, 150, 200–202, 208, 213, 214, 217, 255, 256, 258, 260, 275–277, 279, 351
Нагасена 61
Накамура Х. 19, 69, 218, 228
Нанда (-Махапада-Уграсена) 57, 58, 61, 63
Нанда Ваччха 79
Нандзё Б. 204
«Нанди-сутра» 188, 200
Нарайн Х. 204
Нараяна 59
«Натьяшастра» 83, 344
Нахапана 60

«Наядхаммакахао» 106, 184, 194
«Неттиппакарана» 175
Нидждзюти («Нирьюкта») 103
Нилакантха 186
«Нирукта» 300, 377
Ницше Ф. 301
Новицкий О.М. 16
«Ньяя-бхашья» 201, 253, 260–261, 264–273
«Ньяягаманусарини» 195
«Ньяякусуманджали» 274
«Ньяя-сутры» 70, 79, 200, 206–209, 213, 214, 217, 221, 239, 259, 261, 263, 264, 271, 277, 287, 320, 363

Оберхаммер Г. 214, 217, 277, 314
Ольденберг Г. 52, 112
Орган Т. 16

«Падартхадхармасанграха» 317
Пакудха Каччаяна 77, 78, 110, 245
Пандупутта 79
Панини 67, 82, 88, 89, 91, 93, 209, 223, 230–232, 252, 264, 385
«Панхавагарана» 109
Панчадхикарана 190, 192–194, 240
«Панчаскандхапракарана» 278
«Панчастикаясара» 279
Панчашикха 69, 94, 95, 98–100, 179, 181, 183–186, 190, 191, 244
«Паньха-авагарана» 109
Панэтий 42
Парамартха 69, 92
«Парамартхасаптати» 276
Парменид 38, 48, 49
Паршва 61, 152
Пасура 78, 82
Патанджали (грамматист) 67, 82. 83, 184, 204, 205, 210, 223, 227, 231, 232, 233, 243
Патанджали (йогин) 34, 260, 302, 346, 368, 371
Патанджали (санкхьяик) 190, 192–194, 240, 302
«Патисамбхидамагга» 175
«Паттхана» 173
Паурика 190–192, 240
«Паяси-сутта» 96
«Петакопадеса» 175
Пиррон 43, 46
Пифагор 37, 48, 49, 235
Платон 20, 36, 37, 39, 40, 42–47, 49
Плутарх 44, 236
Поккхасаради 82
Полемон 40
Поттер К. 17
Прабхакара 345, 346, 363, 388
«Правачанасара» 279
«Праджняпти-бхашья» 173, 174
«Пракаранапада» 126, 150, 173, 174, 203
«Праманасамуччая» 195
«Пратимокша-сутра» 129
«Пратитьясамутпадахридая-карика» 276
Прашастапада 317, 318, 320, 321
Прехтер К. 35
Прокл 36
Протагор 38
Псевдо-Шанкара 11, 86, 280, 343
Птолемей I Сотер 41
«Пуггалапаннати» 172
Пуккуса 178
Пуламави 60
Пурана 121, 122, 144
Пурана Кассапа 79, 80, 82
Пурнаяшас 149
Пушьямитра 58, 59, 63

«Раджадхарма» 93
Раджашекхара 253
Раджу П.Т. 14
Радхакришнан С. 5, 13, 14, 252
Рамануджа 390
«Рамаяна» 68, 86, 97, 199, 381
Ранаде Р. 13
Рангачарья М. 349
Рао П.Н. 14, 252
Рассел Б. 296
«Ратнавали» 200
Ревата 159
Рену Л. 52, 72
Реньо П. 13
Ригведа 12, 15, 16, 22–24, 34, 63, 71, 72, 220, 381
Риз У. 14
Рис Дэвидс К. 112, 122
Рис Дэвидс Т. 52, 112, 249

