

С.Чаттерджи и Д.Датта

ВВЕДЕНИЕ В ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Перевод А.Радугина, Е.Тучинской и А.Романенко

S.Chatterjee, D.Datta. An Introduction to Indian Philosophy (5th ed.)

University of Calcutta, 1954

М.: Издательство иностранной литературы, 1955

От издательства

Часть Первая

ВВЕДЕНИЕ

- I. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
 1. Природа философии
 2. Сущность и предмет индийской философии
 3. Школы индийской философии
 4. Место авторитета и разума в индийской философии
 5. Как постепенно развивались индийские системы философии
 6. Общие характерные черты индийских философских систем
 7. Пространственно-временная основа
- II. КРАТКИЙ ОБЗОР СИСТЕМ
 1. Система чарвака
 2. Система джайнизма
 3. Буддийская система
 4. Система ньяя
 5. Система вайшешика
 6. Система санкхья
 7. Система йога
 8. Система миманса
 9. Система веданта

Часть Вторая

ФИЛОСОФИЯ ЧАРВАКА

- I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ЧАРВАКА
- II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЧАРВАКА
 1. Неопределенность вывода
 2. Свидетельство – ненадежный источник познания
- III. МЕТАФИЗИКА
 1. Мир состоит из четырех элементов
 2. Души нет
 3. Бога нет
- IV. ЭТИКА
- V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Часть Третья

ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ДЖАЙНИЗМА
 1. Природа и виды познания
 2. Критика взглядов чарваков
 3. Джайнская теория суждения
- III. МЕТАФИЗИКА ДЖАЙНИЗМА
 1. Джайнская концепция субстанции
 2. Классификация субстанций
 3. Душа (*джива*)
 4. Неживые субстанции (*адживы*)
- IV. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ ДЖАЙНИЗМА
 1. Зависимость души
 2. Освобождение
 3. Джайнизм – религия без бога

Часть Четвертая

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. УЧЕНИЕ БУДДЫ – ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ
 1. Отрицательное отношение к метафизике
 2. Первая благородная истина – о наличии страданий
 3. Вторая благородная истина – о причине страданий. Цепь из двенадцати звеньев
 4. Третья благородная истина – о прекращении страданий
 5. Четвертая благородная истина – о пути к освобождению
 6. Философская подоплека этического учения Будды
- III. ШКОЛЫ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
 1. Школа шунья-вада мадхьямиков
 2. Школа субъективного идеализма йогачаров
 3. Школа саутрантиков (репрезентационизм)
 4. Школа вайбхашиков
- IV. РЕЛИГИОЗНЫЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА – ХИНАЯНА И МАХАЯНА

Часть Пятая

ФИЛОСОФИЯ НЬЯЯ

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ
 1. Определение и классификация познания
 2. Восприятие
 3. Вывод
 4. Упамана – сравнение
 5. Шабда – свидетельство
- III. ТЕОРИЯ ФИЗИЧЕСКОГО МИРА ФИЛОСОФИИ НЬЯЯ
- IV. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО ОСВОБОЖДЕНИЕ
- V. ТЕОЛОГИЯ НЬЯЙИ
 1. Учение о боге
 2. Доказательства бытия бога

- 3. Антитеистические аргументы
- VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Часть Шестая

ФИЛОСОФИЯ ВАЙШЕШИКА

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. КАТЕГОРИИ
 - 1. Субстанция, или дравья
 - 2. Качество, или гуна
 - 3. Действие, или карма
 - 4. Общность, или саманья
 - 5. Особенность, или вишеша
 - 6. Присущность, или самавая
 - 7. Небытие, или абхава
- III. СОЗИДАНИЕ И РАЗРУШЕНИЕ МИРА
- IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Часть Седьмая

ФИЛОСОФИЯ САНКХЬЯ

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. МЕТАФИЗИКА САНКХЬИ
 - 1. Теория причинности
 - 2. Пракрити и гуны
 - 3. Пуруша, или я
 - 4. Эволюция вселенной
- III. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ САНКХЬИ
- IV. ДОКТРИНА ОСВОБОЖДЕНИЯ
- V. ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ БОГА
- VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Часть Восьмая

ФИЛОСОФИЯ ЙОГА

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. ПСИХОЛОГИЯ ЙОГИ
- III. ЭТИКА ЙОГИ
 - 1. Природа и форма йоги
 - 2. Восьмеричные средства йоги
- IV. МЕСТО БОГА В СИСТЕМЕ ЙОГА
- V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Часть Девятая

ФИЛОСОФИЯ МИМАНСА

- I. ВВЕДЕНИЕ
- II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ МИМАНСЫ
 - 1. Природа и источники познания
 - 2. Не относящиеся к восприятию источники познания
 - 3. Достоверность познания
 - 4. Что такое ошибка?

- III. МЕТАФИЗИКА МИМАНСЫ
 - 1. Общее мировоззрение
 - 2. Теория потенциальной энергии (*шакти* и *анурва*)
 - 3. Учение мимансы о душе
- IV. РЕЛИГИЯ И ЭТИКА МИМАНСЫ
 - 1. Место вед в религии
 - 2. Концепция долга
 - 3. Высшее благо
 - 4. Является ли миманса атеистическим учением?

Часть Десятая

ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТА

- I. ВВЕДЕНИЕ
 - 1. Происхождение и развитие веданты
 - 2. Развитие веданты в ведах и упанишадах
 - 3. Единые взгляды главных школ веданты
- II. МОНИЗМ ШАНКАРЫ (*АДВАЙТА*)
 - 1. Учение Шанкары о мире
 - 2. Учение Шанкары о боге
 - 3. Учение Шанкары о я, зависимости и освобождении
- III. ОГРАНИЧЕННЫЙ МОНИЗМ РАМАНУДЖИ
 - 1. Учение Рамануджи о мире
 - 2. Учение Рамануджи о боге
 - 3. Учение Рамануджи о я, зависимости и освобождении

Библиография
Примечания редакции

От издательства (сокр.)

Авторы предлагаемого труда "Введение в индийскую философию" – преподаватель философии Калькутского университета Сатисчандра Чаттерджи и профессор философии колледжа в Патне Дхирендрамохан Датта. Их работа выдержала пять изданий: первое вышло в 1939, а пятое в 1954 году в Калькутте. Она представляет собой учебное пособие по индийской философии, рассматриваемой авторами как синтез ряда предшествовавших философских школ и систем. Философские школы располагаются в книге по степени их идеологической близости к ведантийским течениям, вне хронологического порядка.

Считая современную индийскую философию всеобъемлющей, охватывающей все направления как западной, так и восточной теоретической мысли, авторы иногда подменяют терминологию индийской философии понятиями и категориями, употребляемыми современными западными идеалистическими школами... Поскольку иногда одним английским словом авторы выражают различные санскритские термины, редакция вслед за переводом таких слов с английского языка ставила через дефис соответствующие санскритские термины (например, к слову "ум" через дефис приставлялись санскритские слова "читта" и "манас": ум-читта, ум-манас). При бесспорном толковании санскритские термины даются в переводе на русский язык без оговорки, за исключением тех случаев, когда в различных школах индийской философии

они объясняются по-разному; тогда в скобках, рядом с переводом, дается соответствующий санскритский термин.

Перевод сделан Радугиным А.В. (главы I-III), Тучинской Е.А. (глава IV) и Романенко А.Р. (главы V-X). Перевод в целом просмотрен советским индологом Кальяновым В. И., который также составил и примечания к тексту книги.

Из предисловия к первому изданию

Цель настоящей книги – дать элементарное введение в индийские философские системы. Каждая из этих систем прошла долгий и разносторонний путь развития и не может быть надлежащим образом рассмотрена в такой небольшой работе, как эта. В книге сделана попытка ознакомить читателя с духом и воззрениями индийской философии и помочь ему обстоятельно усвоить скорее ее основные идеи, чем мелкие подробности.

Первоначально книга была написана для начинающих изучать философию. Первая глава, содержащая общие принципы и основные черты индийской философии, равно как и краткий очерк каждой системы, дает студенту общую перспективу всего вопроса в целом и подготавливает его к более глубокому изучению систем, рассматривающихся в последующих главах. Поэтому мы надеемся, что книга эта удовлетворит нужды студентов университета на различных этапах их обучения, равно как и широкого круга читателей, интересующихся индийской философией.

Авторы выражают свою благодарность доктору Сиампрасаду Мукерджи – магистру искусств, доктору литературы, бакалавру права, члену законодательной ассамблеи; Видиавакаспати – адвокату, бывшему вице-президенту Калькуттского университета, по чьему совету была предпринята эта работа, и сэру С. Радхакришнану – рыцарю, магистру искусств, доктору литературы, профессору философии кафедры им. Георга V при Калькуттском университете, профессору восточных религий и этики кафедры им. Сполдинга при Оксфордском университете, который любезно согласился просмотреть рукопись и дал ценные советы. Они также выражают свою признательность профессору Кришначандре Бхаттачарья – магистру искусств, с которым они обсудили некоторые из рассматриваемых здесь проблем, за полученные от него разъяснения и руководство. Они также признательны администрации Калькуттского университета и особенно его архивариусу, руководителю издательским делом и его энергичным коллегам за опубликование настоящей работы.

Из предисловия ко второму изданию

Авторы с большим удовлетворением воспринимают, что книга разошлась в течение столь короткого времени и возникла потребность в повторном издании. Они благодарны всем тем многим университетам, которые приняли это краткое руководство в качестве учебного пособия, и многочисленным непрофессиональным читателям, высоко оценившим эту книгу как удачное введение в индийскую философию. Но в то же время авторы снова сознают ту огромную трудность изложения в одном небольшом томе всего того, что является значительным в аргументах и теориях школ, имевших почти двухтысячелетнюю историю и создавших сложные лабиринты идей, изложить которые нелегко. Поэтому они с болью осознают многие недостатки книги и горят нетерпением использовать возможность второго издания для максимального устранения этих недостатков путем добавлений, изменений, изъятия отдельных мест и перестройки текста. В своей работе по улучшению книги авторы получили большую помощь со стороны преподавателей и ученых, которые любезно поделились с ними своими соображениями и

советами. Если некоторые советы не могли быть полностью учтены, то это произошло главным образом вследствие ограниченности первоначального объема книги, необходимости в экономии бумаги и желания избежать трудностей, которые могли бы смутить начинающего изучать философию.

Авторы не стремятся создать книгу по истории индийской философии путем добавления еще нескольких глав о ведах, упанишадах и "Гите". Следуя первоначальному плану, авторы ограничиваются более скромной задачей: *дать для начинающего краткое описание одних только школ*. Очень краткое изложение философии вед и упанишад, данное в главе о веданте, имеет целью показать только, как развилась из них веданта Шанкары и веданта Рамануджи. Это изложение нельзя рассматривать как самостоятельный очерк.

Глава о веданте частично написана заново... Необходимо упомянуть, что, не следуя обычной переводческой практике, авторы, вместо того чтобы передавать термин "Ишвара" термином "бог" и термин "Брахман" термином "абсолют", пользуются термином "бог" также и для передачи термина "Брахман". Подобно тому, как термин "Брахман" (без прилагательных) употребляется – даже в упанишадах и Шанкарой – как для имманентного, личного аспекта, так и для трансцендентного безличного аспекта, подобно этому термин "бог" употребляется в английском языке в этом широком смысле. Поэтому этот термин употребляется иногда по отношению к абсолюту (например, у Гегеля), неопределенной субстанции (например, у Спинозы), изначальной причины (например, у Уайтхеда). Точный же смысл, в котором употребляется термин "бог" в этой книге, будет ясен из контекста. Применение термина "бог" только для обозначения религиозного божества и термина "абсолют" для обозначения конечного философского принципа, будучи удобным в одном отношении, страдает, однако, тем недостатком, что создает впечатление, как будто речь идет о двух различных реальностях, а не о двух аспектах одной и той же реальности, как это имеет место в случае с ведантой.

Предисловие к третьему изданию

Второе издание разошлось гораздо быстрее, чем этого ожидали. Авторы сожалеют, что третье издание этой книги не было выпущено вовремя из-за трудовых конфликтов и других послевоенных трудностей в издательском деле и что к неудобству студентов книга не поступала в продажу около двух лет. С целью улучшения книги мы попытались внести в это издание незначительные изменения и необходимые исправления.

Авторы благодарны тем ученым, которые должным образом оценили изменения, внесенные во второе издание, и администрации многих университетов и учебных заведений в Индии и за границей, где книга рекомендована в качестве учебного пособия.

Предисловие к пятому изданию

Авторы испытывают глубокое удовлетворение оттого, что книга в настоящее время получила широкое распространение в Индии, Америке, Великобритании и других странах и что так скоро потребовалось новое издание. Это создает возможность для ее дальнейшего улучшения. Профессор Гавайского университета Чарльз А. Мур заслуживает особой благодарности за некоторые полезные советы. Авторы также благодарны профессору Дж.С.Банерджи и профессору Т.Р.В.Мурти за помощь, которую они оказали своими соображениями и советами по улучшению предыдущего издания. Они также выражают свою благодарность, руководителю издательским делом Калькуттского

университета Шри С.Канджилалу за помощь в опубликовании четвертого и пятого изданий настоящей книги.

ВВЕДЕНИЕ

I. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Природа философии

Подобно всем другим живым существам, человек борется за существование. Но если низшие существа борются более или менее слепо, безо всякого осознанного плана и цели, действуя инстинктивно, то человек для понимания условий и смысла борьбы, а также для составления плана и нахождения инструментов, способных обеспечить успех, использует высший дар своего интеллекта. Человек хочет вести свою жизнь в свете познания самого себя и мира, вникая не просто в рассмотрение непосредственных результатов своих деяний, но даже далеко идущих последствий. Таким образом, желание познать вытекает из разумной природы человека. Философия является попыткой удовлетворить это самое желание осмысливать. Поэтому философия – не просто удовольствие, но необходимость.

"Человек живет в соответствии со своей философией жизни, своим пониманием мира, – пишет знаменитый английский писатель. – Это верно даже в отношении большинства беззаботных людей. Без метафизики жить невозможно. Нам дано выбирать не между некой метафизикой и отказом от метафизики, а всегда – между хорошей или дурной метафизикой"¹.

Философия в самом широком этимологическом смысле означает "любовь к знанию". Она стремится познать вещи, которые прямо или косвенно затрагивают человека. Какова действительная природа человека? В чем смысл его жизни? Какова природа мира, в котором он живет? Существует ли творец этого мира? Как должен жить человек в свете познания самого себя, мира и бога? Вот некоторые проблемы, взятые наугад из ряда проблем, волнующих человеческий ум во всех частях света с самого начала цивилизации. Философия имеет дело с проблемами этого рода. Поскольку целью философии является познание истины, она и называется в индийской литературе *даршана*, то есть "видение истины". Каждая индийская философская школа своеобразно подходит к проблеме непосредственного осознания истины (*таттва-даршана*).

Обращаясь к истории западной философии, мы видим, что по мере роста знаний один человек имеет все меньше и меньше возможностей охватить весь круг научных проблем.

Возникает необходимость разделения труда, специального изучения частных проблем, и группа людей посвящает себя какой-либо одной проблеме или нескольким связанным между собой проблемам. Так возникли различные специальные науки. Физика, химия, ботаника, астрономия, геология и другие науки изучали мир каждая со своей стороны. Физиология, анатомия и ряд других медицинских наук занялись изучением человеческого тела. Предметом психологии явилось изучение психики человека. Таким образом, *тщательное* изучение многих частных проблем, которыми первоначально занималась философия, стало предметом *специальных* наук. Философия стала попадать в зависимость от результатов исследований этих различных наук, и ее задачей явились критическая оценка значения этих исследований и использование их для понимания *общей природы* вселенной – человека, природы и бога.

В настоящее время западная философия имеет следующие главные разделы: а) метафизика, трактующая общие проблемы, относящиеся к реальному миру, – проблемы человека, природы и бога; б) эпистемология, или теория познания, исследующая природу и развитие человеческого познания, а также возможности познания внешнего мира; в) логика, изучающая законы достоверных умозаключений и другие относящиеся к этому вопросы; г) этика, исследующая такие проблемы, как нормы моральных суждений, высшая цель человеческой жизни и другие подобные проблемы, и д) эстетика, имеющая дело с проблемами красоты. Из других разделов современной философии можно еще назвать аксиологию, которая занимается проблемами духовных ценностей*¹. Кроме того, к философии иногда относят и социологию, нередко считая ее частью этики.

Важнейшим разделом философии долгое время считалась психология; однако теперь существует тенденция рассматривать психологию как специальную науку, наравне с физикой и химией, и отводить ей место, независимое от философии.

Хотя основные проблемы философии, в сущности, одинаковы и на Востоке и на Западе и решение их в основном очень сходно, однако методы философского исследования в некотором отношении отличны друг от друга; различия также и история развития философской мысли. Индийская философия рассматривает различные проблемы и метафизики, и этики, и логики, и психологии, и теории познания, но она не рассматривает их порознь. Любая проблема исследуется индийским философом со всех сторон – с точки зрения метафизики, этики, логики, психологии и теории познания. Эту тенденцию некоторые ученые называют синтетической точкой зрения индийской философии.

2. Сущность и предмет индийской философии

Индийская философия представляет собой совокупность философских теорий всех индийских мыслителей, древних и современных, индуистов и неиндуистов, теистов и атеистов. Некоторые полагают, что "индийская философия" (Indian philosophy) есть синоним "индуистской философии" (Hindu philosophy). Это было бы верно в том случае, если бы слово "индуист" понималось исключительно в географическом смысле – как житель Индии. Однако поскольку под словом "индуист" подразумевается последователь индуизма, то есть определенного религиозного верования, то такое отождествление было бы неправильным и дезориентирующим. Даже в сочинениях прежних ортодоксальных индуистских философов (как, например, в "Сарва-даршана-санграхе" Мадхавачарьи*²), которые пытались собрать в одном месте взгляды *всех (сарва)* философских школ, мы находим наряду с изложением взглядов ортодоксальных индуистских мыслителей освещение атеистических и материалистических философских школ (например, чарвака), а также учений таких неортодоксальных мыслителей, как буддисты и джайнисты.

Индийская философия отличается в этом отношении поразительной широтой кругозора, которая свидетельствует о ее неуклонном стремлении к отысканию истины. Несмотря на наличие множества различных школ, взгляды которых весьма значительно отличаются друг от друга, каждая школа старалась изучить взгляды всех других и, прежде чем прийти к тому или иному заключению, тщательно взвешивала их аргументы и возражения. Такой характер индийской философии привел к образованию особого метода философского рассмотрения, а именно: прежде чем сформулировать свою собственную теорию, философ должен сначала установить точку зрения своего оппонента. Это установление доводов оппонента должно быть первоначальной точкой зрения (*пурвапакша*). Затем следует ее опровержение (*кхандана*) и, наконец, изложение положений и доказательств с позиции данного философа, которая поэтому называется последующей точкой зрения (*уттарапакша*), или выводом (*сиддханта*).

Этот всеобъемлющий характер индийской философии – терпимость одних ее философских школ по отношению к другим – имел то положительное значение, что каждая философская система приняла обоснованный и завершённый вид. Если мы откроем обширные труды ведантистов, то найдем там тщательное и продуманное рассмотрение взглядов всех других систем: чарвака, буддийской, джайнской, санкхья, йога, миманса, ньяя и вайшешика; равным образом в трудах буддийских или джайнских философов рассматриваются взгляды других философских систем. Поэтому каждая система становится энциклопедической по своему подходу к тем или иным идеям. Не удивительно поэтому, что многие проблемы современной западной философии были уже рассмотрены в индийской философии. Более того, местные ученые, знакомые только с индийской философией, способны с удивительной легкостью усваивать сложнейшие проблемы западной философии.

3. Школы индийской философии

Согласно традиционным принципам классификации, принятым большинством ортодоксальных индийских мыслителей, школы и системы индийской философии разделяются на два обширных лагеря – ортодоксальные (*астика*) и неортодоксальные (*настика*)².

К первой группе принадлежат шесть главных философских систем: миманса, веданта, санкхья, йога, ньяя и вайшешика. Они считаются ортодоксальными (*астика*) не потому, что допускают наличие бога, а потому, что признают авторитет вед. Так, например, хотя школы мимансы и санкхьи отрицают существование бога как творца мира, они все же считаются ортодоксальными, так как признают авторитет вед. Перечисленные выше шесть систем относятся к главным ортодоксальным системам. Кроме них, имеются еще и менее важные ортодоксальные школы, как, например, грамматическая, медицинская и другие, отмеченные в сочинении Мадхавачарьи.

К числу неортодоксальных систем относятся главным образом три основные школы – материалистическая (типа чарвака), буддийская и джайнская. Их называют неортодоксальными (*частика*) потому, что они не признают авторитета вед.

Чтобы это подразделение стало более понятным, следует уяснить, какое место занимают веды в истории развития индийской мысли. Веды представляют собой самые ранние произведения индийской литературы, и на всем последующем развитии индийской мысли, особенно философии, положительно или отрицательно сказалось их влияние. Одни философские системы признавали авторитет вед, тогда как другие отрицали его. Системы миманса и веданта можно, например, рассматривать как прямое продолжение традиции вед.

Традиции вед имеют две стороны: ритуальную и спекулятивную – *карма* и *джняна*. Система миманса, придавая особое значение ритуальной стороне, всячески возвышает философию вед, чтобы оправдать ведийские обряды и ритуалы и способствовать их культивированию. Система веданта, придавая исключительное значение спекулятивной стороне вед, стремится развить тщательно разработанную философию из теоретических положений вед. Поскольку эти школы являлись, по существу, непосредственными продолжателями ведийской культуры, обе они называются иногда общим словом "миманса", и только ради точности одна из них носит название пурва-мимансы (или карма-мимансы), а другая – утара-мимансы (или джняна-мимансы). Однако более употребительными наименованиями этих школ соответственно являются "миманса" и

"веданта", поэтому мы будем придерживаться здесь именно этого общеупотребительного наименования.

Хотя школы санкхья, йога, ньяя и вайшешика строили свои теории на основе обычного человеческого опыта и размышления, они в то же время не оспаривали авторитета вед и стремились показать, что текст вед находится в полном соответствии с их собственными, основывающимися на разуме теориями. Школы чарвака, буддийская и джайнская, возникшие главным образом в противовес учению вед, естественно, отвергали их авторитет.

Изложенное может быть представлено в схеме, приведенной ниже.

4. Место авторитета и разума в индийской философии

Упомянутые выше отличия позволяют, в конечном счете, различать методы философских спекуляций, применяемые в различных школах.

Решение таких философских проблем, как, например: "Какова первопричина мира?", "Существует ли бог?", "Какова природа бога?" – не может быть получено благодаря наблюдению. Чтобы отыскать ответы, совместимые с истинами, уже установленными нашим опытом, философ должен применить воображение и разум. Поэтому, подобно другим отраслям знания, философия в своих исканиях идет от известного к неизвестному. Основанием философии является опыт, а главным инструментом ее – разум. Однако возникает вопрос: "Какой именно опыт должен служить основанием философии?" Индийские мыслители не единодушны в этом вопросе. Некоторые из них, например, считают, что философия должна основываться на обычном, нормальном опыте, то есть на тех истинах, которые открыты учеными и признаны всеми людьми.

В Индии эти взгляды полностью разделяются философами школ ньяя, вайшешика, санкхья и чарвака. В большей своей части это положение разделяется также философами буддийской и джайнской школ. Однако некоторые другие мыслители считают, что в отношении таких вопросов, как вопросы о боге, о состоянии освобождения и т.п., мы не можем получить сколько-нибудь правильной идеи из нашего обычного опыта; в этом случае философия по необходимости зависит от опыта тех немногих святых, пророков или мудрецов, которые достигали непосредственного познания (*сакшиаткара*, или *даршана*) бога, состояния освобождения и т.п. По мнению этих мыслителей, основу философии составляют авторитет или свидетельства заслуживающих доверия лиц и священных писаний. Этому методу следуют школы мимансы и веданты. Многие из своих теоретических положений они основывают на ведах и упанишадах. Равным образом буддийская и джайнская школы ставятся в зависимость от учений Будды и джайнов, которые считаются всеведущими и совершенными. В Европе средневековая схоластическая философия также была основана на авторитете христианской библии.

Разум является главным инструментом размышления философов обоих типов. Отличие их друг от друга состоит в том, что у первых разум следует за обычным опытом, тогда как у вторых – за авторитетом.

Индийскую философию часто упрекают в том, что ее теории основываются не на самостоятельном рассмотрении, а на авторитете и носят поэтому характер скорее догматический, чем критический. Такое обвинение явно несправедливо по отношению к большинству индийских систем, которые в той же мере основываются на независимых

рассуждениях, в какой это имеет место и на Западе даже в современный век критического мышления. Критика эта может иметь отношение главным образом к двум системам – мимансе и веданте, которые, как мы уже указывали, значительное место уделяют авторитету. Однако хотя эти системы исходят из авторитета, их теории подкрепляются столь вескими самостоятельными аргументами, что если даже убрать их опору – авторитет, они все же будут прочно стоять и выгодно отличаться от некоторых теорий, основывающихся исключительно на самостоятельном мышлении. Как мыслящее существо человек не может, конечно, чувствовать себя удовлетворенным до тех пор, пока не удовлетворен его разум. Но если аргументы в пользу данной философии достаточны для удовлетворения его разума, то дополнительные факторы, основывающиеся на опыте лиц с более ясным умом и чистым сердцем, будут лишь увеличивать ее ценность.

5. Как постепенно развивались индийские системы философии

В истории западной философии, как правило, одни школы сменялись другими; та или иная философская школа господствовала до тех пор, пока на смену ей не приходила другая. В Индии же мы видим ряд школ, которые хотя и не одновременно возникли, но совместно процветают на протяжении ряда столетий и продолжают свой рост параллельно. Причина этого, видимо, в том, что в Индии философия являлась составной частью жизни. Как только появлялась новая система мысли, группа ее сторонников воспринимала ее как философию жизни и создавала школу этой философии. Они жили ею и передавали ее поколениям своих приверженцев, которые следовали их образу жизни и мыслей. Таким образом, благодаря непрерывной цепи сменяющихся приверженцев различные системы индийской философии могли существовать в течение столетий. Даже в наши дни мы можем еще найти в различных частях Индии активных последователей некоторых главных философских школ, хотя развитие местной философии в связи с происшедшими социально-политическими преобразованиями ныне сильно тормозится.