Риттер Г. 16
Риттер И. 20
«Ришибхашита-сутта» 104
Ришибхешвара 190, 191
Розенберг О.О. 5
Рорти Р. 22
Рохагупта 110
Рубен В. 14, 212, 251, 272
Рудрадаман 60

Сабхия 78
Саддалупутта 101
«Саддхармапундарика-сутра» 112
Самаведа 34, 220
«Саманнапхала-сутта» 52, 78, 96
«Самаябхедопарачаначакра» 69
Сампади 58, 63
«Самматияникая-шастра» см. «Ашрая-праджняпти-шастра»
Самъюкта-агама 143
Саммъютта-никая 143
Самъютта-питака 129
«Сангитипарьяя» 173
«Сангити-сутта» («Сангити-сутра») 170, 173, 247
«Санграха» 231
Сангхавасу 149
Сангхаракша 61
Санджая Белаттхипутта 30, 78, 102
Санкаршана 346
«Санкхья-вритти» 191
«Санкхья-карика» 70, 87, 92, 179, 188, 189, 191, 195, 196, 260, 276, 280, 282. 297, 306, 308, 309, 311–314, 333, 346, 369, 370
«Санкхьясапатати-вритти» 92, 191
«Саптападартхи» 11, 282, **316–337**
«Сарвадаршанасангграха» 86, 100, 252
«Сарвадаршанасиддхантасангграха» («Сарвасиддхантасангграха») 11, 86, 252, 280, 283, **343–392**
Сарипутта (Шарипутра) 78, 137, 144
Сатакани (Шатакарни) 59, 64
Саччака 78, 102, 173
Саяна 72
Секст Эмпирик 21, 42
Селевк I Никатор 58, 67
Сенар Э. 378
Симука (Шишука) 59
Сингх Б. 14
Синха Дж. 14
Синхасури 195, 196
Смарт Н. 14, 19
Смит В. 52
Сократ 21, 36, 235
Соловьев В.С. 27
Сомашарман 363
Сонаданда 82
Спевсипп 21, 40
Страбон 67, 89
«Стхавирагатха» 143
«Стхананга-сутра» 74, 76, 226
Стхулабхадра 103
«Субала-упанишада» 215, 304
«Суйядамга-сутта» («Сутракританга-сутра») 104, 105, 225
«Суварнасаптати» 276
Суварша 153
Суктханкар В. 69
«Сумангалавиласини» 69
Сурешвара 333
«Сутра-нипата» 143
«Сурияпаннати-сутта» 104
«Сутрастхана» 287
«Сутта-нипата» 106, 143, 175
Сутта-питака (Сутра-питака) 52, 69, 75, 111, 116, 122, 124, 129, 131, 134, 143, 155, 156, 169, 170, 172
Сушарман 59
«Сушрута-самхита» 307

«Тайттирия-араньяка» 224
«Тайттирия-брахмана» 73
«Тайттирия-упанишада» 385, 390
Таранатха 69, 113, 131
«Тарка-шастра» 213, 275
«Таттвабодха» 333
«Таттвартха-адхигама-сутра» 8, 256
«Таттвасамаса» 10, 282, 295, 318, 324, 388, 391, **395–315**
Теофраст 41, 236
Теслеф Х. 39
Тиберий 44
Тиме П. 72
Тисса Моггалипутта 61, 62, 137, 160
Тоток В. 14

Трасилл 44
«Тримшика» 11, 279, 282, **338–342**
«Трисвабхаванирдеша» 278, 340
Туччи Дж. 13, 14, 212, 277
«Тхана» см. «Стхананга-сутра»
«Тхерагатха» 104, 143

«Увасаго-дасао» 101
Удаяна 274
Уддйотакара 253
Уи Х. 277
Умасвати 8, 106, 256–258, 260
Уордер А. 14, 251
Упаварша 274
Упака 79
Упали 140
«Упаяхридая» 199, 201, 213, 214, 224, 276–278
Уттара 156
«Уттараджджхаяна-сутта» («Уттарадхьяяна-сутра») 67, 104, 106, 108, 109, 246