Однако не следует предполагать, будто различные системы развивались только в определенном кругу активных ее последователей без взаимного влияния друг на друга. Напротив, как мы указывали выше, каждая философская школа считает своим долгом рассматривать и отвечать на все возможные возражения, выдвигаемые против ее взглядов. Эта постоянная взаимная критика вызвала в Индии появление многочисленной философской литературы. Кроме того, благодаря взаимной критике здесь развилась склонность к ясной и точной формулировке идей и к выработке защитных аргументов против выдвигаемых возражений. Более того, взаимная критика сделала индийскую философию своим собственным наилучшим критиком.

Принимая во внимание такое взаимное влияние, мы можем попытаться понять общий процесс возникновения и развития философских систем. Как уже сказано, веды прямо или косвенно связаны с большинством философских идей. В ортодоксальных школах, следующих за ведами и упанишадами*⁴, мы находим так называемые сутры, представляющие собой определенные начала систематического философского мышления. Слово "сутра" этимологически значит "нить", и в этом смысле она представляет собой ряд кратких заметок для памяти. Поскольку философские споры в большинстве своем велись в виде устной беседы и поскольку учителя передавали свои мысли ученикам обычно тоже в устной форме, возникла, по-видимому, необходимость увязать, связать единой нитью основные мысли в умах изучающих посредством краткой формулировки различных проблем, разрешения этих проблем, возможных возражений на них и ответов на эти возражения. Сутра как произведение состоит из собрания кратких сутр, или своеобразных афоризмов, входящих в соответствующие главы и отделы этого произведения. Например, "Брахма-сутра" Бадараяны состоит из афоризмов, суммирующих и *систематизирующих*

философские учения различных ведических работ, главным образом упанишад, а также из кратких указаний на существующие и возможные возражения против этих учений и из ответов на эти возражения. Эта работа является первым систематическим изложением системы веданты. То же самое мы наблюдаем и в других системах: система миманса изложена в сутрах Джаймини, ньяя – в сутрах Готамы, вайшешика – в сутрах Канады, йога – в сутрах Патанджали. Согласно традиции, система санкхьи изложена в сутрах Капилы, который считается основателем этой системы. Однако не все дошедшие до нас сутры признаются оригинальными. Наиболее ранним систематическим произведением этого рода считается "Санкхья-карика" Ишвара Кришны.

Сутры отличались краткостью, и потому их смысл был не всегда ясен. Отсюда возникла необходимость составить комментарии, которые бы объясняли и истолковывали сутры. Эти основные комментарии к соответствующим сутрам именовались *бхашьями*, названия и дальнейшее развитие которых можно встретить в появившихся позднее различных школах. Однако следует отметить, что иногда бхашьи к одним и тем же сутрам составлялись различными авторами, стремившимися посредством особого истолкования сутр оправдать свои собственные взгляды. Таковы, например, бхашьи к "Брахма-сутре", составленные Шанкарой, Рамануджей, Мадхавой, Валлабхой, Нимбаркой, Баладевой и другими. Сторонники этих разных толкований "Брахма-сутры" были приверженцами школы веданты, почему мы и находим теперь много школ самой веданты.

С течением времени одни комментарии наслаивались на другие; кроме того, появлялись самостоятельные труды, написанные то с целью снабдить сутры указателем-справочником, то с целью оправдать, разработать или подвергнуть критике существующие доктрины. Философская литература ортодоксальных школ развивалась именно по этому пути. Приблизительно так же складывалось и развитие неортодоксальных доктрин, однако они исходили не из сутр вроде описанных выше. О них мы расскажем в главах, касающихся этих школ.

Хотя различные школы и были противоположны друг другу, все же индийские мыслители находят между ними известное сходство. Они считают, что все люди имеют разные наклонности и что эту разницу необходимо принимать во внимание в религиозных, философских и общественных вопросах и учитывать вытекающее отсюда различие в естественных правах человека (*адхикара-бхеда*). Различные философские дисциплины, как уже отмечалось, считались в Индии различными способами руководства в практической жизни. Следовательно, в них заключалось все необходимое для того, чтобы отличать своих последователей от последователей других систем. Поэтому считалось, что многие системы философии, начиная с материалистической школы чарвака и кончая ведантой Шанкары, стремились предложить такие способы философского мышления и существования, которые подходят людям различного склада и темперамента. Но даже независимо от этого прагматического объяснения мы можем обнаружить в школах, внешне противоположных друг другу, многие общие им положения, которые могут рассматриваться как общие черты индийской культуры.

6. Общие характерные черты индийских философских систем

Философия страны – это цвет ее культуры и цивилизации. Она возникает из идей, господствующих в данной стране, и носит на себе их бессознательный отпечаток. Несмотря на то, что различные школы индийской философии отличаются разнообразием взглядов, мы можем различить даже на них общий отпечаток индийской культуры. Вкратце эту общность можно назвать общностью моральных и спиритуалистических

взглядов. Чтобы понять это, следует рассмотреть главные черты различных школ и выявить общие моменты, указывающие на сходство этих школ.

Основным и наиболее замечательным моментом сходства, о котором мы уже частично упоминали, является тот факт, что все системы рассматривают философию как практическую необходимость и культивируют ее, чтобы понять, как наилучшим образом руководить жизнью. Цель философской мудрости не в простом удовлетворении интеллектуальной любознательности, а главным образом в ведении просвещенной жизни, руководствуясь дальновидностью, предвидением, глубокой проницательностью. Поэтому у индийских писателей стало обычаем объяснять в начале своего произведения, в какой мере оно послужит конечным целям человека (*пурушартха*).

Однако следует также напомнить, что наличие практических мотивов не ограничивает предмет индийской философии только этикой и теологией, как это кажется некоторым западным критикам³. Ее предмет столь же обширен, как и любой философии, возникшей на почве лишь теоретических мотивов; и даже на теоретических основах некоторых отраслей индийской философии, таких, как метафизика, теория познания и логика, могут легко держаться соответствующие школы при сопоставлении их с любой философской системой Запада.

Причины, обуславливающие в индийской философии преобладание практических мотивов, заключаются в том, что всякая система – проведийская или антиведийская – пробуждается к теоретизированию душевной тревогой при виде того зла, которое властвует в этом мире. Философия стремится понять источник этого зла, истинную природу вселенной и смысл человеческой жизни, с тем чтобы отыскать средства для полного уничтожения человеческих страданий.

Склонность ума видеть темные стороны вещей обычно называется пессимизмом. Индийскую философию часто критикуют как пессимистическую и потому вредную для практической жизни. Насколько справедлива эта критика, будет видно из содержания данной книги. Однако уже здесь нужно заметить следующее. Индийская философия пессимистична в том смысле, что ее произведения пронизаны чувством неудовлетворенности и беспокойства за существующее положение вещей. Она показывает и со всей решительностью утверждает, что жизнь, протекающая бездумно, является просто игрой слепых инстинктов и мелких неудовлетворенных желаний; такая жизнь неизбежно имеет конец и проходит несчастно. Но ни одна система индийской философии не останавливается на этом представлении жизни как трагедии. В древней Индии даже драма редко оканчивалась трагично, что, быть может, имеет более чем только литературное значение. Индийская философия не ограничивается лишь указанием, и притом безжалостным, на несчастья, от которых мы страдаем вследствие своей близорукости; она вселяет также надежду на избавление от страданий. Четыре благородные истины, составляющие сущность просветления Будды, обобщают и выражают собой те взгляды, которые в известном смысле действительно присущи каждой школе индийской философии, а именно: *есть* страдание, *есть причина* страдания, *есть возможность прекращения* страданий и *есть путь* к прекращению страданий. Пессимизм в индийских системах является только начальной, но не конечной стадией учения⁴. Влияние такого пессимизма на жизнь более полезно, чем влияние некритического оптимизма. Видный американский учитель правильно указывает:

"Оптимизм кажется более безнравственным, чем пессимизм, ибо пессимизм предупреждает нас о грозящей опасности, тогда как оптимизм убаюкивает фальшивой безопасностью"⁵.

Мировоззрение, предохранившее индийские умы от погружения в отчаяние и гарантирующее в конечном счете оптимизм, может быть названо спиритуализмом (по Вильяму Джемсу). "Спиритуализм, – пишет Джемс, – означает признание вечного нравственного миропорядка и широкий простор для наших надежд". "Эта потребность в вечном нравственном миропорядке – одна из глубочайших потребностей нашего сердца. Поэты, живущие, подобно Данте и Вордсворту, в твердом убеждении в таком миропорядке, этому именно факту обязаны необыкновенно подымающим дух и ободряющим действием своих произведений"⁶.

Вера в "вечный и нравственный миропорядок" господствует на протяжении всей истории индийской философии; исключением из этого являются только материалисты чарваки. Это – общая атмосфера веры, в которой развивались и которой дышали все системы индийской философии – ведийские и неведийские, теистические и атеистические. Эта вера в некий порядок, то есть в закон, который устанавливает упорядоченность и справедливость и действие которого распространяется на богов, небесные тела и все созданное, пронизывает собой все поэтическое воображение пророков Ригведы, называвших этот нерушимый нравственный миропорядок "Рита"⁷. Эта идея постепенно оформляется: а) в школе миманса – в концепцию *анурвы*, то есть закона, который гарантирует в будущем наслаждение плодами исполняемых теперь ритуалов; б) в школе ньяя-вайшешика – в теорию *адришты*, то есть невидимого начала, влияющего даже на материальные атомы и приводящего предметы и события в соответствие с моральными принципами; в) в общую концепцию *кармы*, которая разделяется всеми индийскими системами. Закон кармы в различных аспектах можно рассматривать как закон сохранения моральных ценностей, закон о достоинствах и недостатках поведения; он означает, что проделанная работа не пропадает даром (*крита-пранаши*) и что все происходящее с человеком суть не что иное, как результат его собственных деяний (*акрита-абхьяпагама*). Закон кармы признается шестью ортодоксальными школами, а также джайнистами и буддистами.

В своей простейшей форме закон кармы означает, что все поступки индивида, хорошие или плохие, вызывают и соответствующие им последствия в его жизни, если эти поступки совершаются с желанием получить от них плоды. Этот закон помогает нам объяснить различия в судьбах отдельных людей, живущих в одинаковых условиях, различия весьма поразительные и неожиданные. Нередко мы встречаем людей, родившихся и воспитывавшихся в одинаковых условиях, но достигших разного положения в жизни и получающих неодинаковое количество удовольствий. Одни люди счастливы, а другие несчастны, одни – образованны, другие – невежественны. Мы видим также, что некоторые добродетельные люди страдают, а многие порочные – благоденствуют. Как следует объяснить эти перетасовки и аномалии в нашей жизни на земле? Мы приходим к выводу, что некоторые из них, очевидно, порождены различными действиями, совершенными нами при жизни. Но многие из них нельзя объяснить ссылкой на поведение в этой жизни. Таким образом, если признается, что некоторые хорошие или дурные поступки должны вызывать определенные, хорошие или дурные, последствия в этой жизни, то совершенно разумным будет и утверждение, что все деяния – прошлые, настоящие и будущие – дадут надлежащие результаты в этой или другой жизни действующих индивидов. Закон кармы есть именно этот общий моральный закон, который управляет не только жизнью и судьбой всех отдельных существ, но даже порядком и устройством физического мира.

Слово "карма" означает как сам закон, так и силу, которая порождается действием и обладает потенцией, способностью приносить плоды. "Карма" во втором смысле классифицируется различно. Согласно одному принципу, разновидности кармы чаще всего подразделяются на: а) те, которые еще не начали приносить плоды (*анарабдха*

карма), и б) те, которые уже начали приносить плоды, как, например, тело и его свойства (*арабдха* или *прарабдха карма*). С другой стороны, анарабдха карма может подразделяться на два класса, соответственно тому, накоплена ли она в прошлой жизни (*практана* или *саньчита карма*), или приобретается в этой жизни (*криямана* или *саньчиямана карма*).

Представители некоторых систем индийской философии (например, системы ньяя-вайшешика) считают, что закон кармы находится под руководством и контролируется богом – верховным существом, сотворившим мир в соответствии с этим законом. Таким образом, утверждается, что адришта, то есть имеющиеся налицо достоинства и недостатки кармы отдельных душ, не может сама по себе вести к надлежащим следствиям, потому что она (адришта) является неразумным, лишенным сознания началом. Тот, кто контролирует нашу адришту и распределяет все радости и печали нашей жизни в соответствии с нашей кармой, – это бог. В некоторых других системах – например, в джайнской, буддийской, санкхья и миманса – закон кармы является автономным и действует независимо от воли бога. Согласно этим системам, происхождение и устройство вселенной можно объяснить с помощью закона кармы без допущения бытия бога. Но следует отметить, что какой бы ни был статус закона кармы, он имеет ограниченную сферу применения в области действий, совершаемых под влиянием обычных страстей и повседневных желаний. Все действия, ведущиеся ради получения некоторых выгод в настоящем или в будущем, управляются этим законом. Подобно тому как жареное семя не прорастает, так и бескорыстные, бесстрастные действия, если они вообще возможны, не приводят ни к каким – хорошим или плохим – результатам в чьей-либо жизни. Таким образом, закону кармы подвержены те индивиды, которые так или иначе зависят от окружающей среды, подчинены влиянию обычных страстей и импульсов жизни и стремятся к выгоде в потустороннем мире. Бескорыстные и лишенные страсти поступки не вызывают ни хороших, ни дурных последствий, но способствуют искоренению, разрушению уже накопленных последствий нашего поведения в прошлом, когда мы находились под влиянием привязанности, ненависти или пристрастия, корыстных надежд или опасений, и тем самым ведут нас к освобождению. С достижением освобождения от зависимости наше *я* выходит из подчинения закону кармы, живет и действует в атмосфере свободы. Освобожденный может действовать на благо человечества, но он не связан своей кармой, поскольку она свободна от всякой привязанности и личного интереса. К этому же относится и вера в "вечный нравственный миропорядок", вызывающая у человека оптимистические взгляды и делающая его господином своей судьбы. Эта вера побуждает индийского мыслителя рассматривать существующее зло как следствие его собственных поступков и надеяться на лучшее будущее, которое должно прийти в результате его самоусовершенствования в настоящем. Поэтому есть простор для свободной воли и личных усилий (*пуруша-кара*). Вот почему фатализм, или абсолютный детерминизм, является искажением теории кармы. Предопределение, судьба (*дайва*) – это не что иное, как общая сила чьих-либо прошлых поступков (*пурва-джанмакритам карма*). Она может быть преодолена усилиями настоящей жизни, если эти усилия достаточно велики, подобно тому, как сила старых привычек может быть уничтожена путем воспитания новых, противоположных привычек⁸.

С этими взглядами тесно связана общая тенденция рассматривать вселенную как арену (*stage*) для нравственных деяний, где все живые существа получают костюм и подходящую роль, которую, чтобы заслужить наилучшее будущее, им следует сыграть хорошо. Тело, чувства и органы движения индивида, окружающая его среда – все это дары природы или бога в соответствии с нерушимым законом кармы.

Следующий общераспространенный взгляд, которого придерживаются все индийские мыслители, заключается в том, что незнание реальности является причиной нашей зависимости и наших страданий и что освобождение от этого состояния не может быть достигнуто без знания подлинной реальности, то есть реальной природы мира и самого себя.

Словом "зависимость" обычно обозначают процесс рождения и нового рождения, а также последующие несчастья и страдания, которым подвергается индивид. Отсюда "освобождение" (*мукти*, или *мокша*) означает приостановление этого процесса. Освобождение – это состояние совершенства, состояние, которое, согласно учению некоторых индийских мыслителей – джайнистов, буддистов, последователей школы санкхья, адвайта-ведантистов, – может быть достигнуто даже в этой жизни. Следовательно, – по крайней мере, по мнению индийских мыслителей основных школ, – совершенство и реальное счастье могут быть уделом даже земной жизни. Их учение не требует, чтобы мы при этом уподобились каким-то отшельникам или сделались людьми "не от мира сего". Они хотят только внести поправку в одностороннее употребление слов "здесь" и "теперь" и предостеречь от близорукого, чисто мирского их понимания.

Однако, несмотря на то, что незнание считалось коренной причиной человеческих горестей, а знание – чем-то существенным и необходимым, индийские мыслители никогда не думали, что одного знакомства с истиной было бы достаточно для того, чтобы сразу устранить несовершенства. Чтобы сделать понимание реальности устойчивым, а равно и эффективным для жизни, считалось необходимым выполнить два требования – сосредоточить свое внимание на изучаемых истинах и контролировать себя в практической жизни.

Необходимость сосредоточенности и размышления привела к развитию тщательно разработанной техники, полностью объясняемой системой йоги. Но применение *йоги* в смысле сосредоточенности посредством самоконтроля свойственно не только последователям этой системы. Мы находим ее в той или иной форме и в других системах – в буддийской, джайнской, санкхье, веданте и даже в ньяя-вайшешике.

Последователи этих различных взглядов считают, что те или иные философские истины, хотя и подкрепленные аргументами, но имеющие лишь частное, временное значение, не в состоянии рассеять противоположных убеждений, которые уже сделались частью нашего бытия. Ошибочные убеждения глубоко укоренились в нас вследствие их частого применения в повседневной жизни. Далее, наш образ мысли, речь и поведение принимают форму и окраску этих убеждений и в свою очередь все более и более подкрепляются привычками. Чтобы заменить ошибочные убеждения правильными, необходимо постоянно размышлять о них (о правильных убеждениях. – *Ред.*) и думать об их различном применении в жизни. Короче говоря, чтобы внедрить в наши умы правильные убеждения, необходимо подвергнуть себя долгому и тяжкому процессу, противоположному тому, каким укоренились неправильные убеждения. Это требует длительной сосредоточенности ума на изучаемых истинах. Без этого невозможно устранить противоположные убеждения, и вера в эти истины не может быть устойчивой и жизнеспособной.

Чтобы лучше сосредоточить умственные усилия на изучаемых истинах и сделать их эффективными в жизни, необходим также *самоконтроль* (*самьяма*). Сократ часто говорил: "Добродетель есть знание". Его последователи замечали при этом, что простое знание того, что является правильным, не всегда ведет к правильным поступкам, так как нашими поступками в равной степени руководят и разум, и слепые животные импульсы.

Если эти импульсы не контролируются, поступки не могут следовать велениям разума. Эта истина признается всеми индийскими системами, разве за исключением системы чарвака.

В наиболее отточенном виде она выражена в часто цитируемом санскритском изречении, которое гласит: "Я знаю, что правильно, но не имею склонности следовать ему; я знаю, что неправильно, но не могу отказаться от него".

Наши слова и поступки могут не всегда соответствовать нашим интеллектуальным убеждениям, поскольку в нашем характере – в связи с прошлым неправильным пониманием вещей и их ценности – глубоко укоренились противоположные импульсы. Эти импульсы различными индийскими мыслителями изображаются по-разному. Однако среди этих мыслителей имеется и известное единодушие; оно заключается в том, что главными импульсами признаются чувства симпатии и антипатии, любви и ненависти – *рага* и *двеша*. Эти импульсы представляют собой автоматически действующие побудительные причины; когда мы находимся под их влиянием, то действуем по привычке, без заранее продуманного плана. Наши *индрии*, то есть инструменты познания и действия (ум, зрение, осязание, обоняние, вкус, слух и органы движения, речи, испражнения и размножения), всегда служили этим слепым импульсам любви и ненависти и приобрели поэтому некоторые постоянные дурные навыки. Если в результате философского познания реальной природы вещей мы находим возможным отказаться от своих прежних неправильных убеждений, касающихся этих вещей, то соответственно исчезают и наши прежние симпатии или антипатии к ним. Мы должны отучить наши *индрии* от прежних привычек и проложить им дорогу в царство разума. Эта задача столь же трудная, сколь и важная. Она может быть выполнена только в процессе долгой и упорной практики и воспитания новых, хороших привычек. Индийские мыслители большое значение придают такой практике, которая состоит главным образом в повторных усилиях, идущих в правильном направлении (*абхьяса*).

Самоконтроль означает контроль над низшим *я*, над слепыми животными наклонностями – любовью и ненавистью, – а равно и над инструментами познания и действия (*индриями*). Из сказанного становится ясным, что самоконтроль – это не просто негативная практика, не простое торможение *индрии*, а сдерживание их дурных наклонностей и привычек, чтобы использовать их для лучших целей и сделать послушными велениям разума.

Поэтому было бы ошибкой думать – и все же некоторые допускают эту ошибку, – будто индийская этика учит ригоризму и аскетизму, целью которых является умерщвление естественных импульсов человека. Еще во времена упанишад были такие индийские мыслители, которые, рассматривая дух (*атман*) как самое ценное, что есть в человеке, считали, однако, что существование человека зависит от недуховных факторов; более того, даже сила мышления человека зависит от пищи, которую он принимает.

Это убеждение никогда не покидало индийских мыслителей. Низшие элементы должны, по их мнению, не уничтожаться, а преобразовываться и подчиняться высшим. Отказ от дурных поступков связан с выполнением хороших. Это положение мы находим даже в наиболее ригористических системах, таких, как йога, где *имеются указания на то, что вспомогательными средствами достижения совершенной сосредоточенности (йоганга)* должны служить не только практика "воздержания" (*яма*), но и положительное воспитание хороших привычек (*нияма*). *Ямы* состоят из пяти великих усилий для воздержания от нанесения вреда всему живому, от лжи, воровства, чувственных влечений и жадности богатства (то есть из неистребления – *ахимса*, правдивости – *сатья*, нехищения – *астея*, воздержанной жизни – *брахмачарья*, нестяжательства – *апариграха*). Это

воздержание должно культивироваться наряду с *ниямами*, то есть чистотой тела и ума, чувством удовлетворенности, силой духа, приобретением знаний и покорностью богу.

По существу, подобные же учения мы находим и в неортодоксальных школах, например у буддистов и джайнистов, которые, подобно представителям школы йоги, рекомендуют, скажем, культивирование любви и доброты (*каруна*) наряду с воздержанием от насилия (*ахимса*). Что действие индрий должно не подавляться, а направляться на служение высшим целям человека, признается также и в "Бхагавадгите", как это видно из следующего изречения: "Тот, кто контролирует самого себя, получает удовлетворение *от наслаждения вещами посредством индрий, которые свободны от влияния любви и ненависти*"⁹.

Наконец, все индийские системы, кроме чарвака, считают идею освобождения высшей целью жизни. Правда, понятие освобождения имеет некоторые незначительные различия. Все согласны с его отрицательной стороной, то есть с тем, что состояние освобождения есть полное уничтожение страданий, которые несет с собой жизнь в этом мире. Некоторые идут немного дальше, считая, что освобождение, или состояние совершенства, является не просто отрицанием страдания, но состоянием положительного блаженства. К последней группе принадлежат мыслители школы веданта, джайнисты и даже иные буддисты и поздние наैयाки.

7. Пространственно-временная основа

В дополнение к единству моральных и спиритуалистических взглядов, о котором сказано выше, следует отметить также преобладающее чувство колоссальности пространственно-временного мира, которое составляло единую основу индийской мысли и влияло на моральные и метафизические взгляды ее представителей. Религиозные воззрения Запада, согласно которым мир был создан шесть с лишним тысяч лет назад и все в нем предназначено для целей человека, характеризуют лишь узость мировоззрения и преувеличивают значение человека. Они были поколеблены открытиями, сделанными Дарвином и другими учеными, показавшими, что эволюция живых существ шла не тысячи, а миллионы лет. К тому же с течением времени астрономия подтвердила убеждение в колоссальности вселенной, диаметр которой составляет, "по крайней мере, сотни миллионов световых лет". По этим исчислениям, Солнце – только песчинка во вселенной, а Земля по своим размерам меньше одной миллионной части этой песчинки. Кроме того, необходимо напомнить, что каждое тусклое пятнышко туманности, наблюдаемой на небе, содержит в себе, согласно Джинсу, "материю, достаточную для сотворения, возможно, тысячи миллионов таких солнц, как наше".

Мы поражаемся, пытаясь представить и охватить раскрытую наукой колоссальность пространственно-временной вселенной. Подобное же чувство вызывается исчислениями, относящимися ко времени сотворения мира и приведенными в некоторых *пуранах**⁵, исчислениями, которые, если бы не современные открытия, были бы осмеяны как чистейшая фантазия. Например, в "Вишнупуране"¹⁰ мы встречаемся с популярной индийской концепцией мира (*брахманда*)*⁶, что мир состоит из четырнадцати районов (*лока*), одним из которых является Земля (*бхутала*) и которые отделены друг от друга десятью миллионами (*коти*) йоджан*⁷. Бесконечная вселенная представляется соединением тысяч миллионов таких миров (*брахманда*).

Что касается описания беспредельности времени, то индийские мыслители, подобно современным ученым, чувствуют себя неспособными выразить его посредством обычных, известных человеку единиц измерения. Единицей, принятой для измерения космического

времени, является день творца Брахмы. Каждый день творца равен 1000 юг*⁸, или 432 миллионам лет человека. Это и есть продолжительность периода каждого творения космоса. Ночь творца, или прекращение его созидательной деятельности, означает разрушение, или хаос. Такое чередование дней и ночей, творения и разрушения (*сришти и пралайя*) образует ряды, не имеющие начала.

Начало творения установить нельзя. Было бы неверным думать, что первое творение началось не ранее какого-то *определенного* времени. Поскольку не существует даты, фиксирующей *первоначало* вселенной, индийские мыслители рассматривают вселенную как вообще не имеющую начала во времени (*анади*). Они пытаются объяснить начало теперешнего творения ссылкой на предшествующее ему состояние распада и творения и считают праздной и бессмысленной попытку выяснения вопроса о первоначальном творении. О любом члене ряда, не имеющего начала, можно сказать только то, что он является более ранним или более поздним по *отношению* к другому. *Безусловно первого* члена в таких рядах не существует.