Фалес 17, 37, 43, 47
Федон Элидский 38
Фильоза Ж. 123, 127
Флит Дж. 52
Фома 60
Фраувалльнер Э. 14, 195, 202, 204, 206, 207, 208
Фрэзер Р. 13
Фуйе А. 13
Фукухара Р. 173

Хакер П. 251–252
Хальбфас В. 14, 252, 273, 316
Харибхадра 86, 95, 192, 224, 280, 363
Харита 190, 191
Хеестерман Я. 72
Хейзинга И. 71
Херман А. 14
Хесле В. 36, 46
Хириянна М. 13
Хондерик Т. 14

Целлер Э. 18

Чакраварти А. 14
Чандрагупта I 57, 62, 67, 102
Чандрамати 316, 317
Чарака 281
«Чарака-самхита» 10, 68, 205, 208, 212, 242, 243, 277, 281, **284–294**
Чаттерджи С. 5, 252
Чаттопадхьяя Д.П. 14, 251
«Чатухшатака» 201
Черная Яджурведа см. Яджурведа
Чоудхури Р. 252
«Чулланиддеса» 175
«Чхандогья-упанишада» 26, 34, 72, 73, 378, 383
«Чхеда-сутты» 104

Шабара (Шабарасвамин) 220, 274, 345, 346
«Шаддаршанасамуччая» 86, 95, 192, 224, 252, 280, 363
Шалишука 63
Шалле Ф. 14
Шанкара 8, 73, 104, 220, 227, 228, 283, 333, 346, 354
Шарипутра-абхидхарма-питака («Шарипутра-абхидхарма-шастра») 124–126, 175
«Шарипутрапариприччха-сутра» 69
Шарма Ч. 14, 252
«Шатапатха-брахмана» 73, 343
«Шаташастра» 208
«Шаштитантра» 106, 194–196, 315
Швеглер А. 18
«Шветашватара-упанишада» 68, 73, 181, 224, 225, 227
Шивадитья 11, 282, 316–320, 322–324, 326, 328–333, 337
Шиланка 80
Шичалин Ю.А. 35–37, 39–46, 49, 235
Шишунага 57
Шлегель Ф. 8, 13
Шмидт Г. 14
Шремадатта 152, 153
«Шриттаттвасамасасутра-вритти» см. «Крамадипика»
Штекль А. 13
Штраус О. 13, 153
«Шуньятасаптати» 276

Щербатской Ф.И. 5, 141, 144

Эггермонт Л. 52
Эджертон Ф. 14, 198
Экоттара-агама 143
Эмпедокл 36
Эрдман Й. 18

Юбервег В. 13
«Юктидипика» 70, 188, 190, 191, 193–195, 298, 306
«Юктишаштика» 276
Юнг К.Г. 338

Яджнявалкья 27, 134
«Яджнявалкья-смрити» 215, 220
Яджурведа 24, 34, 220, 343
Якоби Г. 108, 251, 252
Ямада А.П. 173
«Ямака» 173
Яса 159
Яска 29, 300, 377
Ясперс К. 29
Яшас 127