Исходя из этой подавляющей идеи колоссальности вселенной, индийские мыслители, естественно, постоянно твердили о том, что Земля исключительно мала, что земное существование скоропреходяще и что земные блага ничтожны. Если Земля – только точка в огромном пространстве, то жизнь – это просто зыбь на поверхности океана времени. Мириады жизней приходят и уходят, а вселенной, как целому, нет до этого никакого дела. Даже веками создававшаяся лучшая цивилизация не представляет собой ничего уникального: в жизни Земли будет не один золотой век. В не имеющих начала циклах творения и распада должно быть бесчисленное количество золотых веков, равно как и железных. Процветание и упадок, цивилизация и варварство, подъем и падение идут одно за другим и вращаются подобно колесу времени.

Общее влияние этих взглядов на метафизику выразилось в том, что нынешний мир стали рассматривать как результат предшествовавшего и объяснять настоящий мир, частично ссылаясь на предшествовавший. Кроме того, это побудило метафизику заняться поисками вечного. На этике и религии эти взгляды сказались в том отношении, что они помогли индийцам усвоить более широкую и беспристрастную точку зрения на жизнь, предохранили их от болезненного желания держаться за быстротекущее, как за вечное, и убедили в необходимости обращать основное внимание на то, что имеет прочную, а не мимолетную ценность.

II. КРАТКИЙ ОБЗОР СИСТЕМ

1. Система чарвака

В индийской философии слово "чарвака" означает материалист*⁹. Достоверным источником познания последователи системы чарвака считают только восприятие. Они указывают, что все опосредствованные, не относящиеся к восприятию источники познания, такие, как вывод, свидетельство других лиц и т.д., ненадежны и часто вводят в заблуждение. Поэтому мы не должны верить ничему, кроме того, что мы познаем непосредственно через восприятие.

Восприятие раскрывает нам только материальный мир, состоящий из четырех элементов материи (*бхута*): воздуха, огня, воды и земли, в существовании которых мы можем убедиться посредством наших ощущений. Все предметы воспринимаемого нами мира состоят из этих элементов. Нет никаких оснований допускать существование чего-то подобного нематериальной душе человека. Человек тоже целиком состоит из материи. Мы

говорим: "Я толстый", "Я худой", "Я хромой". Эти суждения также показывают, что индивид и тело – это одно и то же. Конечно, человек обладает сознанием, но сознание есть качество живого тела, которое, в свою очередь, является продуктом материи. Не следует думать, что если элементы материи лишены сознания, то и в предметах, образованных из этих элементов, не может быть сознания. Есть много примеров того, когда качества, отсутствовавшие в составных частях, появляются впоследствии, при соединении определенным образом этих частей друг с другом. Более того, есть примеры, когда одна и та же субстанция приобретает новые качества под влиянием различных условий. Если одновременно жевать бетель*¹⁰, орех и известь, то полученная масса приобретает красноватый цвет, первоначально отсутствовавший в каждой из составных ее частей; меласса*¹¹ при брожении приобретает опьяняющее свойство, первоначально в ней отсутствовавшее. Точно так же и элементы материи, скомбинированные особым путем, порождают живое тело, обладающее сознанием. Очевидно, что сознание не может существовать вне тела. Когда человек умирает, от него не остается ничего, что могло бы страдать или наслаждаться последствиями его поступков.

Поэтому продолжение существования человека в какой-либо форме после его смерти бездоказательно. Существование бога также является мифом. Бога нельзя воспринимать с помощью наших органов чувств. Мир есть не божественное создание, а самоуправляемая комбинация материальных элементов. Глупо поэтому выполнять какие бы то ни было религиозные обряды ради некоего посмертного наслаждения счастьем на небе или ради желания угодить богу. Не следует верить писаниям вед и коварным жрецам, которые, пользуясь доверчивостью людей, зарабатывают себе средства на жизнь.

Поэтому основной целью жизни разумного человека должно быть наслаждение наибольшим количеством удовольствий здесь, в этой жизни, в существовании которой мы только и уверены. Глупо воздерживаться от удовольствий в жизни просто потому, что иногда они случайно смешиваются со страданием. Это было бы похоже на то, что мы отказались бы от зерна из-за его шелухи или перестали бы сеять хлеб, опасаясь отравы его скотом. Мы должны стараться извлечь из этой жизни все самое лучшее, как можно больше наслаждаясь ею и избегая, насколько возможно, случайных страданий.

2. Система джайнизма

Происхождение джайнизма относится к далеким доисторическим временам*¹². Эта вера передавалась потомству через посредство двадцати четырех тиртханкаров, то есть достигших освобождения проповедников джайнизма, последним из которых был современник Гаутамы Будды – Вардхамана (он величался также Махавира).

Приверженцы системы джайнизма отвергают точку зрения чарваков, считающих восприятие единственно достоверным источником познания. Они указывают, что если отвергнуть возможность получения достоверных знаний через посредство вывода и свидетельства других лиц только потому, что они иногда могут вводить в заблуждение, то следует подвергнуть сомнению также и непогрешимость восприятия, так как само восприятие иногда оказывается обманчивым. Чарваки и сами прибегают к помощи выводов, когда от утверждения, что *некоторые* выводы ложны, они приходят к тому, что *все* выводы ложны, а также в том случае, когда они отрицают существование некоторых объектов только *потому, что* последние не воспринимаются нашими органами чувств.

Кроме восприятия, джайнисты допускают в качестве источников достоверного познания логические выводы и свидетельства. Достоверное знание через посредство выводов мы получаем тогда, когда они подчиняются логическим законам определенности.

Свидетельство же является достоверным в том случае, когда оно представляет собой сообщение, исходящее от надежного авторитета. Действительно, согласно системе джайнизма, только основываясь на авторитете учения всеведущих, достигших освобождения святых (джинов или тиртханкаров), мы можем получить безошибочное знание по некоторым религиозным вопросам, которые не могут быть раскрыты нашим ограниченным чувственным восприятием и рассуждением.

На основе этих трех источников познания система джайнизма строит свое понимание вселенной. Восприятие раскрывает реальность материальных субстанций, состоящих из четырех разных элементов, таких же, какие фигурируют и в системе чарвака. Путем выводов философы джайнской школы приходят к убеждению о наличии пространства (*акаша*), поскольку материальные субстанции должны где-то существовать, и о наличии времени (*кала*), поскольку изменения, то есть последовательный ряд состояний субстанции, не могут быть поняты без него. Они убеждены также в том, что существуют причины движения и покоя, ибо без них невозможно объяснить движение и прекращение движения в вещах. Эти причины, называемые "*дхарма*" и "*адхарма*", следует понимать не в их обычном моральном смысле, а в техническом смысле причин движения и покоя.

Однако физический мир, состоящий из четырех элементов материи, пространства, времени, дхармы и адхармы, – это еще не все. Восприятие, а равно и вывод говорят также о существовании душ во всех живых телах. Когда мы воспринимаем такие свойства апельсина, как его цвет, форму и запах, мы говорим, что воспринимаем существование данного апельсина. На том же основании, когда мы внутренне воспринимаем удовольствие, страдание и другие свойства души, мы должны допустить, что душа также становится нам известной непосредственно через восприятие. О сознании нельзя сказать, что оно продукт материи; чарваки не могут привести ни одного случая, когда бы мы *воспринимали* порождение сознания комбинацией материальных субстанций. Существование души может быть выведено также на том основании, что материальные субстанции не могли бы сами по себе сформироваться в живое тело, если бы не было сознательно действующей и руководящей ими силы. Без сознательной субстанции, способной управлять материальными субстанциями, тело и чувства не могли бы систематически выполнять свою работу.

Значит, душ столько же, сколько и живых тел. Душа, по мнению джайнистов, есть не только у животных, но и у растений, даже у пылинок. Существование мельчайших живых существ (таких, как микробы) в пыли и других кажущихся невидимыми неживых материальных вещах допускается также и современной наукой. Души обладают не одинаковой степенью сознательности. Некоторые из них, как, например, души растений или пылинок, обладают только чувством осязания и имеют только осязательное сознание. Низшие живые организмы имеют два чувства; другие, более высокоразвитые, – три; третьи – четыре. Человек и некоторые высшие животные обладают пятью чувствами, посредством которых они познают вещи. Однако, как бы ни были развиты чувства, душа, живущая в теле, ограничена в возможностях познания; она ограничена также в силе и подвержена всем видам страданий.

Тем не менее каждая душа в состоянии достичь безграничной сознательности, силы и счастья. Эти свойства присущи самой природе души. Кармы затрудняют их проявление, подобно тому, как облака заслоняют свет солнца. Кармы, то есть силы страстей и желаний души, притягивают к ней частицы материи, которые проникают в душу, подобно тому, как пылинки проникают в свет пламени или солнца. Словом, кармы являются причиной того, что душа закрепощается материей. Устранением карм душа может снять с себя зависимость и вернуть себе природные совершенства.

Учение и жизнь достигших освобождения святых (тиртханкаров) доказывают возможность освобождения и указывают также путь, по которому следует идти к достижению этой цели. Для освобождения от зависимости необходимы три вещи: полнейшая вера в учение джайнизма, точное знание этого учения и правильное поведение. Правильное поведение состоит в воздержании от несправедливости, лжи, воровства, чувственности и от привязанности к чувственным объектам. Воспитывая в себе правильную веру, правильное знание и правильное поведение, мы получаем возможность контролировать свои страсти, и кармы, сковывавшие душу узами материи, – устраняются. Устранив препятствия, душа вновь обретает свои природные совершенства – безграничную веру, безграничное знание, безграничную силу и безграничное блаженство. Это и будет состоянием освобождения.

Джайнисты не верят в бога. Место бога у них занимают тиртханкары, которым и принадлежат такие божественные силы, как всеведение и всемогущество. Им поклоняются как своему идеалу.

Сострадание ко всем живым существам является одной из главных черт джайнской религии. В связи с этим в джайнской философии можно наблюдать почтительное отношение к мнению других школ. Джайнские философы отмечают, что каждый объект имеет бесчисленное количество аспектов, и об этом объекте можно судить с различных точек зрения. Каждое суждение о вещах является поэтому правильным лишь по отношению к определенному аспекту вещи, рассматриваемой с частной точки зрения. Следовательно, мы должны помнить об ограниченной природе нашего познания и суждений и должны отказаться от мысли, что та или иная точка зрения дает полное представление о данной вещи. Мы должны защищать и делать более доказательными наши собственные утверждения и в то же время мы должны учиться ценить возможность правильности других точек зрения.

Философия джайнизма – это своего рода реализм, ибо она утверждает реальность внешнего мира; она также является плюрализмом, потому что верит в наличие многих первичных реальностей. Эта философия представляет собой атеизм, так как она отвергает бытие бога.

3. Буддийская система

Буддийская система философии выросла из учения Гаутамы Будды, хорошо известного основателя буддизма*¹³. Чувство скорби при виде болезней, старости, смерти и других несчастий, которым подвержен человек, пробудило сознание Гаутамы. Многие годы он учится, ведет аскетический образ жизни и думает о происхождении человеческих страданий, ища средства для их преодоления. Наконец на него нисходит просветление, результат которого был изложен им в форме, которая стала известной под названием "четырёх благородных истин" (*чатвари арья-сатьяни*). Это истина о том, что есть страдание; истина о том, что есть причина страдания; истина о том, что есть прекращение страдания, и истина о том, что есть путь, ведущий к прекращению страдания.

Первая истина о наличии страданий имеется в той или иной форме во всех философских системах Индии. Однако проникательный Будда видел, что страдание не просто является чем-то случайным, оно существует повсеместно, во всех формах существования и во всех видах опыта. Даже то, что кажется удовольствием, в действительности является источником страдания.

Что касается второй истины, то она выведена Буддой из анализа причинности. Он отмечает, что существование любого явления в этом мире – материального или психического – причинно обусловлено некоторой другой вещью. Нет ничего, что было бы ни с чем не связано и существовало бы совершенно самостоятельно. Поэтому ничего постоянного в этом мире нет. Все вещи подвержены изменению. Наши страдания также вызваны определенными условиями. Страдания зависят от рождения в этом мире. Рождение, в свою очередь, вызвано нашим пристрастием (*танха* или *тришна*) ко всему земному. Сила этого пристрастия притягивает нас к земным вещам. Но наши желания, как это можно проследить, проистекают, в конечном счете, от незнания. Если бы мы имели точное понимание вещей этого мира, понимали бы их преходящий характер и их причиняющую страдание природу, мы не имели бы к ним пристрастия; тогда прекратилось бы рождение, а вместе с ним и несчастья.

Поскольку страдание, как и все другое, зависит от определенных условий, оно должно прекратиться, коль скоро будут устранены эти условия. Это третья истина – о прекращении страдания.

Четвертая истина, – относительно пути, ведущего к прекращению страдания, – *сводится к контролю над условиями*, причиняющими страдание. Этот путь известен как восьмеричный благородный путь, так как он состоит из восьми ступеней – правильной точки зрения, правильной решимости, правильной речи, правильного поведения, правильной жизни, правильных усилий, правильного направления мысли и правильной сосредоточенности. Эти восемь ступеней уничтожают незнание и пристрастия, просветляют ум и тем самым порождают совершенную невозмутимость и спокойствие. Страдание совершенно прекращается, а новое рождение становится невозможным. Достижение этого состояния совершенства есть *нирвана*.

Учение Будды заключается в охарактеризованных выше четырех благородных истинах. Из этого явствует, что сам Будда: занимался не столько проблемами философии, сколько практическими вопросами уничтожения человеческих страданий. Он: считал, что в то время, как человек испытывает невыносимые страдания, обсуждение метафизических проблем было бы пустым времяпрепровождением. Но при всем своем отрицательном отношении к теоретическим рассуждениям Будда все же не мог избежать философских дискуссий. Так, в ранней литературе мы находим следующие теоретические положения его учения:

1. Все вещи обусловлены, нет ничего, что существовало бы само по себе.
2. Поэтому все вещи вследствие изменения условий, от которых они зависят, подвержены изменениям; нет ничего постоянного.
3. Поэтому нет никакой души, нет бога и никакой другой перманентной субстанции.
4. Однако настоящая жизнь течет непрерывно, порождая, по закону кармы, другую жизнь, подобно тому, как одно дерево своими семенами порождает другое дерево, которое продолжает жить, тогда как первое засыхает.

Позднее зародыши философских теорий, содержащиеся в учении Будды, были развиты его последователями в Индии и вне ее; таким образом возник ряд буддийских школ. В индийской философии наиболее известными из них являются следующие четыре школы.

Школа мадхьямиков, или шуньявадинов, считает, что мир нереален (*шунья*); все феномены, как духовные, так и не духовные, иллюзорны. Это мировоззрение получило название нигилизма (*шуньявада*).

Школа йогачаров, или виджнянавадинов, также придерживается того взгляда, что внешние объекты нереальны. То, что представляется нам внешним, на самом деле только идеи нашего ума. Но ум должен быть признан реальным. Утверждение, что ум нереален, противоречит самому себе, так как уже самая мысль, что ум нереален, сама себя опровергает, поскольку мысли есть не что иное, как проявление деятельности ума. Это мировоззрение получило название субъективного идеализма (*виджнянавада*).

Школа саутрантиков считает, что оба мира, как духовный, так и недуховный, действительно существуют. Если бы все, что мы воспринимаем извне, было нереальным, то наше восприятие объектов зависело бы не от чего-либо, находящегося вне ума, а лишь от самого ума. Однако мы знаем, что ум не в состоянии воспринимать любой объект (например, тигра) в том месте, в каком бы он пожелал. Это доказывает, что образ тигра, в тот момент, когда мы воспринимаем его, зависит от недуховной реальности – от самого тигра. Исходя из этого образа, или представления тигра, мы можем прийти к заключению о существовании причины данного представления – тигра – вне нашего ума. Следовательно, о внешних объектах можно судить как о существующих вне ума. Это мировоззрение может быть названо репрезентационизмом, или теорией подразумеваемости внешних объектов (*бахья-анумея-вада*).

Школа вайбхашиков согласна с предыдущей в вопросе о реальности как внутренних, так и внешних объектов. Однако она придерживается иных взглядов на способы познания внешних объектов. По мнению вайбхашиков, внешние объекты *воспринимаются непосредственно*, а не выводятся из их идей или представлений, порождаемых нашим умом, потому что исходя из той или иной идеи было бы невозможно прийти к заключению о существовании внешнего объекта, если бы внешний объект не был *воспринимаем* в соответствии с идеей. Эта точка зрения может быть названа непосредственным реализмом, поскольку, согласно ей, внешние объекты воспринимаются непосредственно (*бахья-пратьякша-вада*).

Буддизм по религиозным вопросам делится на две хорошо известные школы: *хинаяну*, процветающую в настоящее время на Цейлоне, в Бирме и Сиаме, и *махаяну*, распространившуюся в Тибете, Китае и Японии. Школы мадхьямиков и йогачаров вошли в школу махаяны, а школы саутрантиков и вайбхашиков относятся к хинаяне. Наиболее важным религиозным вопросом, по которому расходятся обе эти школы, является вопрос о том, что представляет собой нирвана. Хинаянисты считают, что цель достижения состояния нирваны заключается в том, чтобы избавить индивида от страданий. Представители же школы махаяны полагают, что цель достижения нирваны – не прекращение собственных страданий, а достижение совершенной мудрости, с помощью которой освобожденный может попытаться спасти от страданий все живые существа.

4. Система ньяя

Система ньяя*¹⁴ создана великим мудрецом Готамой. Это реалистическая философия, основывающаяся главным образом на законах логики. Она признает наличие четырех самостоятельных источников истинного познания: восприятия (*пратьякша*), вывода, или заключения (*анумана*), сравнения (*упамана*) и свидетельства, или доказательства (*шабда*).

Восприятие есть непосредственное познание объектов, получаемое в результате их связи с нашими органами чувств. Оно может быть внешним (*бахья*), если касается таких органов чувств, как зрение и слух, посредством которых мы получаем восприятия извне, или внутренним (*антара*), если оно касается ума (*манас*).

Вывод (или заключение) есть познание объекта не через восприятие, а через сознательное выделение некоего признака (*линга*), который неизменно связан с данным объектом (*садхья*). Неизменная связь между объектом и его признаком называется *вьяпти*. В выводе, или заключении, должно быть, по меньшей мере, три суждения и самое большее три термина: *пакша*, или меньший термин, по поводу которого мы что-нибудь выводим; *садхья*, или больший термин, являющийся выводимым объектом, и *линга* (или *садхана*), то есть средний термин, который всегда связан с большим и в то же время содержится в меньшем. Приведем пример: "Холм огненный, потому что он дымится, а все, что дымится, – *огненно*".

Сравнение есть познание связи между названиями вещей и самими вещами, именуемыми так на основании данного описания их сходства с некоторым уже известным объектом. Например, человеку говорят, что гавайя (дикая корова. – *Ред.*) похожа на корову. И когда этот человек находит в лесу животное, очень похожее на корову, он приходит к выводу, что это животное и должно быть гавайей. Такое знание извлекается посредством *упаманы*, то есть сравнения.

Шабда (свидетельство или доказательство) есть знание о невоспринимаемых объектах, получаемое из утверждений авторитетных лиц. Ученый сообщает нам, что вода представляет собой соединение водорода и кислорода в известной пропорции. Хотя мы и не сами доказали эту истину, мы признаем ее, считаясь с авторитетом ученого. Наше знание в этом случае исходит из свидетельства ученого. Все другие источники познания сводятся школой *ньяя* (*наййиками*) к этим четырем.

Объектами познания, согласно школе *ньяя*, служат: наше *я*, тело, чувства и их объекты, познавательная способность (*буддхи*), ум (*манас*), деятельность (*правритти*), умственные дефекты (*доша*), повторное рождение (*претья-бхава*), чувства удовольствия и боли (*пхала*), страдание (*дуккха*) и свобода от страданий (*апаварга*).

Философы школы *ньяя* наряду с представителями многих других систем индийской философии стремятся избавить личность от ее привязанности к телу, чувствам и объектам. По их мнению, наше *я* отличается от тела и ума. Тело – это лишь сложная субстанция, состоящая из материи. Ум (*манас*) – тонкая, неделимая, вечная субстанция (*ану*). Он служит душе инструментом для восприятия психических явлений, таких, как удовольствие, боль и т.д. Поэтому он называется внутренним чувством.

Я (*атман*) представляет собой самостоятельную субстанцию, совершенно отличную от ума и тела и приобретающую атрибуты сознания в процессе установления связи с каким-либо объектом посредством чувств. Но сознание не является неотъемлемым свойством *я*. Это – случайное, побочное свойство, которое перестает ограничивать *я* в состоянии *мукти*, то есть освобождения. В то время как ум (*манас*) является бесконечно малой величиной, подобной атому, *я* представляет собой нечто всепроникающее (*вибху*), неразрушимое и вечное. *Я* – это действующая сила, которая любит или не любит объекты, старается получить или избежать их, наслаждается или страдает от последствий своих поступков. И именно незнание истины (*митхья-джняна*) и вытекающие отсюда ошибочные желания, антипатии и влюбленность (*рага*, *двеша* и *моха*) побуждают *я* действовать с дурными или хорошими целями, вовлекают его в мир греха и страдания, рождения и смерти.

Освобождение означает абсолютное прекращение всех мучений и страданий, ставшее возможным благодаря правильному познанию действительности (*таттва-джняна*). Некоторые думают, что освобождение есть состояние счастья. Но это совершенно

неверно, так как нет удовольствий без страдания, равно как не бывает света без тени. Таким образом, освобождение – это только облегчение страданий, а не удовольствие или счастье.

Существование бога доказывается системой ньяя (*наяйиками*) при помощи нескольких аргументов. Бог есть первопричина творения, поддержания существования и разрушения мира. Он сотворил мир не из ничего, а из вечных атомов пространства, времени, эфира, умов и душ. Этот мир сотворен с тем, чтобы индивидуальная душа (*джива*) могла наслаждаться удовольствием или испытывать страдания в соответствии с достойным или недостойным своим поведением в другой жизни в иных мирах. Наиболее популярный аргумент в пользу бытия бога гласит: "Все вещи мира, как, например, горы и моря, солнце и луна, поскольку они состоят из частей, являются следствием. Поэтому они должны иметь своего создателя (*карма*)".

Сами индивиды не могут быть создателями, творцами мира потому, что они ограничены в своих силах и знаниях и не в состоянии обращаться с такими тончайшими и мельчайшими сущностями, как атомы, из которых состоят все физические тела. Творец мира должен быть разумным духом, обладающим неограниченной силой и мудростью и способным к поддержанию морального порядка во всем мире. Бог создал мир не для какой-то своей собственной цели, а для блага всех живых существ. Но это не означает, что в этом мире должно быть только счастье и не может быть несчастий. Раз индивиды имеют свободу воли, они будут действовать в соответствии с добрыми или злыми намерениями и тем самым приносить самим себе счастье или несчастье. Однако под любящим, заботливым и мудрым руководством божественного существа все индивиды рано или поздно могут достичь истинного познания самих себя и мира и тем самым окончательно освободиться от всех страданий.

5. Система вайшешика

Система вайшешика*¹⁵ была основана мудрецом Канадой, настоящее имя которого было Улука. Она родственна системе ньяя и имеет одинаковую с ней конечную цель – освобождение индивидуального я. Она подводит все объекты познания, весь мир, под семь категорий: субстанция (*дравья*), качество (*гуна*), действие (*карма*), всеобщность (*саманья*), особенность (*вишеша*), присущность (*самавая*) и небытие (*абхава*).

Субстанция является субстратом качества и деятельности, однако она отлична как от того, так и от другого. Существуют девять видов субстанций: земля, вода, огонь, воздух, эфир (*акаша*), время, пространство, душа и ум (*манас*).

Из них первые пять называются, физическими элементами (*бхутами*) и имеют соответственно специфические качества запаха, вкуса, цвета, осязания и звука. Первые четыре состоят из четырех видов атомов – земли, воды, огня и воздуха, которые являются невидимыми и неделимыми частицами материи. Атомы – это несотворенные, вечные сущности, представление о которых мы можем получить посредством дробления материальных объектов на все более и более мелкие части, до тех пор, пока этот процесс нельзя производить дальше. Эфир, пространство и время – неосязаемые субстанции, каждая из которых является единственной, вечной и всеобъемлющей.

Манас – вечная субстанция, непротяженная и, подобно атому, бесконечно малая. Это внутреннее чувство, которое прямо или косвенно имеет дело со всеми психическими функциями, такими, как познавательная способность, эмоции, воля. Манас, имея

атомистическое строение, не может иметь более одного переживания в одно и то же время.

Душа – вечная и всеобъемлющая субстанция, представляющая собой субстрат явлений сознания. Индивидуальная душа осознается внутренне, умом индивида, когда, например, говорят: "Я счастлив". Верховная душа, или бог, считается творцом мира и всего сущего. Бог сотворил мир из вечных атомов. Происхождение и распад сложных предметов объясняются соединением и разъединением атомов. Но двигаться и действовать самостоятельно атомы не могут. Первоисточник их действий – воля бога, направляющего их перемещения в соответствии с законом кармы. Из атомов образуется весь мир, соответствующий невидимым моральным достоинствам (*адришта*) индивидуальных душ и служащий делу их морального искупления. Такова атомистическая теория вайшешики. Это скорее телеологическая, чем механистическая и материалистическая теория, какими являются другие атомистические теории.

Качество есть то, что существует в субстанции и само по себе не имеет ни собственных качеств, ни активности. В то время как субстанция может существовать сама по себе, качество не может существовать вне какой-либо субстанции. В качествах вещей нет ни активности, ни движения. Всего имеется двадцать четыре вида качеств: цвет, вкус, запах, осязание, звук, число, величина, видовое отличие (*притхактва*), соединение (*саньюога*), разъединение (*вибхага*), отдаленность (*паратва*), близость (*апаратва*), текучесть (*драватва*), вязкость (*спеха*), познавательная способность (*буддхи*), удовольствие, страдание, желание, антипатия, усилие (*праятна*), тяжесть (*гурутва*), стремление (*санскара*)¹¹, достоинство (*дхарма*) и недостаток (*адхарма*).

Действие есть движение. Как и качество, оно свойственно только субстанциям. Существует пять видов действия: поднимание (*уткишепана*), опускание (*авакишепана*), сжатие (*акунчана*), расширение (*прасарана*) и хождение (*гамана*).

Все коровы имеют некую общую природу, согласно которой они и группируются в один класс, исключаясь из других классов. Это называется "коровностью" (*готва*) и является всеобщим (*саманья*). Поскольку эта "коровность" не возникает при рождении какой-либо коровы и не уничтожается со смертью любой из них, она вечна. Таким образом, всеобщее представляет собой вечную сущность, общую всем индивидам данного класса.

Особенность (*вишеша*) есть основа первичных различий вещей. Обычно мы отличаем одну вещь от другой посредством выделения особенностей, присущих ее частям, и различения других качеств. Но как отличить самые простые и вечные субстанции мира, например два атома земли? По-видимому, должно существовать какое-то первичное различие, особенность, присущая каждому из них, иначе их нельзя будет отличать друг от друга, поскольку оба имеют все качества земли. Особенность означает специфичность или индивидуальность вечных сущностей мира. Поскольку этой категории "*вишеша*" уделяется особое внимание, то и сама система этой философии получила название "вайшешика".

Присущность (*самавая*) есть постоянная, вечная связь, которая объединяет целое с его частями; качество или действие – с субстанцией; всеобщее – с особенностями. Ткань, как единое, всегда существует в нитях; качества – такие, как "зеленое", "сладкое", "ароматное", и различного рода движения – пребывают в известной субстанции. "Коровность", как всеобщее, имеют все коровы. Эта перманентная связь между целым и его частями, всеобщим и его частностями, качествами и действиями, и их субстанциями известна как присущность (*самавая*).

Небытие (*абхава*) означает все отрицательные факты. "Здесь нет змеи", "Эта роза не красная", "Чистая вода не имеет запаха" – все это предложения, выражающие соответственно небытие змеи, красноты и запаха в известных вещах. Все такие случаи небытия подходят под категорию *абхавы*, имеющую четыре вида: *праг-абхава*, *дхванса-абхава*, *атьянта-абхава*, которые, взятые вместе, называются *сансарга-абхава* (отсутствие связи между двумя сущностями) и *аньйонья-абхава*. Первый вид абхавы означает небытие вещи до ее производства, например небытие горшка в глине до того, как его изготовил гончар. Второй вид – небытие вещи после ее разрушения (*дхванса*), например небытие горшка после того, как его разбили. Третий вид – полное отсутствие связи между двумя вещами, например бесцветность воздуха в прошлом, настоящем и будущем. Последний вид абхавы представляет собой отличие одной вещи от другой. Когда две вещи (скажем, кувшин и ткань) отличаются одна от другой, то это и есть небытие одной вещи *как* другой. Кувшин – не ткань и ткань – не кувшин. Это обоюдное небытие двух различных вещей называется *аньйонья-абхава*.

Что касается теоретических положений системы вайшешики о боге и освобождении индивидуальной души, то они, в сущности, те же, что и в системе ньяя.

6. Система санкхья

Санкхья*¹⁶ представляет собой философию дуалистического реализма, создание которой приписывается мудрецу Капиле. Она признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: *пуруши* и *пракрити*. Пуруша есть некое разумное начало, у которого сознание (*чайтанья*) является не атрибутом, а самой его сущностью. Пуруша – это *я*, совершенно отличное от тела, чувств и ума (*манас*). Находясь вне мира объектов, оно представляет собой вечное сознание, являющееся свидетелем происходящих в мире изменений и действий, – сознание не действующее и не изменяющееся. Физические вещи – стулья, кровати и т.п. – существуют скорее для других, чем для самих себя. Поэтому должно быть пуруша, или *я*, отличающееся от пракрити, или первичной материи, но пользующееся (*бхокта*) продуктами пракрити. Существует много различных *я*, связанных с различными телами, вследствие чего одни люди счастливы, другие несчастливы, одни умирают, другие живут.

Пракрити есть первопричина мира. Это вечное, бессознательное начало (*джада*), которое, всегда изменяясь, служит исключительно удовлетворению *я*. Саттва, раджас и тамас суть составные части пракрити, которое держит их в состоянии покоя и равновесия (*самья-авастха*). Эти три составные части называются *гунами*. Они ни в каком смысле не являются ни качествами, ни атрибутами. Они скорее представляют собой три субстанциональных элемента, составляющих пракрити, подобно тому как три веревки, свитые вместе, образуют канат. К заключению о существовании гун мы приходим тогда, когда испытываем удовольствие, страдание или безразлично относимся к тем или иным вещам. Одно и то же сладкое блюдо может или нравиться, или не нравиться, или вызывать безразличное отношение у одного и того же человека в различных условиях. Так же точно один и тот же салат кажется вкусным одному лицу, невкусным другому и безвкусным третьему. Итак, причина и следствие, в сущности, идентичны. Следствие есть проявленное условие причины. Например, в растительном масле как следствие обнаруживается то, что уже содержалось в семени как причине. Все вещи мира суть следствия, которые наделены качествами, вызывающими удовольствие, страдание или безразличное отношение. Поэтому пракрити, или *прадхана*, являясь первопричиной вещей, должно иметь три элемента: саттва, раджас и тамас, обладающие свойствами вызывать соответственно удовольствие, страдание или безразличие, а также – проявление, активность и пассивность.

Эволюция мира начинается с соединения (*саньйога*) пуруши с пракрити, что нарушает первоначальное равновесие последней и побуждает ее к действию. Эволюция протекала следующим образом. Из пракрити возник великий зародыш этой огромной вселенной, который и называется поэтому великим (*махат*). В нем отражено сознание *я*, и это делает его как бы сознательным. Махат представляет собой пробуждение природы от космического сна и первое появление мысли и называется поэтому также интеллектом (*буддхи*). Эта творческая мысль должна побуждать развитие мира. Дальнейшая трансформация интеллекта порождает вторичный продукт – *аханкару*. Функцией аханкары является ощущение "себя" и "моего" (*абхимана*). отождествляя себя с этим началом, *я* считает себя действующей силой (*карта*), хотя на самом деле не является ею.

Из аханкары, когда в ней превалирует элемент саттва, возникают пять органов познания (*джняендрия*), пять органов действия (*кармендрия*) и манас, который представляет собой орган познания и деятельности (*убхайендрия*). Когда же доминирует элемент тамас, аханкара производит пять тончайших элементов (*танматра*), являющихся потенциями звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Из этих пяти тончайших элементов возникают пять вещественных элементов: эфир (*акаша*), воздух, огонь, вода и земля в том же самом порядке. Таким образом, в системе санкхьи насчитывается двадцать пять начал. Все они, кроме пуруши, содержатся в пракрити, которое является первопричиной, первоисточником всех других физических объектов, включая ум, материю и жизнь. Практика является причиной причин всех объектов. Семь начал – махат, аханкара и пять тонких элементов (*танматра*) – порождают определенные следствия и в свою очередь сами являются следствиями определенных причин. Одиннадцать чувств и пять физических элементов представляют собой лишь следствия определенных причин, но сами не являются причинами чего-либо, субстанционально отличным от них. Пуруша, или *я*, не является ни причиной (*пракрити*), ни следствием (*викрити*) чего-либо.

Хотя *я* само по себе свободно и бессмертно, но под влиянием *авидьи* (незнания) оно смешивает себя с телом, чувствами и умом (*манас*). Из-за неумения разобраться (*авивека*) в том, что есть *я* и что – *не-я*, возникают все наши горести и страдания. Мы чувствуем себя нездоровыми и несчастными, когда наше *тело* оказывается чем-либо пораженным и чувствует недомогание, потому что не умеем распознавать разницу между *собой* и своим телом. Подобным же образом испытываемые нами удовольствия и страдания воздействуют на *я* только потому, что мы не осознаем разницы между умом и *собой*. Как только мы полностью осознаем разницу между *собой* и *не-собой*, между *я* и *не-я*, включающим тело, чувства, ум, интеллект и личность (*вивека-джняна*), наше *я* выйдет из-под влияния радостей и печалей, подъемов и упадков жизни, оно найдет тогда покой в самом себе, став бесстрастным наблюдателем событий внешнего мира и не вовлекаясь в них. Это и будет состояние освобождения, свободы от страданий, которое называлось *мукти*, *апаварга*, *кайвалья*. Такого состояния мы можем достичь или при жизни, в этом мире (*дживан-мукти*), или после смерти, в другом мире (*видеха-мукти*). Однако простое знание, интеллектуальное понимание этой истины не поможет познать самого себя и тем самым добиться окончательного освобождения от грехов и страдания. Для достижения этого необходимо пройти долгий путь воспитания в духе глубокой преданности и постоянного размышления о том, что *я* есть чистое вечное сознание, независимое от комплекса ума-тела и установленного порядка вещей с его пространственно-временными и причинными отношениями. *Я* – это не рожденный и не умирающий дух, сущность которого составляют свобода, бессмертие и вечная жизнь. Характер и методы этого духовного воспитания, необходимого для самопознания, тщательно разработаны философией йога.

Что касается проблемы бытия бога, то философия санкхья отвергает всякую веру в божественное. Согласно этой системе, бытие бога не может быть доказано никоим образом. Да мы и не нуждаемся в боге, чтобы объяснить мир, так как пракрити является достаточно обоснованной причиной мира как целого. Бог как вечный и неизменный дух не может быть творцом мира, ибо для того, чтобы произвести некоторое следствие, причина должна измениться и превратиться в это следствие. Однако некоторые авторы и комментаторы санкхьи пытаются доказать, что эта система допускает существование бога как верховного существа, которое является лишь свидетелем, а не создателем мира.

7. Система йога

Основателем философии йога считается мудрец Патанджали*¹⁷. Йога близко примыкает к санкхье. Система йога разделяет теорию познания и метафизику санкхьи с ее двадцатью пятью началами, но к тому же признает бытие бога. Особый интерес эта система представляет ввиду своеобразного характера практики йоги – средства достижения вивека-джняна, то есть разграничивающего познания, которое (как это признается и системой санкхья) должно быть существенно важным условием освобождения. Согласно этой системе, йога означает прекращение всех функций ума-читты (*читта-вритти-нирудха*). Существует пять ступеней функции ума (*читта-бхуми*).

Первая называется *кишипта*, то есть рассеянное состояние, при котором ум скользит от одного объекта к другому. Вторая ступень – это *мудха*, то есть притуплённое состояние ума, как, например, во сне. Третья называется *викишипта* – относительно умиротворенное состояние, йога невозможна ни в одном из этих состояний. Четвертая и пятая *ступени* (level) называются *экагра* и *нируддха*. Экагра является состоянием сосредоточенности ума на каком-либо объекте, служащем предметом размышления, нируддха – прекращением всякой деятельности мышления. Последние две ступени состояния ума являются проводниками к йоге. Существует два вида йоги – *сампраджнята* и *асампраджнята*. В первом случае йога проявляется в виде полной сосредоточенности ума на объекте размышления и приводящей поэтому к ясному пониманию данного объекта; во втором наблюдается полное прекращение всех умственных модификаций и, следовательно, полное отсутствие познания, в том числе и знания объекта размышления.

В практике йоги имеется восемь ступеней: *яма* (обуздание), *нияма* (культура этики), *асана* (положение), *пранаяма* (контроль над дыханием), *пратьяхара* (отдаление чувств), *дхарана* (внимание), *дхьяна* (созерцание) и *самадхи* (сосредоточенность). Обуздание состоит в воздержании от нанесения вреда чьей-либо жизни, от лжи, воровства, прелюбодеяния и жадности. Культура этики заключается в воспитании хороших привычек, таких, как очищение, удовлетворенность, аскетизм, изучение вед и размышление о боге. Асана – это выработка устойчивого и удобного положения. Контроль над дыханием состоит в регулировании процессов дыхания. Контроль над чувствами заключается в отдалении чувств от их объектов. Категория внимания обозначает сосредоточение внимания на внутриорганических или внеорганических объектах, как, например, на кончике носа, луне и т.д.; созерцание представляет собой неуклонное и непрерывное размышление об объекте. Сосредоточенность есть такое состояние, при котором созерцающее сознание теряется в созерцаемом объекте и перестает сознавать самого себя.

Система йога называется теистической (*сешвара*) санкхьей в отличие от санкхьи Капилы, которая обычно считается атеистической (*ниришвара*). Философия йога считает бога высшим объектом размышления для сосредоточенности и самопознания. Бог – совершенное существо, вечное, всепроникающее, всеведущее и совершенно свободное от всех недостатков, йога приводит следующие аргументы в пользу бытия бога: все, что

имеет степени, должно иметь и некоторый максимум. Раз существуют разные степени познания, значит, должно быть и совершенное знание, всеведение. Тот, кто обладает всеведением, есть бог. Соединение пуруши с пракрити закладывает основу дальнейшей эволюции мира, а прекращение этого соединения приводит к его распаду. Ни соединение, ни разъединение не присущи самим пракрити и пуруше. Поэтому должно быть такое верховное существо, которое было бы в состоянии устанавливать отношения между пракрити и пурушей в соответствии с моральными достоинствами индивидуальных душ.

8. Система миманса

Миманса, или пурва-миманса (ранняя миманса. – *Ред.*) была основана Джаймини*¹⁸. Ее первоначальной целью являлись защита и оправдание ведийского ритуализма. Конечно, эта попытка должна была привести к поискам философии, обосновывающей мировоззрение ведийского ритуализма.

Ритуализм зиждется на авторитете вед, и поэтому школа миманса выдвинула теорию о том, что веды не являются произведениями какого-либо лица и потому свободны от свойственных людям ошибок. Согласно мимансе, веды вечны и существуют самостоятельно; написанные или изустно распространяемые веды – это лишь временное обнаружение их через особых пророков. Для доказательства обоснованности вед школа миманса выдвигает тщательно разработанную теорию познания, которая прежде всего должна показать, что достоверность *всякого* познания самоочевидна. Когда имеются достаточные условия – знание возникает. Когда чувства здоровы, даны объекты и все вспомогательные условия – происходит восприятие. Когда имеются достаточные данные – делается вывод. Когда мы читаем географическую книгу, мы получаем знания об описываемых в ней странах на основе авторитета. В каждом из приведенных случаев полученное знание претендует на истинность, и мы принимаем его без всяких возражений. Если существует какая-либо причина для сомнения, знание совсем не возникает, так как отсутствует вера. Подобно этому, при чтении вед мы получаем одновременно и знание и веру в то, о чем они говорят. Достоверность ведийского познания так же самоочевидна, как и всякого другого познания. Если же возникают какие-либо сомнения, то они устраняются аргументами мимансы; после устранения препятствий веды сами раскрывают свое содержание читателю. Авторитет вед, таким образом, становится неоспоримым.

То, что веды предписывают выполнять, – правильно. То, что они запрещают, – неправильно. Долгом каждого человека является исполнение того, что правильно, и воздержание от того, что запрещено. Долг следует исполнять во имя долга. Ритуалы, предписанные ведами, должны выполняться не с расчетом на получение какой-либо награды за это, но именно потому, что они предписаны. Бескорыстное исполнение обязательных обрядов, которое возможно только при знании и самоконтроле, постепенно уничтожает кармы и делает возможным осуществление освобождения после смерти. Состояние освобождения понималось ранней мимансой как одно из состояний ничем не омраченного небесного блаженства. Однако позднее миманса стала представлять себе освобождение только как нечто отрицательное, как прекращение рождения, а потому и всех страданий.

Душа должна рассматриваться как бессмертная, вечная субстанция, ибо если мы допустили, что душа гибнет со смертью тела, то ведийские предписания, требующие выполнения известных обрядов для достижения блаженства на небесах, были бы бессмысленны. Создатели философии миманса, как и представители школы джайнизма, приводят ряд оригинальных аргументов в доказательство существования бессмертной

души, опровергая точку зрения материалистов, не допускающих наличия чего-либо, кроме тела. Однако они не считают сознание чем-то внутренне присущим душе. Сознание возникает в душе только тогда, когда она соединяется с телом и когда какой-нибудь объект находится перед органами познания (пятью внешними органами чувств и внутренним органом, называемым манасом). Освобожденная и покинувшая телесную оболочку душа обладает не фактически существующим сознанием, а лишь его потенциальной возможностью.

Душа, находящаяся в теле, обладает различными видами знания. Одна школа миманса, основанная Прабхакарой, допускает пять различных источников познания (*прамана*): восприятие (*пратьякша*), вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*), свидетельство (*шабда*) и постулирование (*артхапатти*). Первые четыре источника допускаются также и системой ньяя. Однако в понимании сравнения имеется одно заслуживающее внимания различие.

Согласно мимансе, знание через посредство сравнения возникает в случаях, подобных следующему: человек, который когда-то видел обезьяну, находясь в лесу, увидел орангутанга и решил: "Этот орангутанг похож на обезьяну". От этого суждения, основанного на восприятии, он перешел к другому суждению: "Обезьяна, которую я видел раньше, похожа на этого орангутанга". Это знание получено путем сравнения, а не путем восприятия, так как в тот момент обезьяны не было.

Знание посредством постулирования возникает тогда, когда мы допускаем что-нибудь как единственное объяснение явного противоречия. Когда мы видим, например, что данный человек ничего не ест днем, но все же прибавляет в весе, мы допускаем, что он, может быть, ест ночью. Когда нам известно, что данный человек жив, но его нет дома, то посредством постулирования мы узнаем, что он находится где-то вне дома.

Другая школа миманса, основанная Кумарилой Бхатта, допускает еще один источник достоверного познания. Этот шестой источник познания называется невосприятием (*анупалабдхи*). Он показывает, что, если, войдя в комнату и осмотревшись, мы говорим: "В этой комнате нет вентилятора", – это еще не значит, что о несуществовании вентилятора мы узнали посредством восприятия. Восприятие объекта возникает тогда, когда наши чувства возбуждаются данным объектом, но чувства не могут возбуждаться несуществованием, которое в данном случае является объектом познания. Подобное знание о несуществовании получается посредством невосприятия. Мы судим об отсутствии вентилятора не по тому, что другие вещи в комнате нами воспринимаются, а по тому, что вентилятор *не воспринят*.

Школа миманса верит в реальность существования физического мира, исходя из его воспринимаемости. Поэтому она является реалистической школой. В то же время философы этой школы верят, как мы уже видели, в реальность души. Но они не признают существования верховной души, бога, сотворившего мир. Объекты мира образовались из материи в соответствии с кармами душ. Закон кармы представляет собой спонтанный моральный закон, который правит миром. Философы школы миманса считают также, что когда какой-нибудь человек выполняет какой-либо ритуал, в его душе возникает некая потенция (*анурва*), которая в будущем в благоприятный момент принесет свои плоды. За счет этой потенции, порожденной в душе исполнением обрядов в настоящей жизни, можно будет наслаждаться ее плодами в будущей жизни.

9. Система веданта

Эта система выросла из упанишад, которые представляют собой вершину ведических спекуляций, и потому она называется ведантой, или завершением вед. Веданта собрала воедино все философские мысли, рассеянные в упанишадах. Ее основные положения изложены в "Брахма-сутре" Бадараяны, которая систематизировала учения упанишад, и в комментариях на эти сутры, составленных последующими авторами; в числе их хорошо известны Шанкара и Рамануджа*¹⁹. Из всех индийских систем веданта – особенно в изложении Шанкары – оказала наибольшее влияние на индийскую жизнь и все еще продолжает существовать в той или иной форме в различных частях Индии.

В одном из гимнов Ригведы мы встречаемся с идеей существования единой верховной личности пуруша, которое пронизывает всю вселенную и все-таки находится вне ее. Все объекты вселенной, одушевленные и неодушевленные, простые люди и святые, в поэтической форме изображаются здесь как части верховной личности. В упанишадах это единство всего сущего нашло свое выражение в концепции единой безличной реальности (*sat*), или в концепции единой души, единого Брахмана (все эти понятия употребляются как синонимы). Мир, говорится в упанишадах, берет свое начало из этой реальности, покоится в ней и возвращается в нее при своем разрушении. Реальность множества частных объектов, воспринимаемых во вселенной, отрицается, и утверждается их единство в единой реальности. Все есть бог. Душа есть бог. Нет множественности. Эта душа, или бог, есть реальность (*сатья*); она – неограниченное сознание (*джняна*) и блаженство (*ананда*).

Шанкара интерпретирует упанишады и "Брахма-сутру" в духе чистого, ярко выраженного монизма. Бог – единая реальность не только в том смысле, что нет ничего, кроме бога, но также и в том, что множественности нет даже в боге. Отрицание множественности, объединение души и бога, утверждение, что с познанием бога познается все, и другие подобные взгляды, которые мы можем найти в упанишадах, – все это, составляющее общий тон, которым проникнуто учение упанишад, не может быть логично объяснено, если мы поверим хотя бы в существование многих реальностей в боге. Правда, в некоторых упанишадах говорится о сотворении многих вещей богом (Брахман) или душой (Атман). Но в других упанишадах и даже в ведах творение приравнивается к магии, волшебству. О боге говорится как о волшебнике, который сотворил мир посредством магической силы, называемой *майя*.

Шанкара поэтому считает, что, признавая существование только единой реальности, мы должны объяснить мир не как реальное творение, но как *видимость*, которую бог вызывает в нашем воображении посредством непостижимой силы майи. Чтобы сделать концепцию майи более понятной для обычного читателя, он объясняет ее, сравнивая с иллюзиями, встречающимися в повседневной жизни, когда, например, веревка кажется нам змеей или какая-нибудь блестящая поверхность – серебром. Во всех случаях такой иллюзии имеется субстрат, реальность (веревка, блестящая поверхность), которая вследствие нашего незнания субстрата представляется нам из-за сверхобмана чем-то еще – змеей или серебром. Это незнание не только скрывает определяющую ее реальность, субстрат, но и делает ее по видимости чем-то другим. Подобным же образом может быть объяснено наше восприятие объектов мира. Мы воспринимаем многие объекты в едином Брахмане вследствие нашего незнания (*авидья*), которое скрывает от нас реального Брахмана и придает ему видимость многих объектов. Когда фокусник во время представления иллюзорно делает из одной монеты много монет, то, с точки зрения фокусника, это объясняется его магической *силой*; с нашей же точки зрения, причина восприятия *нами* многих монет заключается в нашем *незнании* этой одной реальной монеты. Применяя эту аналогию к явлениям внешнего мира, можно сказать, что данные явления порождаются магической силой майи, заключающейся в боге, а также нашим

незнанием. Майя и незнание в этом случае представляют собой две стороны одного и того же явления, рассматриваемого с двух различных точек зрения. Значит, о майе тоже можно сказать, что она является природой незнания (*авидья* или *аджняна*). Чтобы не думали, что теория Шанкары не в состоянии удержаться на позициях чистого монизма, поскольку она допускает существование двух реальностей – бога и майи, Шанкара указывает, что майя как сила бога отличается от бога не более, чем сила сжигания от огня. Поэтому эта теория веданты представляет собой не дуализм, а чистый монизм (*адвайта*).

Но даже и в этом случае разве бог в действительности не обладает силой сотворения? На этот вопрос Шанкара отвечает так: до тех пор пока ты веришь в явления внешнего мира, ты смотришь на бога через мир – как на творца его. Но как только ты познаешь, что этот мир – лишь видимость, что в действительности ничто не сотворено, ты перестаешь думать о боге, как о творце. Для того, кто не обманут искусством мага и не поддается его трюкам, маг перестает быть магом и теряет свою магическую силу. Подобным же образом для тех немногих людей, кто не видит в мире ничего, кроме бога, бог перестает быть обладателем майи – силы, производящей призраки.

Ввиду этого Шанкара указывает на необходимость различать две точки зрения: обычную, эмпирическую (*вьяхарика*) и трансцендентную, реальную (*парамартхика*). Первая представляет собой точку зрения непросвещенных лиц, считающих мир чем-то реальным. На эту точку зрения опирается вся практика нашей жизни, и поэтому она по справедливости должна быть названа практической точкой зрения (*вьяхарика*). С этой точки зрения, мир кажется чем-то реальным, а бог – всемогущим и всеведущим творцом, вседержителем и разрушителем. Таким образом, бог представляется обладающим многими свойствами (*сагуна*). Шанкара называет бога в этом смысле Сагуна Брахман или Ишвара. С этой точки зрения *я* кажется ограниченным телом, которое ведет себя, как смертное его (*ахам*).

Вторая, реальная, точка зрения (*парамартхика*) принадлежит просвещенным, познавшим, что мир – это лишь видимость и что не существует ничего, кроме бога. С этой точки зрения мир представляется чем-то нереальным, бог перестает рассматриваться как творец или как обладатель каких-то свойств, вроде всеведения и всемогущества. Бог считается единым – без каких-либо отличительных особенностей, без каких бы то ни было свойств. Бог с этой трансцендентной точки зрения (*парамартхика-дришти*) неопределим и не имеет отличительных признаков. Он – Ниргуна Брахман. Тело также должно быть признано видимостью, и ничто не отличает душу от бога.

К этой реальной точке зрения можно прийти лишь при условии устранения незнания (*авидьи*), из-за которого только и существует иллюзия наличия космоса. А это может быть осуществлено исключительно путем усвоения знаний, преподанных ведантой. Необходимо установить контроль над чувствами и умом, отказаться от всех привязанностей к объектам, имея в виду их преходящий характер, и горячо желать освобождения. Веданту следует изучать под руководством просвещенного учителя, стараясь при этом усвоить изложенные там истины посредством постоянного размышления и созерцания. Когда ученик будет достоин, учитель скажет ему: "Ты – Брахман". Тогда ученик должен думать об этом до тех пор, пока не получит прямого и постоянного осознания истины: "Я – Брахман". Это и будет совершенная мудрость, или освобождение от зависимости. И хотя такая мудрая и освобожденная душа все еще продолжает пребывать в теле и в мире, они уже больше не сковывают ее, поскольку она не считает их реальными. Такой человек живет *в* мире, но *не в зависимости* от него. Нет привязанности, нет иллюзий, которые могли бы воздействовать на его мудрость. Душа избавляется от иллюзорных идей, отдалявших ее от бога; она освобождается также от

всякого страдания. И поскольку бог есть блаженство, то тем же становится и освобожденная душа.