SUMMARY

The book is one of the first Indological works, in which the early epoch of Indian philosophical schools (4th century B.C.—2nd century A.D., which covers the Pre-Mauryan, Mauryan, Post-Mauryan and early Kushana periods of Indian history) is given special consideration, including all the main trends of Indian thought within Jainism, Buddhism and Brahmanism. It is a well-known fact that histories of Indian philosophy have dealt mostly with the classical stages of development of classical Indian schools (the epoch of *darśanas*) that were based primarily on the *sūtras* (in prose) and *kārikās* (in verse) followed by commentaries. Preceding stages in the history of the same schools were almost completely ignored, while those schools that did not deserve the title of *darśanas* in medieval Indian compendia (textbooks containing tenets of the most influential philosophical trends) were quite often omitted. Besides, the epoch that supposedly preceded the epoch of *darśanas* is often referred to as the so-called period of Indian philosophy; the Jaina, Buddhist and Brahmanic trends of thought of the time are given only a cursory treatment, omitting both the complicated network of sub-schools within these main trends and the dates of their activity. Therefore, to pay adequate attention to the early stages of Indian philosophical schools, one has to reconsider the existing division of Indian philosophy into period—a step that was taken in this book. Proceeding from his view that philosophy can be understood properly only as a kind of theorizing activity (see, e.g., his book *First Philosophers of India*, Moscow: Ladomir Publishers, 1997; in Russian), the author took great care to differentiate between periods of Indian philosophy that developed from various forms of that activity and the stages of evolution of those forms. Since the main locus of the latter was the school, as the center of both teaching and cooperation of like-minded individuals forming a philosophical association, the author felt himself much supported by the fact that the study of philosophical schools as institutions considerably advanced in the field of Greek philosophy studies (especially as regards the Platonic Academy).

As a result, schools' activity during the early stages of Lokāyāta (i.e., the eristic trend of Indian philosophy only later associated with Materialism), Jainism, Materialism, Buddhist divisions (within the three main trends of the Mahīśāsaka, Sthaviravāda and Mahāsaṃghika and such their branches as the Dharmaguptaka, Sammatīya, Sarvāstivāda, early Sautrantika or Dārṣṭāntika, Andhaka, Gokulika, etc.), Sāṃkhya and Yoga, Vaiśeṣika and Nyāya, Mīmāṃsā and Vedānta and the early Grammarian School was investigated on the basis of various textual sources. The author hopes to have succeeded in demonstrating not only the above-mentioned network of early schools but also the variety of their interrelations. Points of contro-

versy within early traditional Buddhist schools (which are designated ignorantly as those of Hīnayānic Buddhism) display the "stuff" of main philosophical subjects common to Buddhism as a whole. But not only that. Doctrines under discussion also indicate that schools and sub-schools belonging to the same "family" might quite often split from their "relatives" to make common cause with those of "alien" origin. An attempt was made to settle the old Indological controversy regarding relations between the ancient Sāṃkhyas and Yogins, Mīmānsists and Vedāntists, Vaiśeṣikas and Naiyāyikas—in other words, between the six classical *darśanas* of the future. The author tries to demonstrate that, while factions of the two first pairs, being "a pair of twins" from the beginning, started to split, those of the last one, on the contrary, were on their way to convergence, though they had initially belonged to two different traditions. One of the primary functions of the schools was the composition of school texts, which are given special attention in the present book. First and foremost comes the tradition of the Buddhist Abhidharmic literature that arose from lists of items (*mātṛkās*) followed by short comments of teachers. The author is sure that similar lists were being composed also by the Sāṃkhya schools, some of them under the title of *Ṣaṣṭitantra*.

Complicated interrelations between Indian philosophical schools and their subdivisions of the formative period provide an ample explanation of why all ancient Greek schools (those of Platonism, Aristotelism, Stoicism, Epicureanism and, somewhat later, of Skepticism) assumed their classical shape much earlier than Indian ones. It took place in the 4th century B.C., exactly at the point when the shaping of the future Indian *darśanas* started. Nevertheless, the main features of philosophical schools' activity turned out to be similar. Both in Greece and India we have three principal directions of it: multilevel teaching in inner circles; polemics with rival schools and inner "dissenters"; purely theoretical speculation.

In his review of the main achievements of Indian philosophy proper during its formative phase, the author highlights Brahmanic arguments for the existence of Ātman as ontologically distinct from the body and its functions and even from mental capacities (in opposition to the Buddhists and Materialists). He also maps the categorical systems of Jainism and Vaiśeṣika, and describes early Buddhist attempts at the stratification of reality as well as various classifications of mental states. The formative stage also saw the emergence of early theories of debate developed by the Buddhist schools and Naiyāyikas which, like other achievements, are, in the author's view, of much significance for contemporary philosophy. Last but not least, many methodological ideas advanced by some schools in the sphere of hermeneutics (i.e., interpretation of authoritative texts) are equally important.