Эти учения веданты были интерпретированы и тем или иным образом развиты Рамануджей. Он считал, что бог есть единственная реальность; в нем пребывают как части различные лишённые сознания материальные объекты (*ачит*), а равно и многие имеющие сознание души (*чит*). Бог обладает всеми высшими благими качествами, вроде всеведения и всемогущества. Бог сотворил мир материальных объектов (*ачит*) из извечно пребывающей в нем материи, подобно тому как паук вьет паутину, извлекая ее из собственного тела. Души понимаются как бесконечно малые (*ану*) субстанции, которые также существуют вечно. По самой своей природе они наделены сознанием и самопознанием. Каждая душа в соответствии со своей кармой наделена материальным телом. Зависимость души означает то, что она заключена в данном теле. Освобождение есть полное разъединение души и тела. Причина зависимости – карма, проистекающая от незнания. Душа отождествляет себя с телом из-за незнания своей истинной природы и ведет себя так, как если бы она была телом. Она страстно желает чувственных удовольствий. Таким образом, она привязывается к земному, и сила этой привязанности становится причиной ее повторного рождения. Незнание устраняется посредством изучения веданты. Человек приходит к знанию того, что его душа отлична от тела, что она есть в действительности часть бога, или Брахмана, от которого зависит ее бытие. Бескорыстное исполнение обязанностей, предписываемых ведами, разрушает накопленные силы привязанности, то есть кармы, и помогает овладеть совершенным знанием. Бог должен рассматриваться как единственный достойный любви объект, необходимо постоянно думать о нем и покоряться его воле. Богу угодна преданность, и преданных он освобождает от зависимости. После смерти освобожденный никогда не родится. Освобожденная душа становится *подобной* богу, потому что, как и сам бог, она имеет чистое сознание, свободное от несовершенств. Но она не становится *идентичной* богу, поскольку конечное никогда не может стать бесконечным.

Согласно Раманудже, хотя бог и представляет собой единственную реальность и не существует ничего, кроме бога, все же в нем пребывают многие реальности. Сотворенный мир и созданные объекты так же реальны, как и бог. Нельзя поэтому назвать это ярко выраженным монизмом – *адвайтой*, но это монизм единого, ограниченный наличием многих частей – *вишишта-адвайта*. Бог, *обладающий* наделенными сознанием душами и лишённой сознания материей, – единственная реальность.

ФИЛОСОФИЯ ЧАРВАКА

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ЧАРВАКА

Материализмом называется философская доктрина, считающая материю единственной реальностью. Эта доктрина стремится объяснить ум и сознание как продукты материи. В общем материализм имеет тенденцию свести высшее к низшему, объяснить высшие феномены низшими*²⁰. В этом отношении материализм противоположен спиритуалистическим истолкованиям вселенной.

Хотя материализм в той или иной форме всегда существовал в Индии и мы можем обнаружить отдельные упоминания о нем в ведах, в буддийской литературе, в эпосе, а также и в более поздних философских произведениях, – все же мы не обнаружим ни сколько-нибудь систематических работ по материализму, ни организованной школы его

последователей, как это имеет место в других философских течениях. Однако материалистические взгляды излагаются в целях их опровержения почти во всех работах философов других школ. Наше знание индийского материализма основывается главным образом на этих работах.

"Чарвака" – слово, которое обычно обозначает "материалист". Однако происхождение этого слова окутано тайной. Согласно одной версии, слово "чарвака" первоначально было именем мудреца, выступившего с материалистическими взглядами. От этого собственного имени произошло и общее наименование, которым стали обозначать последователей этого мудреца, то есть материалистов. Другие думают, что словом "чарвака" издавна именовались материалисты: потому ли, что они проповедовали доктрину "ешь, пей, веселись"¹ ("чарв" – есть, жевать), или потому, что их слова были приятны и доходчивы ("чару" – приятный, доходчивый, "вак" – слово). Ряд индийских авторов² считает основателем индийского материализма Брихаспати. Эта точка зрения основывается на том, что:

1. некоторые ведийские гимны, приписываемые по традиции Брихаспати, сыну Локи, отличаются мятежным духом и свободомыслием;
2. в "Махабхарате" и в других сочинениях материалистические взгляды вложены в уста Брихаспати;
3. насчитывается около дюжины сутр и стихов, на которые ссылаются и которые цитируются различными авторами, излагающих материалистическое учение Брихаспати. Некоторые из этих авторов идут даже несколько дальше и утверждают, что Брихаспати, учитель богов, пропагандировал материалистические взгляды среди титанов (врагов богов) с тем, чтобы, следуя этому заманчивому учению, они могли прийти к гибели!

Но кто бы ни был основателем индийского материализма, слово "чарвака" стало синонимом слова "материалист". Для обозначения материализма употребляют также слово "локаятамата", то есть точка зрения обычных людей. Соответственно материалист называется также "локаятика".

Хотя с материалистическими идеями мы встречаемся во многих местах, они могут быть систематизированы и наиболее, удобно представлены в трех главных разделах – теория познания, метафизика и этика.

II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЧАРВАКА

Философия чарвака, можно сказать, логически опирается на свою теорию познания. Теория познания охватывает следующие основные проблемы. В какой мере мы можем познать реальность? Как возникает и развивается познание? (Последний вопрос включает в себя одну из основных проблем теории познания индийской философии.) Каковы различные источники познания? Эта проблема является одним из важнейших вопросов индийской эпистемологии. Познание реальности, или достоверное осознание, называется в индийской философии *прама*, а источник такого познания – *прамана*. Чарваки считают, что восприятие является единственным *прамана*. Для обоснования этого положения чарваки критикуют тех, кто признает возможность существования иных источников познания, таких, как логический вывод и свидетельство, рассматриваемых многими философами Индии как достоверные *прамана*.

1. Неопределенность вывода

Если вывод рассматривать как достоверный источник познания, то это значит, что он должен давать такое знание, которое не может вызвать сомнений и которое должно быть истинным по отношению к реальности. Но умозаключение не удовлетворяет этим условиям, ибо когда мы делаем какой-либо вывод, например о наличии огня на горе, исходя из восприятия на ней дыма, мы совершаем скачок в неизвестность – от восприятия дыма к невоспринятому огню. Логик, вроде наыйика, укажет, быть может, что такой скачок оправдан предшествующим знанием неизменности сосуществования дыма и огня и что вывод, выраженный в более общей форме, гласил бы: все случаи дыма есть и случаи огня; данный случай (на горе) есть случай дыма, следовательно, это есть и случай огня.

Чарваки указывают, что такое утверждение было бы приемлемым только при условии, если бы большая посылка, устанавливающая неизменную связь между средним (дым) и большим (огонь) терминами, была бы вне сомнений. Но эту неизменную связь (*вьяпти*) можно установить только в том случае, если мы будем знать о *всех* случаях дыма и *всех* случаях огня. Это, однако, невозможно, поскольку мы не в состоянии воспринимать даже все те случаи дыма и огня, которые можно видеть в данный момент в различных частях света, не говоря уже о тех, которые имели место в прошлом и которые будут наблюдаться в будущем. Следовательно, посредством восприятия неизменная общая связь (*вьяпти*) не может быть установлена. Но нельзя также сказать, что она может основываться на другом выводе, так как это привело бы к ошибке *restitutio in integrum*, поскольку достоверность этого вывода снова надо было бы доказывать подобным же образом. Но эта неизменная общая связь не может основываться также и на свидетельстве (*шабда*) заслуживающих доверия лиц (которые утверждают, что все случаи дыма являются случаями огня), ибо достоверность свидетельства сама требует доказательства путем вывода. Кроме того, если бы вывод всегда зависел от свидетельства, никто не мог бы сделать ни одного самостоятельного вывода.

Возникает, однако, вопрос: если невозможно увидеть все отдельные случаи дыма и огня, то нельзя ли воспринять постоянный признак данного класса (*саманья*), вроде "дымности" и "огненности", который должен неизменно присутствовать во всех случаях соответственно дыма и огня? А если это возможно, то разве нельзя сказать, что мы воспринимаем связь между "дымностью" и "огненностью" и с ее помощью умозаключаем о наличии огня там, где мы видим дым. Чарваки отвечают на это так: даже если мы допустим возможность восприятия связи между "дымностью" и "огненностью", мы не сможем узнать этим путем о такой неизменной связи между всевозможными *отдельными* случаями дыма и огня. Для того чтобы заключить о существовании данного огня, мы должны знать, что он неразрывно связан с *данным* воспринимаемым нами дымом. В действительности же посредством восприятия невозможно даже узнать, присущ ли класс "дымности" *всем* частным случаям дыма, потому что мы не воспринимаем *всех* случаев дыма. То, что найдено во всех *воспринятых* случаях огня, может не присутствовать в *не воспринятых*. Поэтому и в данном случае остается неразрешенной трудность перехода от частного к общему.

Но могут спросить: если мы не верим в какой-то установленный всеобщий закон, лежащий в основе мира явлений, то как можно объяснить единообразие восприятия объектов нашего опыта? Почему мы всегда ощущаем огонь горячим, а воду холодной? Чарваки отвечают, что вещи в соответствии со своей природой (*свабхава*) имеют свои частные признаки. Мы не нуждаемся в каком-либо сверхъестественном начале для объяснения свойств воспринимаемых объектов природы. Нет никакой гарантии в том, что одинаково воспринимавшееся в прошлом будет так же восприниматься и в будущем.

Изучающий современную индуктивную логику не удержался бы от искушения спросить чарваков: "Но разве мы не можем основывать наше знание о неизменной связи между дымом и огнем на их *причинной связи*?"

Чарваки ответили бы на это, что причинная связь, будучи только разновидностью неизменной связи, не может быть установлена посредством восприятия вследствие тех же самых трудностей.

Чарваки указали бы далее, что причинная или какая-либо другая неизменная связь не может быть установлена просто повторным восприятием двух происходящих одновременно явлений, так как мы не можем быть уверены, что не останется других, невоспринятых условий (*упадхи*), от которых зависит эта связь. Например, если бы человек, несколько раз наблюдавший огонь, сопровождаемый дымом, в следующий раз при восприятии огня заключил бы о существовании дыма, то он впал бы в ошибку, так как упустил бы из виду одно условие (*упадхи*) – наличие влажности в топливе, из-за которой огонь и сопровождается дымом. До тех пор пока не доказано, что связь между двумя явлениями ничем не обусловлена, для умозаключения нет достаточных оснований. Но несомненно, что необусловленность, отсутствие обусловленности, не может быть установлена посредством одного восприятия, поскольку некоторые условия могут всегда оставаться в скрытом состоянии и быть незамеченными. Умозаключение или свидетельство не могут быть применены для доказательства этой необусловленности без *repetitio principii*, потому что их достоверность ставится под сомнение.

Правда, мы очень часто совершаем поступки, не подозревая, что они основываются на умозаключении. Но это свидетельствует лишь о том, что мы действуем некритически, руководствуясь ложным убеждением в правильности нашего вывода. Действительно, случается иногда так, что наши выводы оказываются истинными. Однако фактом является и то, что умозаключения часто приводят к ошибкам. Таким образом, истина содержится далеко не во всех умозаключениях; она может содержаться в них лишь случайно, редко, да и то только в *некоторых* выводах.

Поэтому вывод не должен рассматриваться как *прамана*, то есть как надежный источник достоверного познания.

2. Свидетельство – ненадежный источник познания

Но разве нельзя считать свидетельство компетентных лиц достоверным, надежным источником познания? Разве мы не поступаем, и притом довольно часто, на основании знаний, полученных из авторитетного источника? Чарваки отвечают на это, что свидетельство состоит из слов (*шабда*), и так как *слова мы слышим, они воспринимаются нами. Знание слов является* поэтому знанием, полученным посредством восприятия, и, значит, вполне достоверным знанием. Но поскольку слова подразумевают, обозначают вещи, находящиеся вне данного процесса восприятия, и имеют целью дать нам знание об этих невоспринятых объектах, то все, что они высказывают, не свободно от ошибок и вызывает сомнение. Так называемый авторитет часто вводит нас в заблуждение. К авторитету вед, например, многие относятся с большим уважением. Однако в действительности веды представляют собой сочинения нескольких ловких жрецов, зарабатывавших себе средства к существованию обманом неосведомленных и доверчивых людей. Из фальшивых надежд и обещаний вед, склоняющих людей к выполнению предписанных ведами обрядов, осязаемую пользу извлекали лишь жрецы, совершавшие богослужения и получавшие за это вознаграждение.

Но не будет ли наше знание крайне ограниченным, а практическая жизнь иногда просто невозможной, если мы не будем прислушиваться к словам и советам искушенных опытом людей? Чарваки отвечают на это так: если мы опираемся на какой-либо авторитет, ибо считаем, что он заслуживает доверия, то полученное таким образом знание в действительности основывается на умозаключении, так как наша вера в этот авторитет порождена следующей умственной операцией: данное авторитетное заявление должно быть принято потому, что оно заслуживает доверия, а все заслуживающие доверия авторитетные заявления должны быть приняты. Будучи основанным на умозаключении, знание, полученное устно или из авторитетного источника, так же ненадежно, как и умозаключение. Но иногда мы поступаем на основании знания, полученного из авторитетного источника, который, по нашему ложному мнению, заслуживает доверия. Иной раз эта вера в авторитет случайно может дать правильные результаты, но чаще – нет. Поэтому авторитет, или свидетельство, не может считаться надежным, достоверным источником познания.

Поскольку нельзя доказать надежность ни умозаключения, ни авторитета, мы должны признать, что единственно достоверным источником познания (прамана) является восприятие.

III. МЕТАФИЗИКА

Метафизика есть теория реальности*²¹. Теория реальности школы чарвака вытекает из только что рассмотренного эпистемологического вывода. Если восприятие является единственно надежным источником познания, то рационально мы можем признать лишь реальность воспринимаемых объектов. Нельзя верить в существование бога, души, небесного царства, в жизнь до рождения и после смерти или в какие-либо невоспринимаемые законы (например, *адришты*), потому что все это выходит за пределы восприятия. Материальные объекты являются единственными объектами, существование которых может быть воспринято и реальность которых может быть доказана. Таким образом, чарваки приходят к материализму, то есть учению о том, что материя есть единственная реальность.

1. Мир состоит из четырех элементов

Рассматривая природу материального мира, большинство индийских мыслителей придерживается того взгляда, что он состоит из пяти элементов (*панча-бхута*) : эфира (*акаша*), воздуха (*ваю*), огня (*агни*), воды (*ап*) и земли (*кшипти*). Но чарваки отрицают наличие эфира, ибо в его существовании нельзя убедиться посредством восприятия; его можно постичь только посредством умозаключения. Поэтому они считают, что материальный мир состоит из четырех воспринимаемых элементов. Путем комбинации этих элементов образуются не только неживые материальные объекты, но и живые организмы, как, например, растения и животные, которые после своей смерти снова превращаются в те же элементы.

2. Души нет

Однако могут спросить: если даже мы согласимся с тем, что восприятие является единственным источником познания, то разве мы не обладаем особым рода восприятием, называемым внутренним, которое дает нам непосредственное знание нашего душевного состояния? И разве этим внутренним, непосредственным чувством мы не воспринимаем сознание, которое невозможно воспринять во внешних материальных объектах? И если так, то не заставляет ли это поверить, что в нас есть некая нематериальная субстанция,

обладающая свойством сознания, – субстанция, которая называется душой или духом (*атма*)?

Чарваки допускают, что существование сознания доказывается восприятием. Но они отрицают, что сознание является свойством некоей невоспринимаемой, нематериальной, духовной сущности, так как сознание – это нечто воспринимаемое в воспринимающем живом теле, состоящем из материальных элементов; оно должно быть признано свойством самого этого тела. То, что люди называют душой, на самом деле есть не что иное, как обладающее сознанием живое тело (*чайтанья-вишишта деха эва атма*). Нематериальную душу воспринимать невозможно, и, напротив, мы имеем прямое доказательство идентичности *себя* с телом в нашей повседневной практике и в суждениях типа: "Я толстый", "Я хромой", "Я слепой". Если бы я как личность отличался от тела, эти суждения были бы бессмысленными.

Но может возникнуть возражение: мы не воспринимаем сознания ни в одном из четырех материальных элементов. Каким же образом оно становится свойством их продукта – тела? В ответ на это чарваки указывают, что свойства, первоначально не существовавшие в какой-либо из составных частей, могут появиться впоследствии, при их объединении. Так, если жевать бетель, известь и орех одновременно, они приобретают красноватый цвет, первоначально отсутствовавший в каждом из них. Более того, даже в одной и той же вещи под влиянием различных условий могут появиться качества, первоначально в ней отсутствовавшие. Например, обычно меласса (*гуда*) не опьяняет, но при брожении она приобретает способность опьянять. Подобно этому можно предположить, что и материальные элементы, скомбинированные особым образом, вызывают появление живого тела, наделенного сознанием. Сознание представляет собой эпифеномен, то есть побочный продукт материи; нет никаких доказательств существования сознания независимо от тела.

Но если существование души вне тела недоказуемо, то нельзя доказать и ее бессмертие. Наоборот, смерть тела означает и смерть индивида. Поэтому все, что касается предыдущей и последующей жизни, нового рождения, испытания последствий своих поступков на небесах или в аду, – становится бессмысленным.

3. Бога нет

Бог, чье существование тоже не может быть воспринято, имеет равное с душой право на существование. Мир образован из материальных элементов, и предположение о творце не необходимо. Но может возникнуть возражение: смогут ли материальные элементы самостоятельно породить этот удивительный мир? Ведь мы знаем, что для создания даже такого предмета, как глиняный кувшин, требуется не только глина, представляющая собой материальную причину, но и гончар, который является движущей причиной, придающей материалу желательную форму. Четыре элемента представляют собой только материальную причину мира. Разве мы не нуждаемся в движущей причине (подобной богу) как зодчем и строителе, превращающем материальные элементы в этот удивительный мир?

В ответ на это чарваки утверждают, что каждый материальный элемент имеет присущую ему определенную природу (*свабхава*). Благодаря своей природе и присущим им законам, материальные элементы соединяются и образуют мир. Таким образом, нет необходимости в существовании бога. Нет доказательства того, что объекты мира появились в результате осуществления обдуманного плана. Более разумно их можно объяснить как случайные продукты элементов. Поэтому чарваки отдают предпочтение атеизму.

Поскольку философия чарвака стремится объяснить мир исходя исключительно из материальной его природы, ее называют иногда натурализмом (*свабхава-вада*). Она называется также механицизмом (*ядриччха-вада*), потому что отрицает существование какой бы то ни было сознательной причины вне мира и объясняет его чисто механической, случайной комбинацией элементов. Теория чарвака в целом может быть также названа позитивизмом, поскольку она верит только позитивным фактам, наблюдаемым феноменам.

IV. ЭТИКА

Этика – наука о морали. Она охватывает следующие проблемы. Каково высшее назначение (*summum bonum*) человека? К чему должен стремиться человек в своем поведении? Какова норма морального поведения? Чарваки рассматривают эти этические проблемы в соответствии со своими метафизическими взглядами.

Некоторые индийские философы, как, например, представители школы миманса, считают, что высшим назначением человека является рай (*сварга*), состояние ничем неомраченного блаженства, которого можно достигнуть при условии исполнения предписанных ведами обрядов. Чарваки отвергают эту точку зрения, потому что она базируется на недоказанном предположении о существовании жизни после смерти. "Рай" и "ад" – не что иное, как измышление жрецов, которые заинтересованы в том, чтобы путем убеждений и угроз заставить людей выполнять ритуалы. Но просвещенные люди никогда не позволят обмануть себя.

Многие индийские философы считают, что высшим назначением человека является освобождение, причем под освобождением понимается полное уничтожение всех страданий. Иные полагают, что освобождение может быть достигнуто только после смерти, когда душа освободится от тела; другие же считают, что такого состояния можно добиться даже при жизни. Однако чарваки считают обе эти точки зрения неразумными. Если под освобождением понимать освобождение души от физических оков, то это абсурдно, так как души вообще нет. Если же под освобождением подразумевать достижение такого состояния, при котором человек освобождается от всех страданий еще при жизни, то это тоже не может быть идеалом жизни. Самое существование нашего тела связано как с наслаждениями, так и со страданиями. Мы можем только стремиться к тому, чтобы свести наши страдания к минимуму и получить максимум наслаждений. Освобождение же в смысле полного прекращения страданий может означать только смерть³. Те, кто при жизни пытается добиться освобождения от удовольствий и страданий путем сурового подавления своих естественных склонностей, считая, что все наслаждения в случае их удовлетворения связаны со страданиями, поступают как глупцы.

Ни один разумный человек "не откажется от зерна только потому, что оно в шелухе", "не перестанет есть рыбу из-за того, что в ней кости", "не прекратит сеять хлеб из-за боязни потравы его скотом", "не перестанет готовить себе пищу из опасения, что нищий может попросить у него некоторую долю". Если мы вспомним, что наше существование невозможно без тела и земной жизни, мы должны рассматривать наслаждения нашего тела как единственно достижимое благо. Мы не должны пренебрегать благоприятными возможностями для наслаждения *этой* жизнью из-за вздорной надежды на наслаждения в будущей жизни. "Лучше голубь сегодня, чем павлин завтра". "Лучше настоящая раковина, чем поддельная золотая монета". "Глупец тот, кто вместо того, чтобы иметь деньги на руках, отдает их хранить другому"⁴.

Поэтому назначение человеческой жизни состоит в том, чтобы добиваться в *земной* жизни максимума наслаждений и по возможности избегать страданий. Хорошая жизнь – это получение максимума удовольствий. Хороший поступок – тот, который приносит больше наслаждений, а плохой – тот, который причиняет больше страданий, чем наслаждений. Поэтому этика чарваков может быть названа гедонизмом, то есть теорией о наслаждении как высшем назначении человеческой жизни.

По мнению некоторых индийских мыслителей, человеческая деятельность (*пурушартха*) направлена на достижение четырех целей: богатства (*артха*), наслаждения (*кама*), добродетели (*дхарма*) и освобождения (*мокша*). Из указанных четырех целей две последние отвергаются чарваками. Освобождение в смысле уничтожения всех страданий может быть достигнуто только со смертью, но к ней по собственному желанию не может стремиться ни один разумный человек. Добродетель и порок – суть понятия, изобретенные священным писанием, авторитет которого не может быть признан. Поэтому ни освобождение, ни добродетель не должны быть назначением нашей жизни. Богатство и наслаждение – вот единственно рациональные цели, к достижению которых должен стремиться каждый разумный человек. Конечной целью его должно быть именно наслаждение; богатство же само по себе не может являться целью, оно нужно только как условие для наслаждения.

Отрицая авторитет священных писаний, понятия добродетели и порока, веру в загробную жизнь, представители школы чарвака, естественно, высказываются против соблюдения религиозных церемоний для достижения рая, во избежание ада или для задабривания душ усопших. Они беззастенчиво смеются над общепринятыми обрядами. Если пища, приносимая в жертву во время похоронной церемонии (*шраддха*), предназначается якобы для утоления голода усопшей души, то зачем этой душе нужно насыщаться, если она отправляется в такое путешествие! И почему нельзя ту же самую пищу предложить в память усопшей души у себя дома? Это все равно, что пища, предложенная людям в нижнем этаже, могла бы насытить людей, живущих на верхних! Если жрецы, как они утверждают, действительно верят, что приносимые в жертву (*яджня*) животные попадают в рай, то почему в таком случае они не приносят в жертву вместо животных своих престарелых родителей, чтобы обеспечить им место в раю?

Таким образом, религия сводится к морали, а мораль – к поискам наслаждений. Этика чарваков является единственно логичным следствием их материалистической метафизики.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подобно эпикурейцам Греции, чарваков в Индии скорее не любили, чем понимали. В представлении широких слоев народа термин "чарвака" олицетворяет что-то недостойное. Тем не менее небесполезно напомнить всем изучающим индийскую философию, что эта философия многим обязана чарвакам. Скептицизм есть проявление свободы ума, который отказывается принимать традиционную мудрость без критической ее переоценки. Философия как критическое умозрение получает право на существование главным образом на основе свободомыслия; и чем больше она удовлетворяет скептика, тем более убедительной она становится. Сомневаясь в обоснованности общепринятых убеждений, скептик выдвигает новые проблемы, разрешение которых только обогащает философию. Кант, отдавая должное скептицизму, пишет, что скептицизм Юма пробудил его от догматического сна. И мы вправе сказать, что именно благодаря школе чарвака индийская философия тоже была в значительной мере избавлена от догматизма.

Как уже отмечалось, каждая система индийской философии пытается опровергнуть взгляды чарваков, и в этом отношении система чарвака служит как бы пробным камнем для их теорий. Поэтому основная заслуга философии чарвака заключается непосредственно в том, что она выдвигает новые философские проблемы, и косвенно в том, что она вынуждает других мыслителей отказываться от догматизма, критически, а также более осторожно подходить к своим умозрительным построениям и к формулировке своей точки зрения.

Но что делает философию чарваков наиболее непривлекательной в глазах народа, так это ее теория наслаждений. Осуждается не сама погоня за наслаждением, ибо это в той или иной форме признают и другие философы, но лишь стремление к явно грубым наслаждениям, а также то, что наслаждение чарваки считают самоцелью. И действительно, некоторые представители школы чарвака ратуют за жизнь, полную грубых чувственных наслаждений. Но различия, которые проводились иногда между вульгарными (*дхурта*) и учеными (*сушикишита*) чарваками, указывают на то, что не все они придерживаются идеалов грубой, некультурной чувственности. Известно, например, что индийские материалисты также посвящают себя облагораживающим наслаждениям, развивая, скажем, изящные искусства, которых, согласно Ватсьяяне – признанному гедонисту и автору знаменитой "Кама-сутры"*²², – насчитывается шестьдесят четыре вида (*чатух-шаштикалах*). Материалисты не являются эгоистическими гедонистами. Эгоистический гедонизм в своей грубой форме несовместим с общественной дисциплиной. Жизнь в обществе станет невозможной, если человек не будет поступаться частью своих наслаждений в пользу других. Говорят, что некоторые представители школы чарвака почитали царя, как бога. Отсюда у них огромная вера в обязательность упорядочения общества и в необходимость существования его главы. Этот взгляд в дальнейшем находит еще более яркое выражение в философии локаятиков*²³, где политическая философия (*данданити*) объединена с политической экономией (*вартта*)*²⁴. Из приведенных фактов следует, что среди материалистов древней Индии имелись такие же просвещенные мыслители, каких мы находим среди последователей Демокрита в древней Греции.

Наилучшим положительным свидетельством утонченного гедонизма является этическая философия, провозглашенная Ватсьяяной во второй главе "Кама-сутры". Именно Ватсьяяна является величайшим гедонистом, устанавливающим и защищающим свою точку зрения⁵. Хотя Ватсьяяна верит в бога и в загробную жизнь и потому, собственно, не может быть назван материалистом в обычном смысле этого слова, однако он может быть признан материалистом в широком смысле этого слова, поскольку стремится объяснить "высшие феномены низшими" (Джемс)⁶. Он признает три желательные цели человеческой жизни (*пурушартха*), то есть *дхарма*, *артха* и *кама* (добродетель, богатство и наслаждение), которые должны всячески культивироваться⁷. Его материалистические тенденции видны из того, что он рассматривает добродетель (*дхарма*) и богатство (*артха*) только как средства наслаждения, которое поэтому и является высшей целью. Утонченность его гедонизма заключается в том, что он придает особое значение самоконтролю (*брахмачарья*) и духовной дисциплине (*дхарма*), а также изысканности (*нагарика-вритти*), без которых человеческие наслаждения низводятся до уровня животных. Ватсьяяна указывает, что все физические наслаждения (*кама*), в конечном счете, служат удовлетворению пяти чувств. Далее он утверждает, что удовлетворение этих чувств, как, например, удовлетворение чувства голода, необходимо для существования нашего тела (*шарира-стхити*)⁸. Но в то же время он считает, что чувства должны воспитываться, дисциплинироваться и развиваться посредством упражнений в шестидесяти четырех видах изящных искусств. При этом упражнения должны применяться только в том случае, если человек посвятил себя с молодых лет абсолютному

воздержанию, изучению вед, а также других вспомогательных источников познания. Он указывает, что без привнесения элементов культуры человеческие наслаждения не отличались бы от животных. По поводу беспечного гедониста, который не отказывается ни от каких встречающихся ему удовольствий, но не делает ничего такого, что обеспечило бы ему наслаждение в дальнейшей жизни, Ватсьяна указывает, что такое отношение к жизни губительно. Такое отношение к жизни могло бы отвлечь человека даже от возделывания почвы и посева семян в надежде на будущее использование урожая. Для обоснования необходимости регулирования желаний наслаждения он указывает, ссылаясь на исторические примеры, что чрезмерные желания, несовместимые с принципами дхармы и богатства, приводят к гибели и лишают надежды на возможные наслаждения. Признавая необходимость чисто научного подхода к вопросу об условиях и способах наслаждений, он, как и современные ученые, побуждает к изучению наук, заключающих в себе все необходимое для успешной деятельности. Правда, не все люди могут посвятить себя научным занятиям, но все же могут принести пользу те научные идеи, которые бессознательно и косвенным путем проникают в массу населения, среди которого живут немногие ученые. Таким образом, мы находим, что учение Ватсьяны представляет собой индийский гедонизм лучшей его разновидности. Весьма возможно, что мыслителям именно этого направления и присвоено наименование "ученых гедонистов" (*сушикшита-чарвака*).

Наконец, можно заметить, что вклад чарваков в теорию познания небесполезен. Критика умозаключения, вложенная в уста чарваков их противниками, напоминает нам сходную критику наших времен, направленную против канонов дедуктивной логики. Точка зрения чарваков, согласно которой никакой вывод не может дать определенного знания, – это точка зрения многих современных западных мыслителей, вроде прагматистов и логических позитивистов. В недавно найденной рукописи, называемой "Таттвонаплава-синьха" (ныне опубликованной в Гэквардс ориентал серис), мы находим интересный образчик индийского абсолютного скептицизма. Ее автор – Джаяраши, живший, вероятно, в VIII в. н.э., уверен в том, что чарваки (локаятики) являются крайним типом скептиков. Он доводит скептицизм обычных чарваков до его логического заключения, подвергая сомнению даже достоверность опытного познания и отказываясь признать даже существование физических элементов. С помощью безжалостно разрушительной диалектики он вскрывает недостатки всех общепринятых источников познания. Он заключает, подобно антирассудочному прагматисту, что даже при отрицании всех теоретических принципов и доктрин практическая жизнь будет идти своим чередом с бездумной легкостью,

ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА

I. ВВЕДЕНИЕ

Джайнисты считают, что их религия была передана им двадцатью четырьмя учителями (*тиртханкарами*) из далекой древности. Первым из этих учителей был Ришабхадева, а последним – Вардхамана, которого называли также Махавира ("великий герой"). Говорят, что он жил в VI в. до н.э. и был современником Гаутамы Будды. Предшественником Вардхаманы был Паршванатха, живший в IX в. до н.э. Остальные двадцать два учителя жили в доисторические времена¹. Слово "джина" этимологически обозначает "победитель". Обычно это наименование присваивается двадцати четырем учителям, потому что они победили все страсти (*рага* и *двеша*) и достигли освобождения.

Джайнисты не верят в бога. Они чтут основателей религии джайнизма (*тиртхан-каров*), которых считают освобожденными душами, пребывавшими когда-то в зависимом состоянии, но затем благодаря собственным усилиям ставшими свободными, совершенными, всеведущими, всемогущими и всеблаженными. Джайнисты уверены в том, что каждая душа (*джива*), находящаяся сейчас в состоянии зависимости, сможет, следуя примеру джин, добиться совершенного знания, силы и счастья. В этой вере – немалая доля оптимизма, который вселяет в каждого истинного джайниста чувство абсолютной уверенности в своих силах. Возможность постижения абсолютного совершенства собственными силами для последователя джайнизма является не просто умозрением, но желанием следовать примеру святых, достигших полного освобождения.

С течением времени последователи джайнизма распались на две секты, известные теперь под названием *шветамбаров* и *дигамбаров*. Разница между ними заключается, однако, не столько в фундаментальных философских вопросах, сколько во второстепенных деталях религии и практики. Учение джин разделяется обеими сектами. Однако если дигамбары отличаются строгостью и пуританизмом, то шветамбары относятся к человеческим слабостям с большей терпимостью. Дигамбары, например, считают, что аскеты должны отказаться от всякого имущества и даже от платья, шветамбары же признают необходимость ношения белой одежды². Далее, по мнению дигамбаров, святой, достигший совершенного знания, не нуждается в пище, а женщина вообще не может достигнуть состояния освобождения (если только ее душа не родится еще раз в образе мужчины). Шветамбары же не признают этого.

По джайнизму имеется обширная литература, написанная главным образом на пракрите*²⁵. Канонические, авторитетные произведения, признаваемые обеими сектами, содержат в себе, как считают, учение последнего тиртханкары – Махавиры. Этих произведений так много, что мы не будем перечислять их здесь. Многие ранние произведения утеряны. Когда джайнизм был вынужден защищаться от нападок других школ, ему пришлось заимствовать для этого санскритскую философскую терминологию, и поэтому джайнские произведения часто встречаются на санскритском языке.

Философские взгляды джайнизма – это здравый реализм и плюрализм. Согласно философам джайнской школы, воспринимаемые нами объекты реальны и многочисленны. Мир состоит из двух видов материи – живой и неживой. Каждое живое существо, каким бы несовершенным ни было его тело, имеет дух, или душу (*джива*). Поэтому стремление избежать нанесения какого бы то ни было вреда живому организму (*ахимса*) играет в этике джайнизма значительную роль. Наряду с уважением ко всему живому мы находим в джайнизме и другое, более важное положение, а именно: уважение к мнению других. Данное положение подтверждается метафизической теорией джайнистов о многообразии реальности (*анеканта-вада*) и логически вытекающим отсюда утверждением (*сьяд-вада*), что каждое суждение порождено известными условиями и, значит, ограничено и что различные суждения об одной и той же реальности поэтому могут быть справедливыми каждое со своей точки зрения, будучи порожденными вполне определенными, лишь им свойственными условиями.

Для удобства рассмотрения философия джайнизма может быть разбита на три раздела: теорию познания (включая логику), метафизику и этику (с религией).

II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ДЖАЙНИЗМА

1. Природа и виды познания

Согласно учению джайнизма, сознание является неотъемлемой *сущностью* каждой души; это не случайное свойство, возникающее под влиянием только *некоторых* условий, как это думают философы школы чарвака. Напротив, сознание рассматривается ими как нечто подобное солнечному свету, который обнаруживает не только сам себя, но и все другие предметы при условии устранения преград, мешающих проникновению его к этим предметам³. Если бы не было препятствий, душа стала бы всеведущей. Всеведение потенциально присуще каждой душе. Однако мы знаем, что все простые души более или менее невежественны, а их знание ограничено. Джайнисты считают, что эта ограниченность обусловлена преградами, поставленными различными кармами, которые в той или иной степени препятствуют естественному сознанию души и, таким образом, лишают ее присущего ей всеведения. Тело, чувства и ум порождены кармами и ограничивают силы души.

Подобно другим индийским мыслителям, джайнисты подразделяют познание на два вида: непосредственное и опосредствованное (*апарокша* и *парокша*). Но они указывают на то, что познание, обычно рассматриваемое как непосредственное, является непосредственным только *относительно*. По сравнению с выводом восприятие внешних и внутренних объектов органами чувств (*индрия*) и умом (*манас*) может считаться непосредственным познанием. Но все же нельзя сказать, что такое познание абсолютно непосредственно, ибо даже в этом случае душа познает объекты *посредством* чего-то *другого*: посредством чувств и ума. Кроме такого обычного, эмпирически понимаемого (*вьявахарика*), непосредственного познания, имеется также *действительно*, абсолютно (*парамартхика*) непосредственное познание, получаемое душой после устранения преград ее кармы. При таком познании сознание души непосредственно связывается с объектами, без посредничества наших чувств и т.д., просто путем устранения карм, мешавших ей проникнуть к этим объектам⁴.

Имеется три различных вида такого *действительно* непосредственного познания. Когда индивид частично разрушит или смягчит влияние карм, он приобретает способность познавать слишком отдаленные, а также слишком мелкие и неясные, не поддающиеся наблюдению при помощи чувств или ума объекты, имеющие форму. Такое непосредственное познание, получаемое самой душой, является, однако, *ограниченным*, так как ограничены объекты этого познания. Поэтому оно и называется ограниченным познанием (*авадхиджняна*). Далее, когда индивид преодолет чувства ненависти, зависти и т.п., препятствующие познанию чужих мыслей, он может получить прямой доступ к настоящим и прошлым мыслям других людей. Это познание называется проникновением в ум (*манах-парьяя*). Но когда *все* кармы, мешавшие познанию, будут полностью удалены из души, тогда в ней возникает абсолютное знание, всеведение. Это называется *кеваладжняна*. Таким знанием обладают лишь души, достигшие освобождения⁵.

Три упомянутых выше вида необычных, сверхчувственных восприятий являются непосредственными *par excellence*. Но, кроме того, существует два вида обычного познания, которым обладает каждый индивид. Они называются *мати* и *шрута*. В отношении понимания точного значения этих терминов среди писателей-джайнистов имеются известные разногласия. Но, как правило, под словом "мати" понимают такой вид познания, который мы получаем посредством чувств или ума (*манас*)⁶. Понимаемое таким образом "мати" включает в себя *обычное* непосредственное познание (внутреннее и внешнее восприятие), память, опознавание и вывод⁷. "Шрута" – это знание, получаемое от авторитета.

Джайнские философы так описывают процесс обычного восприятия и сохранения воспринятого в памяти⁸. Сначала имеет место только какое-то отдельное ощущение,

скажем звука, но еще не известно, что он означает. Это первоначальное состояние сознания называется *аваграха*, то есть схватывание объекта. Затем возникает вопрос: "Что это за звук?" Это вопрошающее состояние ума называется *иха*, то есть вопрос. Далее появляется определенное суждение вроде следующего: "Это звук автомобиля", – что называется *авая*, то есть устранение сомнения. И затем то, в чем мы уверены, удерживается в уме, что называется *дхарана*, то есть закрепление в уме.

Шрута – второй вид обычного познания – понимается преимущественно как познание, получаемое из уст других⁹. Сюда относятся все виды познания, полученные из устного или письменного авторитетного источника. Но поскольку понимание авторитета зависит от восприятия звуков или написанных букв, то *мати* предшествует *шрута*.

Отмечается далее, что эти два вида обычного познания, а равно и низший вид непосредственного сверхчувственного познания не свободны от случайных ошибок. В то же время два высших вида непосредственного сверхчувственного познания никогда не приводят к ошибке.

Для обычных целей джайнисты признают пользу общепринятого признания наличия трех источников познания – восприятия, вывода и свидетельства (то есть авторитета)¹⁰.

2. Критика взглядов чарваков

Признавая такие не относящиеся к восприятию источники познания, как вывод и свидетельство, писатели-джайнисты, естественно, чувствовали необходимость отстоять свою точку зрения от критики чарваков, утверждающих, что единственным источником достоверного знания является восприятие¹¹.

Джайнисты спрашивают: Если бы чарвака попросили доказать, почему же именно восприятие не должно быть отвергнуто как недостоверный источник познания, то что бы он мог на это ответить? Он вынужден был бы промолчать и тем самым признать неспособность отстоять свою собственную точку зрения или сказать, что восприятие является достоверным источником познания *потому, что* оно не приводит к заблуждению. Если он пойдет по первому пути, то есть будет замалчивать свой ответ, то его взгляды окажутся просто *ipse dixit* – мнением, не подтвержденным никаким доводом и потому просто неприемлемыми. Если же чарваки выберут второй путь, тогда окажется, что эти философы в своих рассуждениях опираются на некоторые доводы и тем самым прибегают к умозаключению. Кроме того, если чарваки признают восприятие достоверным источником познания потому, что оно непротиворечиво и не приводит к заблуждению, то на том же основании должны быть приняты вывод и свидетельство. Если же чарваки ответят на это, что вывод и свидетельство иногда приводят к заблуждению, то им можно указать, что и восприятие вводит иногда в заблуждение. Отсюда следует такой единственно разумный вывод: любой источник познания – будь то восприятие, вывод или свидетельство – должен рассматриваться как достоверный, поскольку нельзя доказать, что получаемое таким путем знание вводит в заблуждение. Критерием достоверности должно быть соответствие (*самвада*) знания тем практическим результатам, к которым оно приводит.

Более того, когда чарваки отрицают существование таких невоспринимаемых объектов, как загробная жизнь, они выходят за пределы восприятия и делают вывод о несуществовании объектов на основании того, что они не воспринимаются. Даже когда чарваки говорят о достоверности восприятия вообще, они и в этом случае выходят за пределы воспринимаемых случаев перцепции, признавая достоверными восприятия в

прошлом, и выводят (от общего к частному) нечто о будущих невоспринимаемых случаях перцепции. Равным образом чарваки в споре со своими критиками выводят свои мысли из своих положений, иначе они не могли бы принимать участия в споре. Значит, взгляд чарваков на восприятие как единственно достоверный источник познания неправилен.

3. Джайнская теория суждения

а) *Сьядвада, или теория относительности всякого суждения*

Философы джайнизма указывают, что разные виды непосредственного и опосредствованного знания, касающиеся тех или иных предметов, показывают наличие бесчисленного множества характеристик у всякого предмета¹². Всеведущее существо может получить (через *кевало-джняна*) непосредственное знание о предмете во всех его бесчисленных аспектах. Но несовершенное существо в определенный момент видит объекты только с одной частной точки зрения и получает, следовательно, знание только об одном аспекте, характерной черте данной вещи. Такое частичное знание о каком-нибудь одном из бесчисленных аспектов предмета джайнские писатели называют "ная"¹³. Суждение (*парамарша*), основанное на таком частичном знании, также называется "ная"¹⁴. Каждое суждение о том или ином объекте, суждение, которым мы пользуемся в повседневной жизни, справедливо только с нашей точки зрения и только в том аспекте, в котором мы рассматриваем данный объект. Но так как мы забываем об этой ограниченности и считаем свои суждения ничем не ограниченной истиной, очень часто в жизни возникают споры и противоречия. Прекрасной иллюстрацией этого положения может служить рассказ о слепых, которые составили представление о слоне таким образом, что один ощупал его ноги, другой – уши, третий – хвост и тело и которые затем поссорились из-за определения действительной формы этого животного. Ссора произошла потому, что каждый из них считал свое знание *единственно* верным и всеохватывающим и настаивал на том, чтобы оно безоговорочно было принято и другими. Эта ссора прекратилась бы, если бы каждый из них понял, что его знание слона представляет собой знание только одной из многих частей тела данного животного.

Подобным же образом представители различных философских систем, дающие различные описания вселенной, рассматривают ее с различных точек зрения и вскрывают различные аспекты многогранной вселенной. Эти философы спорят из-за непонимания того, что каждое их описание справедливо только с его собственной точки зрения, обусловленной определенными обстоятельствами. Значит, они не понимают, что различные точки зрения могут быть истинными в той же мере, что и различные описания слона.

Ввиду изложенных фактов джайнисты настаивают на том, чтобы каждое суждение *ная* было ограничено каким-нибудь выражением, таким, как "некоторым образом" (*съят*, то есть в некотором отношении), так что всегда могут ясно иметься в виду ограниченность данного суждения и возможность признания других альтернативных суждений, высказанных с иной точки зрения. Например, вместо того, чтобы высказать суждение вроде "слон похож па столб", во избежание путаницы следует сказать "слон *некоторым образом* (то есть в отношении его ног) похож на столб". Точно так же, воспринимая черный глиняный кувшин, находящийся в данный момент в комнате, мы не должны категорически утверждать, что "кувшин существует", а скорее должны были бы высказать другое суждение: "*Некоторым образом* кувшин существует", – суждение, которое напомнило бы нам, что оно верно только в отношении многих условий – пространства, времени, качества и т.д., в которых данный кувшин существует. Ограниченное суждение: "Некоторым образом кувшин существует" (*съяд чхатах асти*) – предупредит возможность неправильного толкования этого суждения, будто кувшин существует во все времена, во

всех местах, окрашен в любой цвет, имеет любую форму и т. Д. Неограниченное же суждение: "Кувшин существует" – предоставляет возможность для таких неправильных толкований.

Эта теория джайнской философии известна под названием "сьядвада". Согласно этой теории, каждое обыкновенное суждение (высказанное несовершенным умом, вроде нашего) считается верным только по отношению к отдельной частной стороне объекта и выражает лишь частные взгляды, с точки зрения которых высказывается данное суждение.

Данная джайнская точка зрения полностью соответствует точке зрения, принятой западными логиками вообще, согласно которой всякое суждение подходит к частной области высказываемого, или контекста, и должно пониматься только в зависимости от него. Область высказываемого состоит из различных факторов, таких, как пространство, время, степень, качество и т.д., которые остаются частично неупомянутыми либо потому, что они очевидны, либо потому, что их нескончаемое множество. Значит, если эти условия невозможно полностью перечислить, как это признают и некоторые современные западные логики, вроде Шиллера, то в интересах точности суждение ограничивается словом "некоторым образом" ("*сьят*").

Принцип, лежащий в основе сьядвады, делает джайнских мыслителей более терпимыми по отношению к взглядам других школ. Они рассматривают и принимают точки зрения других философов как различные возможные гипотезы, высказанные с различных точек зрения. Единственно, чего не любят джайнисты в других мыслителях, – это их догматических претензий на исключительную непогрешимость. Эти претензии проистекают из ошибочного понимания исключительного положения предиката (*экантавада*). Против подобных ошибочных философских рассуждений американские неореалисты недавно начали решительно протестовать, называя их ошибкой исключительности партикуляризма. Но ни западные, ни восточные философы не стараются избежать этих заблуждений столь усердно, как это делают джайнисты.

б) *Сапта-бханги-ная, или семь форм суждения*

Логика обычно рассматривает два типа суждений – утвердительные и отрицательные. Джайнисты же различают семь типов суждений, включая оба указанные выше. Любой объект может быть описан в утвердительной форме – суждением, утверждающим наличие в нем тех или иных отличительных черт, или в отрицательной форме – суждением, отрицающим наличие в нем тех черт, которые принадлежат другим объектам и отсутствуют у него¹⁵. Обычно признаются именно эти два типа суждений – утвердительное и отрицательное. Но философы-джайнисты ограничивают каждое суждение добавлением выражения "некоторым образом" (*сьят*), подчеркивая их условный, относительный характер. Возьмем, например, следующие утвердительные суждения о кувшине: "Кувшин *некоторым образом* находятся в комнате" (то есть находится в комнате, в определенном месте, в определенное время и имеет определенный вид); "Кувшин *некоторым образом* красный" (то есть не всегда красный, а только в течение определенного времени, под влиянием определенных условий, причем краснота его именно определенного, специфического оттенка, и т.д.).

Общая формула всех утвердительных суждений символически может быть выражена в следующем виде: "*Некоторым образом S есть P*" (*сьят асти*). Далее, отрицательное суждение об объекте может быть выражено так: "*Некоторым образом кувшин не*

находится за пределами комнаты" (имея в виду, что кувшин определенного вида, в данный период времени и т.д. находится не за пределами данной комнаты).

"Некоторым образом кувшин не черный" (то есть не черный, в определенном пространстве и в определенное время, при данных условиях и т.д.). В этом случае общая формула для всех отрицательных суждений должна быть выражена так: *"Некоторым образом S есть не-P"* (*сьят насти*).

Однако когда нам нужно описать сложное явление, например, что кувшин бывает иногда красным, а иногда не красным, мы должны прибегнуть к сложному суждению, как, например: "Некоторым образом кувшин красный, а также и не красный". Общая формула этого суждения должна поэтому быть: *"Некоторым образом S есть P, а также есть не-P"* (*сьят асти ча насти ча*). Это третий тип суждения, принятый джайнской логикой, получаемый посредством *последовательной* комбинации точек зрения первых двух суждений в одну объединенную точку зрения. Необходимость такого сложного суждения вытекает из потребности иметь всестороннее представление о положительном и отрицательном характере данного объекта.

Пока кувшин в сыром виде, он черный; когда же его обожгут, он становится красным. Но если мы спросим, каков же действительный цвет кувшина всегда и при всяких условиях, то наиболее честным ответом будет: кувшин не может быть охарактеризован, то есть он не может быть охарактеризован при данной постановке вопроса. В том случае, когда мы вынуждены одновременно приписать некоему объекту такие характерные признаки, которые несовместимы, будучи противоположными или противоречивыми друг другу, наше суждение, по мнению джайнистов, должно принять следующую общую форму: *"Некоторым образом S есть неопишное (сьят авактавьям)*. Это четвертый тип суждения, принятый джайнской логикой.

Выделение этого типа суждения имеет большое значение для философии. Благодаря ему становится ясным прежде всего то, что, хотя предмет и может быть описан с различных точек зрения, в различных аспектах, самостоятельно или в связи с другими явлениями, его невозможно было бы познать в целом, если бы не было такого разграничения точек зрения и аспектов. Предмет *вообще* неопишное. Во-вторых, этот тип суждения позволяет также понять, что философская мудрость состоит не только в том, чтобы уметь утвердительно или отрицательно ответить на вопрос, но также и в признании возможности существования таких вопросов, которые по самой своей природе должны остаться без ответа. В-третьих, допущение этого типа суждения показывает, что джайнская логика не нарушает закона противоречия обычной формальной логики. Напротив, подчинение джайнистов этому закону вынуждает их признать, что несовместимые характерные признаки не могут утверждаться одновременно одним и тем же лицом в одном и том же отношении.

Три остальные из семи типов суждений образуются посредством поочередной комбинации каждого из первых трех суждений с четвертым. Так, соединяя *сначала* первый тип суждения с четвертым, мы получаем пятый тип: *"Некоторым образом S есть P и есть также неопишное"* (*сьят асти ча, авактавьям ча*). Когда мы рассматриваем с общераспространенной точки зрения как тот факт, что кувшин иногда бывает красным, так и то, что безотносительно к определенному времени и пространству ему не может быть приписан какой-либо признак, то наше суждение о кувшине примет следующую форму: "Кувшин некоторым образом красный, но также некоторым образом неопишное".

Объединяя затем второй и четвертый типы суждения, мы, в свою очередь, получим шестой тип суждения в такой общей форме: "*Некоторым образом S есть не-P и есть также неопиcуемое*" (*сьят насти ча, авактавьям ча*).

Объединяя, наконец, третий тип суждения с четвертым, мы получаем седьмой тип: "*Некоторым образом S есть P, а также есть не-P и является неопиcуемым*" (*сьят асти ча, насти ча, авактавьям ча*).

Однако если вместо поочередного объединения первых трех суждений с четвертым мы будем комбинировать их *одновременно*, то в таком случае мы придем к одновременному утверждению несовместимых предикатов (как "есть и неопиcуемое", или "не есть и неопиcуемое", или "есть не есть и неопиcуемое"). Поэтому все такие варианты суждений можно было бы свести к четвертой форме суждения: "*Некоторым образом S есть неопиcуемое*" (*сьят авактавьям*). Следовательно, хотя каждый предмет имеет и бесчисленное множество аспектов, есть только семь типов суждений: ни больше, ни меньше.

Таким образом, джайнская логика признает следующие семь типов условного суждения:

1. Некоторым образом S есть P (*сьят асти*).
2. Некоторым образом S есть не-P (*сьят насти*).
3. Некоторым образом S есть P, а также есть не-P (*сьят асти ча, насти на*).
4. Некоторым образом S есть неопиcуемое (*сьят авактавьям*).
5. Некоторым образом S есть P и есть также неопиcуемое (*сьят асти ча, авактавьям ча*).
6. Некоторым образом S есть не-P и есть также неопиcуемое (*сьят насти ча, авактавьям ча*).
7. Некоторым образом S есть P, а также есть не-P и является неопиcуемым (*сьят асти ча, насти ча, авактавьям ча*).

Некоторые западные мыслители иногда сравнивают джайнскую доктрину сьядвады с прагматизмом. Правда, такой прагматический логик, как Шиллер, тоже признает ту истину, что о суждении нельзя сказать, верно оно или ошибочно, без специальной ссылки на его контекст и его назначение. По мнению Шиллера, даже такие так называемые самоочевидные суждения, как "квадрат не есть круг" или "дважды два – четыре", истинны только в специфическом смысле. В этом пункте действительно налицо разительное сходство. Но нельзя забывать и весьма существенной разницы между ними. Джайнисты – *реалисты*, в то время как прагматисты имеют явно *идеалистический* уклон. По мнению джайнистов, различные суждения об объекте не являются просто субъективными идеями об этом объекте, но соответствуют различным *реальным* аспектам объекта. Поэтому по вопросу об истине джайнисты могли бы признать реалистическое понимание истины¹⁶, отвергаемое всеми стопроцентными прагматистами.