The monograph is concluded with translations, from the original Sanskrit, of those later texts (with the exception of the sections of the *Carakasaṃhitā* dating from the end of the discussed period) whose genres developed from earlier prototypes (not extant) belonging to the epoch in question. That makes the book suitable, among other things, for teaching Indian philosophy.

СОДЕРЖАНИЕ

Prooemium (Вступление) 5

Глава 1. Propositio (Определение темы) 12

§ 1. Стандартная периодизация истории индийской философии и ее решающие недостатки 12

§ 2. «Социология философий» и «институциональный аспект» 31

§ 3. Периодизация истории индийской философии на основании организационно-коммуникативных принципов 51

§ 4. Эпоха первых философских школ: предмаурийский — раннекушанский периоды (середина I тыс. до н.э. — начало I тыс. н.э.) 56

§ 5. Основные источники по ранним философским школам 66

Глава 2. Tractatio (Разработка темы) 71

§ 6. Философские кружки шраманского периода, оказавшиеся перспективными для «школообразования» 71

§ 7. Новые локаятики 81

§ 8. Астики и настики: брахманисты и антибрахманисты 87

§ 9. Материалисты 95

§ 10. Джайны: Бхадрабаху и другие 100

§ 11. Школы традиционного буддизма: общие принципы и деление 110

§ 12. Махишасака и дхармагуптака 121

§ 13. Махасангхика и ее ответвления 127

§ 14. «Еретики»-пудгалавадины 136

§ 15. Сарвастивада и ее представители 142

§ 16. Кашьяпия и другие близкие к сарвастиваде школы 153

§ 17. Дарштантика и Дхарматрата 155

§ 18. Тхеравада: форпост буддийского традиционализма 158

§ 19. Буддийские абхидхармические тексты 169

§ 20. Первые школы санкхьи 176

§ 21. Школы санкхьи раннекушанского периода 188

§ 22. Начальная философия йоги 197

§ 23. Ранняя вайшешика 199

§ 24. Ранняя ньяя 206

§ 25. Истоки философии мимансы 218

§ 26. Протоведанта и ранняя веданта 224

§ 27. Философия грамматистов 230

Глава 3. Conclusio (Заключение) 234
§ 28. Первые индийские школы: историко-типологические характеристики 234
§ 29. Первые индийские школы: основные философские результаты 241
§ 30. Первые индийские школы: перспективы для последующих эпох 254

Приложение. Digressio (Отступление) 281
Индийские учебники философии 281
«Чарака-самхита» («Свод Чараки») III.8.15–65 284
«Таттвасамаса» («Выжимки учения о началах мира») и «Крамадипика» («Светильник постепенности [разъяснения]») 295
Шивадитья. «Саптападартхи» («О семи категориях») 316
Васубандху. «Тримшика» («Тридцатистишие») 338
Псевдо-Шанкара. «Сарвадаршанасиддхантасангграха» («Конспект доктрин всех систем») 343

Список сокращений 393
Список источников и литературы 394
Указатель имен и названий сочинений 403
Summary 412

На переплете:

***первая сторонка**: Северные ворота Большой ступы в Санчи (Индия). Снимок из журнала «Индия. Перспективы» (декабрь 1999 г.);*
***четвертая сторонка**: фрагмент 8-й части книги III трактата «Чарака-самхита» (воспроизведено по изданию [Чарака-самхита, 1937, с. 290])*

Научное издание

Шохин Владимир Кириллович

ШКОЛЫ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
Период формирования
IV в. до н.э. — II в. н.э.

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор *Т.А. Дубянская*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.Г. Ким*
Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 19.11.04
Формат 60×90 $^1/_{16}$
Печать офсетная. Усл. п. л. 26,0
Усл. кр.-отт. 26,5. Уч.-изд. л. 28,5
Тираж 1200 экз. Изд. № 8096
Зак. № 11250

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6