Сьядвада джайнистов иногда сравнивается с западным релятивизмом. Есть два вида релятивизма: идеалистический (как у Протагора, Беркли, Шиллера) и реалистический (как у Уайтхеда и Будина). И если называть последователей джайнизма релятивистами, то только в смысле реалистического релятивизма. По их мнению, наши суждения о вещах относительны, но относительны, находятся в зависимости не просто от склонности судящего ума, но от относительного характера самой многогранной реальности.

Неправильное понимание сьядвады часто происходит из-за интерпретации слова "сьят" как "может быть", что придает теории джайнизма якобы скептический и даже

агностический характер, делая ее похожей на теорию греческого скептика Пиррона, который также рекомендовал ограничивать всякое суждение дополнительными словами "может быть". Однако следует отметить, что философия джайнизма – это не скептицизм. Дополнение фразы ограничивающей частицей "свят" выражает не неопределенность суждения, а его условный, относительный характер. Подчинение условиям или всему тому, о чем идет речь, в которой высказывается данное суждение, ставит достоверность суждения вне всяких сомнений. Поэтому здесь нет места скептицизму.

III. МЕТАФИЗИКА ДЖАЙНИЗМА

Джайнисты утверждают, что каждый познанный нами объект имеет бесчисленное множество признаков (*ананта-дхармакам васту*). Попытаемся установить более точно, что подразумевается под этим утверждением. Каждый объект является таким, каков он есть, благодаря его положительным и отрицательным признакам. Например, положительными признаками такого объекта, как человек, являются его рост, цвет, фигура, вес, телосложение, наследственность, семья, раса, национальность, воспитание, занятие, место рождения, дата рождения, привычки, возраст и т.д., а также его бесчисленные связи с множеством других объектов мира. Отрицательные же признаки человека – это то, чего у него нет. Чтобы полностью познать данного человека, мы должны знать все, чем он отличается от остального мира: например, что он не европеец, не китаец, не негр и т.д., что он не христианин, не магометанин, не зороастриец*²⁶ и т.д., что он не мошенник, не дурак, не эгоист и т.д. Так как отрицательные признаки человека охватывают все его отличия от *всех* других объектов вселенной, то, следовательно, количество этих признаков будет значительно превышать число положительных¹⁷.

Таким образом, если мы рассматриваем объект в свете его собственных положительных признаков, а также в свете признаков всех других объектов, которые отсутствуют у него, мы обнаружим, что этот объект перестает казаться просто вещью, обладающей лишь ограниченным числом качеств. Напротив, объект превращается в носителя неограниченного количества признаков. Когда же мы примем во внимание элемент времени и вспомним, что с течением времени объект приобретает новые признаки, то каждый объект представится носителем поистине бесконечного количества признаков (*ананта-дхарма*). Джайнские писатели отмечают поэтому, что полностью познавший один объект познает и все вещи. Только всеведущее лицо (*кевали*) может полностью познать объект. Разумеется, для практических целей (*вьявахара*) вполне достаточно и частичного знания того, что собой представляет (или не представляет) данный объект. Но не следует думать (как это обычно бывает), что ограниченный объект на самом деле обладает ограниченным количеством признаков. И не следует думать, что наше обычное знание объектов является полным и совершенным.

1. Джайнская концепция субстанции

Объекты, как мы уже видели, имеют множество признаков. Но как в обычных суждениях, так и в философии проводят различия между признаками (*дхарма*) и их носителем (*дхарми*), называемым субстанцией (*дравья*). Джайнисты, разделяя это общепринятое философское понимание субстанции, указывают, что каждая субстанция имеет два вида признаков – существенные и случайные. Существенные признаки субстанции принадлежат ей до тех пор, пока она существует, ибо без них субстанция перестала бы быть тем, что она есть. Например, сознание является существенным признаком души. Случайные же признаки субстанции приходят и уходят, сменяя друг друга. Такими случайными признаками субстанции души являются ее желания, воля, наслаждения, страдания. Именно *благодаря этим признакам субстанция подвергается изменению*,

модификации. Эти случайные признаки могут быть названы поэтому модусами. Существенные, неизменные признаки субстанции джайнисты называют "*гуна*", а случайные, изменяющиеся – "*парьяя*". Следовательно, субстанция определяется как нечто обладающее известными качествами – гунами, а равно и модусами – парьяями¹⁸.

Мир состоит из различного рода субстанций. Поскольку существенные признаки первичных субстанций являются неизменными – мир неизменен; поскольку же случайные *признаки* изменяются – мир также подвержен изменениям. Поэтому, по мнению джайнистов, те философы, вроде буддистов, которые говорят, что в мире нет ничего действительно постоянного и что со временем все изменяется (*кишаника-вада*), судят односторонне, догматично. Равным образом ошибаются и те философы, вроде монистов веданты, которые утверждают, что изменения нереальны и что реальность абсолютно неизменна (*нитья-вада*)¹⁹. По мнению джайнистов, оба этих взгляда следует признать односторонними и приводящими, таким образом, к ошибкам, свойственным всем категорическим суждениям. Реально существуют как изменения, так и неизменность. Мысль, что отдельная субстанция (или вселенная в целом) порождает изменения и в то же время свободна от них, не должна казаться противоречивой. С одной стороны, истинно изменение субстанции, с другой – истинна также и неизменность. Противоречия не будет, если мы вспомним, что, согласно учению сьядвады, каждое утверждение не абсолютно, а относительно.

Субстанция реальна (*сам*). Реальность характеризуется тремя факторами: неизменностью, порождением и разрушением. В субстанции имеется неизменная сущность, и поэтому она постоянна, но в ней есть также и изменяющиеся модусы (*парьяя*), и, следовательно, она порождает и разрушает. Значит, в субстанции имеются все три элемента, характеризующие реальность.

Признавая такой критерий реальности, джайнисты отвергают взгляды буддистов, утверждающих, что реальность характеризуется причинной зависимостью, то есть, что объект реален в том случае, если он способен породить некоторое следствие. Этот буддийский критерий реальности ошибочен уже потому, что, согласно данной теории, иллюзорная змея должна быть признана реальной, так как она порождает такие последствия, как испуг, бегство и т.д. Из этого ошибочного критерия реальности буддисты выводят теорию преходящего характера, моментальности существования вещей. Против односторонности этой теории джайнисты выдвигают следующие аргументы²⁰:

1. Если всякая вещь существует только один момент, то и душа тоже должна быть преходящей, а в таком случае нельзя было бы объяснить явления памяти, сознания, непосредственного ощущения самого себя и т.д.
2. Если душа непостоянна, то достижение освобождения теряет всякий смысл.
3. Моральная жизнь была бы в таком случае невозможна, так как личность, будучи преходящей, не станет стремиться к достижению той или иной цели. Деятельность личности скажется лишь впоследствии, когда ее плодами должны будут воспользоваться те, которые будут жить после нее.
4. Следовательно, невозможен какой-либо моральный закон – результаты собственных поступков личности были бы для нее потеряны (*крита-пранаша*), а на ней сказывались бы результаты деятельности других людей (*акрита-абхьюпагама*).
5. Просто моментальные состояния не могут составить даже особых, самостоятельных серий, ибо без чего-либо постоянного, сохраняющегося при всех

изменениях модусов, различные изменяющиеся состояния не могут образовать непрерывно самостоятельное.

6. Ни восприятие, ни умозаключение не обнаружат никаких вещей в мире, где происходят лишь изменения и нет ничего постоянного.

2. Классификация субстанций

Наиболее общим подразделением субстанций является деление их на протяженные и непротяженные. Существует только одна субстанция – время (*кала*), которая лишена протяженности. Все другие субстанции протяженны и известны под общим наименованием *астикая*, потому что каждая субстанция этого вида существует (*асту*) как тело (*кая*), обладающее протяжением²¹. Субстанции, обладающие протяженностью (*астикая*), подразделяются на два вида: живые (*джива*) и неживые (*аджива*). Живые субстанции (*джива*) идентичны душам (или духам). Души, в свою очередь, подразделяются на достигшие освобождения, или совершенные (*мукта*), и зависимые (*баддха*). Души, находящиеся в зависимом состоянии, тоже делятся на два вида: те, которые в состоянии двигаться (*траса*), и неподвижные (*стхавара*). Неподвижные живые субстанции имеют наиболее несовершенные виды тел. Они живут в пяти различных видах тел, состоящих из земли, воды, огня, воздуха и растений²². Они обладают только чувством осязания и поэтому имеют лишь осязательное сознание. Движущиеся живые субстанции имеют тела различной степени совершенства и наделены двумя, тремя, четырьмя или пятью чувствами. Такие души, или живые субстанции, как черви, обладают только двумя чувствами: осязанием и вкусом; такие, как муравьи, имеют три чувства: осязание, вкус и обоняние; такие, как пчелы, имеют четыре чувства: осязание, вкус, обоняние и зрение. Более высокоорганизованные животные, такие, как звери, птицы и человек, имеют пять чувств: осязание, вкус, обоняние, зрение и слух. Неживые субстанции, обладающие протяженностью, – это *дхарма*, *адхарма*, *акаша* и *пудгала*.

3. Душа (*джива*)

Душа – это обладающая сознанием субстанция. Сознание является сущностью души²³. Оно всегда пребывает в душе, хотя его природа и степень могут меняться. Теоретически души могут быть подразделены на ряд классов, различающихся по степени их сознательности. Высший класс составили бы совершенные души, то есть те, которые преодолели все кармы и достигли всеведения. Низший же класс объединил бы наиболее несовершенные души, обитающие в земле, воде, огне, воздухе и растениях²⁴. Кажется, что в них вообще нет жизни и сознания. Но на самом деле даже у них имеется, так сказать, осязательное сознание, но это сознание находится в состоянии сна, которое происходит от подавляющего влияния на них помех кармы²⁵. Между этими классами можно поместить души, имеющие два, три и более чувств, то есть такие, как души червей, муравьев, пчел и людей²⁶.

Душа познает вещи, проявляет активность, испытывает наслаждения и страдания, а также выявляет себя и другие объекты. Душа вечна, но она также подвержена изменениям. Она отлична от тела, и ее существование доказывается непосредственно осознанием ею самое себя²⁷.

Благодаря наклонностям, порожденным поступками в прошлом, душа поочередно обитает во многих различных телах. Подобно свету, она выявляет, воспроизводит *сознание всего тела, в котором она живет*. Хотя *сама душа* и не имеет формы (*мурти*), она приобретает, подобно свету, размер и форму тела, в котором она живет. В этом смысле душа, несмотря на ее бесформенность, занимает пространство, обладает протяженностью.

Душа не бессмертна, но сосуществует с телом, поскольку, только находясь в теле, она может познавать объекты. Сознание не может находиться где-нибудь вне тела²⁸.

Изучившим западную философию трудно понять, каким образом душа может одновременно обладать и сознанием и протяженностью – свойствами, согласно Декарту, диаметрально противоположными. По мнению Декарта, протяженность присуща только материальным субстанциям, а сознание – душе. Но душа, как доказывает Декарт, в сущности, есть "нечто *мыслящее*", а "мысль", казалось бы, не должна иметь никакой связи с пространством или материей. Однако джайнисты считают, что душа – это прежде всего *живое* существо (*джива*). Сознание находится во всех частях живого тела, и раз оно признается присущим душе, мы должны допустить, что и душа находится во всех частях тела и, следовательно, занимает пространство. Способность души пронизывать пространство допускается и другими индийскими философами, а равно и многими древнегреческими философами, в том числе Платоном, и некоторыми современными философами-реалистами, например Александером.

Однако при этом следует иметь в виду, что под занятием душой места в пространстве подразумевается ее *присутствие* в различных частях пространства, а не *заполнение* его, подобно материальным телам. Материальное тело заполняет часть пространства таким образом, что, пока оно там находится, ни одно другое тело не может занять эту часть пространства. Присутствие же души в определенном пространстве не мешает тому, чтобы там же находилась и другая душа; две души могут находиться в одном и том же месте, подобно тому как два источника света могут освещать одну и ту же площадь.

Философы-джайнисты чувствовали необходимость опровергнуть учение чарваков о душе. Гунаратна, великий джайнский мыслитель, приводит многочисленные аргументы для опровержения скептицизма чарваков, в пользу существования души. Мы можем остановиться здесь на его аргументах.

Существование души непосредственно доказывается следующим неопровержимым ощущением: "Я чувствую удовольствие". Когда мы воспринимаем качества субстанции, мы говорим, что воспринимаем самую субстанцию. Например, видя розовый цвет, мы считаем, что воспринимаем субстанцию розы, которой принадлежит этот цвет. На том же основании можно утверждать, что и душа воспринимается непосредственно, ибо мы непосредственно воспринимаем такие ее признаки, как удовольствие, страдание, память, воля, сомнение, знание и т.д. Существование души может быть также доказано и косвенно, посредством умозаключений типа "тело, подобно экипажу, движется и управляется нашей волей, следовательно, должно существовать *нечто*, что движет и управляет им". Чувства зрения, слуха и т.д. – это только инструменты, и должна быть *некая действующая сила*, которая применяет их. Далее, должна быть также *движущая причина*, создающая тело, потому что материальные объекты, имеющие начало, требуют наличия некоей действующей силы, придающей их материальной причине известную форму. Таким образом, существование такой субстанции, как душа, может быть подтверждено различными способами, в том числе умозаключением.

Чарваки утверждают, что сознание является продуктом материальных элементов. Но мы никогда и нигде не *воспринимаем* порождения сознания не обладающими сознанием материальными элементами. Чарваки считают восприятие единственно достоверным источником познания. Как же они могут верить в то, чего восприятие не в состоянии показать? Если бы умозаключение и признавалось чарваками достоверным источником познания, то это также не могло бы служить доказательством того, что сознание – продукт материи, материального тела. Ибо если бы тело являлось причиной сознания, то сознание

не покидало бы тела, покуда оно существует, и следовательно, отсутствие сознания во сне, обмороке или в мертвом теле было бы невозможно. Кроме того, мы видим, что между телом и сознанием нет отношений сопутствующих изменений, развитие и старение тела не обязательно вызывают соответствующие изменения в сознании. Таким образом, нет причинной связи между материей и сознанием; ее нельзя доказать даже при помощи умозаключения. Чарваки могли бы возразить, что отнюдь не всякий вид материи порождает сознание, но лишь материя, образующая живое тело. В ответ на это джайнисты указывают, что сама материя без некоторого организатора не может образовать живое тело и что таким организатором является душа. Суждения вроде "я толстый", "я худой", на которых чарваки пытаются доказать идентичность души и тела, должны пониматься в переносном смысле, а не буквально. Душа иногда обращается с телом, как сама с собой, потому что она, в конечном счете, имеет с ним общие интересы. Далее, если бы душа была абсолютно нереальна, то отрицательное суждение "в теле нет души" было бы совершенно непонятным. Отрицание чего-либо в каком-либо месте подразумевает вместе с тем знание о его существовании в другом месте и в другой форме²⁹. Достаточно сказать, что фраза "я не существую" также абсурдна, как и фраза "моя мать бесплодна" или "солнце, дающее свет, не существует".

4. Неживые субстанции (*адживы*)

Физический мир, в котором живут души, состоит из занятых душами материальных тел и других материальных объектов, которые образуют среду, окружающую эти одушевленные тела. Но, кроме этих материальных субстанций, существуют пространство, время, дхарма и адхарма (условия движения и покоя), без которых мир и его явления не могут быть полностью объяснены. Рассмотрим эти субстанции.

а) Материя (пудгала)

Материя в джайнской философии называется *пудгала*, что этимологически значит: "То, что поддается соединению и разъединению"³⁰. Материальные субстанции можно соединять во все более и более увеличивающееся целое, но их можно также и дробить на все более и более мелкие части. Мельчайшие, не поддающиеся дальнейшему делению части называются атомами (*ану*). Два или более таких атомов могут образовать некоторое соединение (*сангхата* или *скандха*). Наши тела и объекты природы и являются такими соединениями материальных атомов. Манас (ум), речь и дыхание суть тоже продукты материи³¹.

Материальная субстанция (*пудгала*) наделена четырьмя качествами: осязания, вкуса, запаха и цвета³². Этими качествами наделены как сами атомы, так и их соединения. Звук не является самостоятельным качеством, подобно остальным четырем, и это признается большинством индийских философов. Джайнисты указывают, что звук наряду со светом, теплотой, тенью, темнотой, объединением, разъединением, тонкостью, грубостью, формой является более поздним продуктом случайных модификаций материи³³.

б) Пространство (акаша)

Функция пространства заключается в предоставлении вместилища для всех протяженных субстанций. Душа, материя, дхарма и адхарма существуют в пространстве. Хотя пространство и невоспринимаемо, его существование познается нами при помощи умозаключения, подобного следующему: протяженные субстанции могут иметь протяженность только в некотором месте, которое и называется *акаша*, то есть пространство. Хотя быть протяженной свойственно самой природе некоторых субстанций

и нет таких субстанций, которые, не имея этого свойства, могли бы занимать место в пространстве, все же верно и то, что, будучи протяженной, субстанция нуждается в пространстве как необходимом условии своего существования.

Не следует думать, что протяженность вполне объясняется только протяженностью самих субстанций, без допущения некоторых других условий, подобно пространству. Ведь субстанции – это то, что заполняет или распространяется, а пространство – то, что заполняется и в чем распространяется³⁴. Пространство – не то же самое, что протяженность, как полагает Декарт, оно представляет собой, по выражению Локка, *locus*, то есть место для протяженности или протяженных вещей.

Джайнисты различают два вида пространства: пространство, являющееся вместилищем мира, где обитают души и другие живые субстанции, и пустое пространство, лежащее за пределами этого мира.

в) *Время (кала)*

Время (*кала*), как это было установлено Умасвами, делает возможным существование непрерывности, модификации, движения, старого и нового в субстанциях³⁵. Как и пространство, время познается не восприятием, а посредством вывода. Время является условием, без которого субстанции не могут иметь вышеперечисленных свойств, хотя верно и то, что само по себе время не может порождать виды, наделенные этими свойствами. Без времени вещи не могут длиться, то есть *непрерывно* существовать; под длительностью подразумеваются моменты времени, в которых протекает существование. Модификация – изменение состояния – также не может быть понята без времени. Манго*²⁷ может быть незрелым или спелым только поочередно, то есть в различные моменты времени, и без предположения наличия временных различий нельзя было бы понять, каким образом вещь может обладать такими несовместимыми признаками. Равным образом и движение, которое представляет собой не что иное, как ряд последовательных положений объекта, может быть понято только при предположении существования времени. Наконец, разница между старым и новым, более ранним и более поздним не может быть объяснена без понятия времени. Таковы, следовательно, основания, которые дают возможность сделать вывод о существовании времени.

Причина того, что время не рассматривается как *астикая*, заключается в неделимости единой субстанции времени. Во всем мире существует одно и то же время³⁶. В отличие от всех других материальных субстанций, называемых *астикаями*, время лишено протяженности в пространстве.

Джайнские писатели иногда проводят различие между реальным временем (*парамартхика кала*) и эмпирическим (условным) временем (*вьявахарика кала*, называемым также *самая*). Реальное время характеризуется непрерывностью, длительностью (*вартана*), тогда как для эмпирического времени характерны всевозможные изменения. Последнее (*самая*) условно разделяется на минуты, часы и т.д., имеет начало и конец. Реальное же время не имеет никакой формы и существует вечно. Эмпирическое время образовалось посредством условного ограничения и деления реального времени³⁷.

Некоторые учителя джайнизма, замечает Гунаратна, рассматривают время не как самостоятельную, независимую субстанцию, а как модус (*парьяя*) других субстанций³⁸.

г) *Дхарма и адхарма*

Подобно времени и пространству, существование этих двух субстанций также доказывается посредством умозаключения. Подвижность и неподвижность, движение и покой – вот основания для такого вывода. Джайнисты утверждают, что, подобно рыбе, которая хотя и движется самостоятельно, но не может плавать без *посредства* воды, являющейся, следовательно, необходимым условием ее движения, души и материальные вещи также требуют некоторых вспомогательных условий, без которых их движение было бы невозможным. Таким условием движения и является субстанция, называемая дхармой. Дхарма может только благоприятствовать, помогать движущимся объектам. Однако она не может заставить двигаться недвижущиеся объекты, так же как вода не может заставить рыбу плавать. Напротив, адхарма является субстанцией, способствующей состоянию покоя, неподвижности объектов, как тень дерева помогает путешественнику отдохнуть или как земля поддерживает покоящиеся на ней тела. Однако она не в состоянии задержать движение какого-либо движущегося объекта.

Хотя дхарма и адхарма противоположны друг другу, тем не менее они похожи, ибо обе вечны, лишены форм, неподвижны и пронизывают все мировое пространство (*лока-акаша*). Как условия движения и покоя, обе они не активны, а пассивны³⁹. Дхарма и адхарма приведены здесь именно в этом техническом смысле, а не в их обычном моральном значении (то есть в смысле достоинств и недостатков)⁴⁰.

Рассматривая эти четыре субстанции – пространство, время, дхарму и адхарму, – необходимо отметить, что как причинные условия все они занимают особое положение. Причинные условия (*карана*) могут быть разделены на три главных вида: действующая сила (как гончар по отношению к горшку), инструмент (как гончарное колесо по отношению к горшку) и материал (как глина по отношению к горшку). Пространство, время и т.д. подпадают под категорию инструментальных условий, но их следует отличать от обычных условий этого вида в том смысле, что они действуют более отдаленным и более пассивным путем, чем обычные инструментальные условия. Гунаратна поэтому дает им специальное наименование – *апекшакарана*⁴¹. Камень, на котором крепится гончарное колесо, может, пожалуй, служить примером условия этого вида по отношению к горшку. Пространство, время и т.д. – условия подобного же рода.

IV. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ ДЖАЙНИЗМА

Наиболее важной частью философии джайнизма является ее этика. Метафизика и эпистемология – действительное знание некоторого рода – используются джайнистами постольку, поскольку они помогают последователям джайнизма правильно вести себя. Целью же правильного поведения является спасение, которое в отрицательном смысле означает освобождение души от всякой зависимости, а в положительном – достижение совершенства.

1. Зависимость души

Под зависимостью в индийской философии понимается подверженность индивида рождению и всем вытекающим отсюда страданиям. Эта общепринятая в Индии концепция зависимости истолковывается различными системами философии по-разному, в свете их особого понимания индивида и мира. Страдающий индивид – это, с точки зрения джайнистов, *джива*, то есть живая сознательная субстанция, называемая душой. Неотъемлемым свойством души является совершенство. Она таит в себе безграничные потенциальные возможности. Безграничное знание, безграничная вера, безграничная сила и безграничное блаженство – все это может быть достигнуто душой при условии устранения помех, стоящих на ее пути.

Подобно солнцу, которое, сияя, освещает землю, если атмосфера свободна от облаков и тумана, душа достигает всеведения и других присущих ей совершенств, когда устранены все помехи. Что же представляют собой эти помехи и каким образом они лишили душу ее природных совершенств? Эти помехи, утверждают джайнисты, порождаются материальными частицами, которые заражают душу и берут верх над ее природными свойствами. Другими словами, все ограничения, присущие любой индивидуальной душе, обусловлены материальным телом, с которым отождествила себя душа. Тело состоит из материальных частиц (*пудгала*). Для формации определенного вида тела используются определенного рода материальные частицы, определенным образом расположенные и организованные. Ведущей силой в образовании тела являются страсти самой души. Грубо говоря, душа принимает облик того тела, к которому она внутренне стремится.

Карма, то есть общий результат прошлой жизни души – ее прошлых мыслей, высказываний и деятельности, – порождает в душе известные слепые желания и страсти, которые ищут удовлетворения. Эти страстные желания души привлекают к ней определенного рода материальные частицы и образуют из них бессознательно желаемое душой тело. Поэтому джайнисты считают душу с ее страстями и силами кармы создателем тела, его действующей причиной, в то время как материя (*пудгала*) представляет собой его материальную причину. Приобретаемый душой организм состоит не только из явно воспринимаемого тела, но также и из чувств, ума, жизненных сил и всех других элементов, которые являются своего рода уздой и ограничивают потенциальные возможности души.

Тело, которое мы наследуем от своих родителей, – не просто случайное приобретение. Наша прошлая карма определяет как семью, в которой мы рождаемся, так и природу нашего тела – его цвет, рост, форму, продолжительность жизни, количество и природу его органов чувств и моторных органов. Но в то время, как все это, вместе взятое, можно сказать, обязано карме, понимаемой в собирательном смысле (то есть как совокупность всех тенденций, порождаемых прошлой жизнью), каждый из отмеченных признаков, взятый в отдельности, обязан особому виду кармы. Поэтому джайнисты говорят о многих кармах и каждую из них называют сообразно производимому ею действию. Например, *готра-карма* – это карма, определяющая семью, в которой рождается тот или иной индивид; *аю-карма* – карма, определяющая продолжительность жизни, и т.д. Подобным же образом говорят они о карме, заслоняющей истинное знание (*джняनावарания*) или мешающей вере (*даршанаварания*), о той, которая создает иллюзии (*мохания*); или о той, которая является причиной наслаждения, страдания (*ведания*) и т.д.

Страстями, вызывающими зависимость, являются: гнев, гордость, ослепление и жадность (*кродха, мана, майя, лобха*)⁴². Они называются *кашайи* – то есть липкими (*sticky*) субстанциями, потому что наличие их в душе притягивает к ней материальные частицы.

Поскольку природа и количество материальных частиц, привлекаемых душой, зависят от ее кармы, эти частицы сами стали называться карма-материей (*карма-пудгала*) или даже просто кармой. Поэтому приток такой карма-материи в душу получил название прилива (*асрава*) кармы.

Поэтому зависимость в философии джайнизма означает тот факт, что душа, зараженная страстями, впитывает материю в соответствии с ее кармой⁴³. Поскольку страсти, или дурные склонности (*бхава*) души, являются внутренней и первичной причиной зависимости, а *прилив материи (асрава)* в душу – только следствием его, джайнские авторы указывают, что зависимость, то есть падение души, начинается в мыслях. Поэтому они иногда говорят о двух видах душевной зависимости: 1) внутренней мыслительной

зависимости, то есть привязанности души к дурным наклонностям (*бхава-бандха*), и 2) ее следствии, материальной зависимости, то есть о действенном соединении души с материей (*дравья-бандха*).

Взаимопроникновение души и материи (что, по мнению джайнистов, является причиной зависимости) для некоторых может показаться сомнительным. Но мы должны принять во внимание, что душа, согласно джайнистам, не лишена протяженности, а сопротяжена с живым телом. Душа – это джива, живое существо, а в каждой части живого тела мы обнаруживаем как материю, так и сознание, и поэтому объединение, или взаимопроникновение, материи и сознательной живой субстанции (то есть души) является таким же фактом опыта, как и взаимопроникновение молока и воды при их смешении или огня и железа в докрасна раскаленной железной болванке⁴⁴.

2. Освобождение

Если зависимость души обусловлена соединением ее с материей, то освобождение должно представлять собой полное разъединение души и материи. Освобождение может быть достигнуто путем *приостановления притока* в душу новой материи, а также посредством *полного устранения* той материи, с которой душа была уже связана. Первый процесс называется *самвара* (приостановление притока), а второй – *нирджара* (сведение на нет кармы, имеющейся в душе).

Мы уже видели, что страсти – сильные желания души – приводят к соединению души с материей. Исследуя причину страстей, мы находим, что они порождаются прежде всего нашим неведением. Незнание реальной природы души и других вещей приводит к гневу, тщеславию, прелюбодеяниям и жадности. Только с помощью знания можно устранить неведение. Поэтому джайнисты подчеркивают необходимость правильного знания (*самьяг-джняна*), то есть знания реальности. Правильное знание может быть получено лишь посредством серьезного изучения теорий всеведущих *тиртханкаров* – учителей, которые уже достигли освобождения и потому способны вывести других из состояния зависимости. Но прежде чем мы почувствуем склонность к изучению их теорий, мы должны сначала познакомиться с их сущностью и затем поверить в авторитет учителей. Этот истинный вид веры, основанной на общем предварительном знакомстве (называемом *самьяг-даршана*), прокладывает путь к правильному знанию (*самьяг-джняна*) и считается поэтому обязательным. Но одно знание без применения его на практике бесполезно. Поэтому правильное поведение (*самьяг-чаритра*) считается третьим обязательным условием освобождения. При правильном поведении человек контролирует свои страсти, чувства, мысли, высказывания и действия в свете правильного познания. Это дает ему возможность приостановить приток новой кармы и искоренить старые кармы, обеспечивая тем самым постепенное устранение той материи, которая держит душу в состоянии зависимости.

Правильная вера, правильное познание и правильное поведение известны поэтому в этике джайнистов как три жемчужины (*триратна*), которые сияют в добродетельной жизни. Это кардинальное положение учения джайнизма устанавливается Умасвами в самой первой сутре "Таттвартхадхигама-сутра": путь к освобождению лежит через правильную веру, правильное познание и правильное поведение⁴⁵. Освобождение достигается в результате действия всех трех условий.

Правильная вера (самьяг-даршана). Умасвами определяет правильную веру как почтительное отношение (*шраддха*) к истине. У одних эта вера может быть врожденной и самопроизвольной, у других она приобретает путем обучения, повышения культуры⁴⁶.

Во всяком случае, вера может возникнуть только тогда, когда кармы, стоящие на ее пути (то есть тенденции, вызывающие неверие), будут ослаблены.

Не следует думать, что джайнизм навязывает своим последователям слепое преклонение перед учением *тирханкаров*. Как утверждает Манибхадра – один из джайнских писателей, – отношение джайнистов к этому вопросу скорее рационалистическое, чем догматическое; оно может быть кратко выражено в следующем изречении:

"Я не имею пристрастия к Махавире, но и не имею никакого предубеждения *против* Капилы и других. *Единственно, что приемлемо* для меня, – *это разумные слова, чьи бы они ни были*"⁴⁷.

Первоначальная вера – это разумное отношение к истине, во-первых, потому, что она основывается на первом ознакомлении с нею и соответствует этому знанию, и, во вторых, потому, что без этой веры не было бы стимула к дальнейшему изучению. Даже философ-скептик, который подходит ко всему рационалистически, должен верить в полезность своего метода и в существование объекта изучения.

Если начинающий, отправляясь от частичной веры, по мере знакомства с учением джайнизма находит его разумным, его вера укрепитя. Джайнисты утверждают, что чем больше кто-либо изучает их взгляды, тем больше укрепляется его вера. Совершенное знание, таким образом, становится причиной совершенной веры (*самьяг-даршана*).

Правильное познание (самьяг-джняна). Если вера сначала основывается на познании сущности учения джайнизма, то правильное познание, как это устанавливается в "Дравья-санграхе", заключается в "детальном познании реальной природы *ego* и *не-ego*, свободном от сомнения, ошибок и неопределенности" (стих 42). Мы уже указывали в связи с изложением теории познания джайнизма различные пути, которыми достигается истинное познание. Как в вере, так и в познании наличие врожденных тенденций (карм) мешает правильному познанию. Для достижения совершенного знания нужно стараться устранить кармы. Завершение этого процесса приведет к достижению абсолютного всеведения (*кевала-джняна*).

Правильное поведение (самьяг-чарипгра). Хорошее поведение кратко изображается в "Дравья-санграхе" (стих 45) как воздержание от того, что пагубно, и выполнение того, что благотворно. Словом, это все то, что помогает освободиться от карм, являющихся причиной зависимости и страданий. В целях задержания притока новых карм и для искоренения старых необходимо: 1) дать пять великих обетов (*панча-махаврата*) ; 2) практиковать исключительную осторожность (*самитти*) в ходьбе, разговоре, получении милостыни и других вещей и в удовлетворении таких естественных потребностей, которые могли бы причинить хотя бы малейший вред чьей-либо жизни; 3) обуздывать мысли, речь и движения тела; 4) практиковать дхарму десяти различных видов: прощение, смирение, честность, правдивость, чистоту, воздержание, строгость к себе (внутреннюю и внешнюю), жертвенность, непривязанность к внешнему миру, безбрачие; 5) размышлять о кардинальных истинах, дающих нам знание о самом себе и о мире; 6) побеждать силой духа все страдания и лишения, проистекающие от голода, жажды, жары, холода и т.д.; 7) добиваться невозмутимости, душевной чистоты, абсолютного отсутствия жадности и совершенного поведения⁴⁸.

Однако джайнисты не единодушны в вопросе о необходимости всех этих мер для достижения правильного поведения. Некоторые из них отдают предпочтение пяти великим обетам, считая их достаточными для совершенствования поведения. Они

считают, что многие из других рекомендуемых мер, в сущности, повторяют в той или иной форме то, что уже заложено в пяти обетах.

Ценность пяти великих обетов признается мыслителями времен упанишад, а также буддистами (которые называют их *панча-шила*). Большинство принципов этих обетов признается также и десятью христианскими заповедями. Однако джайнисты стараются осуществлять эти обеты с суровостью, равную которой трудно найти. Обеты эти состоят в следующем:

Ахимса – воздержание от нанесения всякого вреда жизни. Жизнь, как мы уже видели, свойственна не только движущимся существам (*траса*), но также и тем, которые кажутся недвижимыми (*стхавара*), например растениям и существам, живущим под землей. Поэтому идеалом джайнистов является стремление избегать повреждений не только движущимся, но и неподвижным живым существам. Джайнские святые, стремившиеся следовать этому идеалу, даже дышали через кусок ткани, которой они закрывали свой нос, чтобы при вдыхании не повредить какое-либо носящееся в воздухе существо. Простому человеку такой идеал может показаться слишком высоким. Поэтому ему рекомендуется начинать с частичного соблюдения ахимсы путем воздержания от нанесения вреда движущимся живым существам, наделенным, по крайней мере, двумя чувствами.

Джайнское понимание ахимсы логически вытекает из ее метафизической теории потенциального равенства всех душ и признания принципа обратимости, согласно которому мы должны поступать по отношению к другим так, как нам хотелось бы, чтобы поступали с нами. Но было бы неправильно думать, что ахимса, как считают некоторые критики⁴⁹, является пережитком первобытно-примитивного благоговейного трепета перед жизнью. Если каждая душа, на какой бы низкой ступени она ни находилась, *может* стать столь же великой, как и всякая другая, то наравне с собственной жизнью следует признавать ценность и права всякой другой жизни. "Уважение к жизни, где бы она ни находилась", становится в таком случае непреложной обязанностью всякого.

Джайнист старается соблюдать эту обязанность каждую минуту своей жизни, так как он стремится к тому, чтобы его действия полностью совпадали с основными принципами его убеждений. Поэтому джайнист считает, что недостаточно самому не отнимать ничьей жизни, но не следует даже *думать* или *говорить* о лишении жизни, не следует *позволять* этого другим или *побуждать* их к лишению жизни. Иначе обет ахимсы не может быть соблюден полностью.

Сатья – воздержание от лживости. Этот обет также соблюдается очень строго. Правдивость – это не только утверждение правды, но высказывание правды хорошей и приятной. Без этого требование правдивости принесло бы мало пользы делу морального прогресса, ибо простое высказывание правды может дойти иногда до болтливости, вульгарности, фривольности, цинизма, поношения и т.п.

Поэтому истина, являющаяся идеалом обета правдивости, называется иногда *сунрита*, то есть то, что раскрывает полный смысл истины, которая должна быть также благотворной и приятной. Указывают также, что для совершенного соблюдения этого обета необходимо преодолеть в себе жадность, страхи и гнев и даже воздерживаться от привычки острить.

Астея – воздержание от воровства. Этот обет предписывает не присваивать то, что тебе не принадлежит. Собственность других, как и их жизнь, признается джайнистами священной. Один из джайнских писателей метко замечает, что благополучие – это внешний покров жизни и нарушить благополучие – значит причинить вред жизни. Если

человеческая жизнь невозможна без благополучия в том или ином виде, то нельзя считать преувеличением мысль джайнистов о том, что лишение человека благополучия фактически является лишением его тех существенных условий, от которых зависит его жизнь. Поэтому этот обет неотделим от обета ахимсы, и священность собственности – логическое следствие священности жизни.

Брахмачарья – воздержание от потворства своим слабостям. Обычно этот обет понимают как воздержание от брака. Однако джайнисты вкладывают в него более глубокий смысл, поднимающий его выше просто полового воздержания. Браhmачарья интерпретируется как обет отказа от потворства своим слабостям (*кама*) в любой их форме. Джайнист, склонный к критическому самоанализу, понимает, что хотя чисто внешние проявления потворства своим слабостям могут быть устранены, однако они могут сохраниться в более утонченных формах – в речи, в мыслях, в надежде на наслаждения в раю, даже в просьбе и позволении другим потворствовать нашим слабостям. Поэтому для того, чтобы полностью выдержать данный обет, нужно отказаться от всякого потворства своим слабостям – внешним и внутренним, утонченным и грубым, земным и неземным, прямым и косвенным.

Апариграха – воздержание от всех привязанностей. Этот обет объясняется как отказ от всех привязанностей к тем объектам, впечатления от которых мы получаем с помощью пяти чувств: к приятным звукам, приятному прикосновению, цвету, вкусу и запаху⁵⁰. Поскольку привязанность к миру объектов означает зависимость от этого мира, а сила этой зависимости становится причиной нового рождения, то освобождение, следовательно, невозможно без устранения этой привязанности.

Знание, вера и поведение неразрывно связаны; развитие или вырождение одного из них оказывает соответствующую реакцию на два остальных. Совершенствование поведения идет рука об руку с совершенствованием знания и веры. Когда индивид посредством гармоничного развития знания, веры и поведения преуспевает в деле преодоления влияния всех страстей и карм – как старых, так и новых, – он освобождается от оков материи и достигает состояния освобождения. Свободная от оков материи душа познает присущие ей потенциальные возможности; она достигает четырехстороннего совершенства (*ананта-чатушная*) – безграничного познания, безграничной веры, безграничной силы и безграничного блаженства.

3. Джайнизм – религия без бога

Как и буддизм, джайнизм представляет собой религию без веры в бога. Атеизм джайнистов зиждется на следующих главных положениях⁵¹.

Бог невоспринимаем, но его существование пытаются доказать посредством умозаключения. Например, наййики утверждают, что, подобно тому как все произведенное (скажем, дом) создано кем-то (*карта*), так и мир, который тоже произведен, должен иметь своего создателя или творца, называемого богом. Но это умозаключение неубедительно, потому что одна из его посылок – "мир произведен" – сомнительна. Как можно доказать, что мир произведен? Нельзя сказать, что мир произведен, на том основании, что он имеет части. Хотя акаша (пространство) и имеет части, наййики не считают ее созданной; они говорят, что акаша – это вечная, никем не произведенная субстанция. К тому же произведенное делается руками того, кто эту вещь создает. Бог же, говорят, существо бестелесное. Как же в таком случае он мог сотворить мир из материи?

Подобно тому как сомнительно существование бога, сомнительны и обычно приписываемые ему качества – всемогущество, единство, вечность и совершенство. Если бы бог был всемогущ, он должен был бы явиться причиной всех вещей. Но это неверно, так как мы ежедневно наблюдаем, что многие вещи (дома, горшки и т.д.) производятся не богом. Бога считают единым на том основании, что если бы существовало много богов, то они действовали бы сообразно различным планам и целям, а следовательно, и гармония в мире была бы невозможна. Но и этот аргумент нельзя признать правильным, поскольку мы видим, что множество людей (например, каменщиков), действуя совместно и согласованно, сооружает дворцы и даже такие низшие животные, как муравьи и пчелы, создают муравьиные кучи и ульи. Утверждают далее, что бог должен быть вечно совершенным. Но вечное совершенство – это бессмысленный эпитет. Совершенствование заключается в устранении несовершенного, и потому бессмысленно называть совершенным существо, которое никогда не было несовершенным.

Хотя джайнисты и отвергают существование бога как творца мира, они все же считают необходимым поклоняться достигшим освобождения совершенным душам (*сиддха*) и постоянно думать о них. Место бога у них легко могут занять достигшие освобождения души, обладающие божественными совершенствами. Верующие обращаются к ним за руководством и вдохновением. Верующие джайнисты должны ежедневно молиться пяти чистым душам (*панча-парамешти*)⁵². Несмотря на отсутствие бога-творца, религиозный дух джайнистов имеет не меньше возможностей для внутреннего рвения и внешних обрядовых проявлений. Размышляя о непорочных свойствах достигших освобождения, а также о тех, кто находится на пути к освобождению, джайнист ежедневно напоминает самому себе о возможности достижения высшего удела. Он очищает свой ум созерцанием непорочного и укрепляет свое сердце для трудного путешествия по пути к освобождению. Поклонение для него не служит целям получения милости и прощения. Джайнист верит в неумолимый моральный закон кармы, который нельзя умиловить. Последствиям дурных дел прошлого можно противодействовать, вызывая в душе противоположные силы – добрые мысли, добрые речи и добрые поступки. Каждый должен сам добиться своего спасения.

Души, достигшие освобождения, служат только маяками для остальных людей. Джайнизм поэтому является религией сильных и смелых. Это религия помощи самому себе. Вот почему душа, достигшая освобождения, называется победителем (*джина*) и героем (*вира*). В этом отношении джайнизм похож на некоторые другие системы индийской философии – буддизм, санкхью и адвайта-веданту.

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

Жизнь основателя буддизма Сиддхартхи, или Гаутамы Будды, "Света Азии", известна довольно хорошо. Он родился в VI в. до н.э. в царской семье в Капилавасту*²⁸ (север Бихара, у предгорий Гималаев) и еще в юности отказался от светской жизни. Болезни, старость и смерть, которые он увидел, показали молодому царевичу, что мир полон страданий, а жизнь странствующего монаха дала ему возможность найти путь к освобождению. Став аскетом, он без усталости искал разрешения вопроса о действительном источнике всех страданий и о путях к полному избавлению от них. Будда искал ответ у многих религиозных учителей и во многих школах своего времени, подвергал себя тяжелым аскетическим испытаниям, но ничто не удовлетворяло его. Тогда он решил

положиться на свои собственные силы. С железной волей, освободив свой ум от тревожащих его мыслей и страстей, он стремился раскрыть путем постоянных сосредоточенных размышлений тайну земных страданий, пока наконец его усилия не увенчались успехом. Сиддхартха стал Буддой, или Просветленным. Его просветление заложило основы буддийской религии и философии, которые с течением времени распространились на Цейлон, Бирму, Сиам, Тибет, Китай, Японию и Корею.

Подобно всем великим учителям древности, Будда облачал свои поучения в форму бесед и в течение долгого времени, из поколения в поколение, они устно передавались от одних учеников к другим. Источником нашего знания об учении Будды в настоящее время является главным образом "Трипитака" ("Три корзины учений"), о которой говорят, что она содержит мысли Будды, переданные самыми близкими его учениками.

Эти три канонические работы называются "Виная-питака", "Сутта-питака" и "Абхидхамма-питака". Первая работа содержит правила поведения, вторая является собранием проповедей и притч, третья ставит и рассматривает проблемы буддийской философии. Все три работы являются памятниками древней буддийской философии. Они написаны на языке пали.

С течением времени число последователей Будды настолько возросло, что это привело к разделению их на различные школы. Самые известные религиозные школы буддизма – хинаяна и махаяна. Первая утвердилась на юге, и ее оплотом в настоящее время являются Цейлон, Бирма и Сиам. Обширная литература этой школы написана на языке пали. Она претендует на наибольшую ортодоксальность и верность учению Будды. Махаяна распространилась главным образом на севере – в Тибете, Китае и Японии. Свои философские труды она излагала на санскрите, благодаря чему и на этом языке появилась обширная буддийская литература. Большая часть ее была переведена на тибетский и китайский языки, и в этих переводах она сохранилась в странах, где утвердился буддизм. Благодаря этим переводам теперь открыты и восстановлены многие из ценнейших санскритских текстов, утерянных в Индии.

Так как буддизм процветал во многих странах, он приобретал национальный колорит этих стран и изменялся под влиянием прежней религии и убеждений обращаемых. Возникшие в результате этого религиозные школы буддизма были так многочисленны и общая масса философских работ на различных языках настолько велика, что для полного ознакомления с буддийской философией не хватило бы жизни даже такого человека, который сочетал бы в себе эрудицию лингвиста и глубину мышления философа. Наше описание буддийской философии по необходимости будет кратким и потому не дающим исчерпывающего представления. Сначала мы попытаемся осветить главные стороны учения Будды в том плане, как они изложены в приписываемых ему беседах, а затем ознакомим читателя с некоторыми системами буддийской философии, разработанными позднее его последователями в различных школах, и закончим кратким очерком главных направлений религиозных школ хинаяна и махаяна.

II. УЧЕНИЕ БУДДЫ – ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

1. Отрицательное отношение к метафизике

Будда был главным образом учителем этики и реформатором, но не философом. Знакомство с его просветлением указывает человеку путь в жизни, который ведет к освобождению от страдания. Когда кто-нибудь задавал Будде метафизические вопросы о том, отлична ли душа от тела, бессмертна ли она, конечен или бесконечен мир, вечен он

или не вечен и т.д., – он отказывался отвечать. Он считал, что обсуждение проблем, для разрешения которых нет достаточных возможностей, приводит лишь к образованию различных пристрастных мнений, напоминающих противоречивые односторонние описания слона, сделанные слепыми, которые ощупали различные части его тела¹.

Будда, приводя в пример ряд метафизических взглядов предшествовавших ему мыслителей, показал, что все они отличаются друг от друга, так как они основывались на неопределенном чувственном опыте, желаниях, надеждах и опасениях². Будда неоднократно указывал, что следует избегать умозрений подобного рода, ибо они не только не приближают человека к его единственной цели – архатству (состоянию освобождения от всякого страдания), но, наоборот, запутывают его в им же самим сплетаемую сеть теорий³. Самая настоятельная задача – положить конец несчастьям. Тот, кто посвящает себя теоретическим умствованиям о душе и мире, изнывая в то же время от страданий, поступает, как глупец, который, вместо того чтобы – попытаться немедленно извлечь вонзившуюся в его бок отравленную стрелу, размышляет о том, как была сделана эта стрела, кто ее сделал и кто ее пустил⁴.

Будда часто упоминает десять вопросов⁵, которые он считает неопределенными и этически бесполезными. Он считает бесполезными следующие вопросы: 1) Вечен ли мир? 2) Или он не вечен? 3) Конечен ли мир? 4) Или он бесконечен? 5) Тожественна ли душа с телом? 6) Отлична ли душа от тела? 7) Бессмертен ли познавший истину? 8) Или он смертен? 9) Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным? 10) Будет ли он ни бессмертным, ни смертным? Эти вопросы известны в буддийской литературе как "десять неразрешимых вопросов" (на пали – *авьякатани*) и являются предметом трактата "Саньютта Никая", называемого "Авьяката Саньютта"⁶.

Вместо рассмотрения метафизических проблем, бесполезных для морального совершенствования и недоступных познанию, Будда всегда стремился просвещать людей по самым важным для них вопросам: о страдании, его происхождении и прекращении, а также о пути, ведущем к прекращению страдания. "Это, – говорит Будда, – приносит пользу, способствует святости жизни, приводит к отвращению от всего земного, к уничтожению страстей, к прекращению страдания, к успокоению, познанию высшей мудрости, к нирване"⁷.

Ответы на эти четыре вопроса составляют, как мы знаем, сущность просветления Будды, которым он стремился поделиться со всеми ближними. Они стали известны под названием "четырёх благородных истин" (*чатвари арья-сатъяни*): 1) жизнь в мире полна страданий, 2) есть причина этих страданий, 3) можно прекратить страдания, 4) есть путь, ведущий к прекращению страданий (*духкха, духкха-самудая, духкха-ниродха, духкха-ниродха-марга*). Все учение Будды сосредоточено вокруг этих четырех истин.

2. Первая благородная истина – о наличии страданий

Молодой Сиддхартха был поражен увиденными картинами страданий человека – болезнями, старостью и смертью. Однако просветленный. Будда увидел не просто и не только эти картины, но и сами существенные условия жизни людей и животных, вызывающие все без исключения несчастья. Рождение, старость, болезнь, смерть, горе, печаль, желание, отчаяние – короче, все, что порождено привязанностью к земному, есть страдание⁸.

В первой части мы уже указывали, что пессимизм подобного рода присущ всем индийским философским системам; и в подчеркивании особого значения первой

благородной истины Будду поддерживали все крупнейшие индийские мыслители. Чарваки, конечно, могли отвергать осуждение Буддой вообще всякой мирской жизни и указать на различные источники удовольствий, существующие в жизни наряду с источниками страданий. Но Будда и многие другие индийские мыслители могли бы возразить им на это, что мирские радости представляются удовольствием лишь близоруким людям. Кратковременность этих удовольствий, горе, испытываемое при их утрате, вечная боязнь потерять их и другие тяжелые последствия сводят на нет все радости жизни и превращают их в подлинные источники страха и скорби.

3. Вторая благородная истина – о причине страданий. Цепь из двенадцати звеньев

Хотя наличие страданий признается всеми индийскими мыслителями, но в определении этого ненормального состояния они не всегда единодушны. Происхождение зла объясняется Буддой с помощью особой концепции естественной причинной связи (известной как *пратитья-самутпада*). Согласно этой теории, нет ничего необусловленного – все зависит от определенных условий. Так как каждое событие порождается некоторыми условиями, должно существовать нечто, *бытие которого порождает страдание*.

Земные *страдания* (старость, смерть, отчаяние, печаль и т.п., кратко обозначаемые словом "джара-марана"), учит Будда, возникают из факта *рождения* (*джати*). Если бы человек не был рожден, он не знал бы этих тягостных состояний. Рождение, в свою очередь, обусловлено *стремлением к становлению* (*бхава*)⁹ силой слепого стремления или предрасположения к рождению, стремлением, вызывающим наше рождение. Но что вызывает это стремление? Наша умственная приверженность ("схватывание", *упадана*) к земным вещам является условием наших желаний быть рожденными. Эта приверженность, в свою очередь, возникает из нашей *жажды* (*тришна*) страстного стремления наслаждаться предметами внешнего мира: зрелищами, звуками и т.д. Но откуда происходит это желание? Мы ведь не можем стремиться иметь вещи, которые мы не испробовали, не видели раньше. Предыдущий *чувственный опыт*, скрашенный некоторыми приятными ощущениями (*ведана*), является причиной жажды, страстного стремления. Но ведь чувственный опыт невозможен без *соприкосновения* (*спарша*), то есть без контакта между органами чувств и объектами. Этот контакт, в свою очередь, не мог бы возникнуть, если бы не было *шести органов познания*: пяти чувств и ума (*шадаятана*). Наличие этих шести органов внешнего познания зависит от *телесно-духовного* организма (*нама-рупа*), который составляет воспринимаемое существо человека. Но этот организм не мог бы развиться во чреве матери и родиться, если бы он был мертв, то есть лишен *сознания* (*виджняна*). Сознание же, которое входит в зародыш еще во чреве матери, является только результатом *впечатлений* (*санскара*) нашего прошлого бытия. Последняя же ступень (состояние) нашей прошлой жизни, ступень, предшествовавшая нашей сегодняшней жизни, в свою очередь, содержит в концентрированном виде все впечатления, результаты всех предшествовавших, прошлых деяний. Впечатления, которые ведут к новому рождению, вытекают из *неведения* (*авидья*) истины. Если бы преходящая, полная страданий природа земного существования была познана человеком вполне, тогда бы у нас не могло возникнуть кармы, вызывающей новое рождение. Неведение, следовательно, есть *коренная причина* впечатлений, то есть стремлений к новому рождению.

Вот вкратце формула причинной зависимости: 1) *страдание* в жизни обусловлено рождением; 2) *рождение* – стремлением к жизни; 3) *стремление к бытию* – умственной привязанностью к объектам; 4) *привязанность* – жадой, желанием вещей; 5) *жажда* –

чувственным восприятием; 6) *чувственный опыт* – чувственным соприкосновением с объектами; 7) *чувственное соприкосновение* – шестью органами познания; 8) *шесть органов* познания – эмбриональным периодом развития организма (состоящего из разума и тела); 9) *эмбрион* не может развиваться без первоначального сознания; 10) *первоначальное сознание* обусловлено впечатлениями прошлой жизни; 11) эти *впечатления* обусловлены двенадцатым звеном цепи – 12). *неведением* истины.

Таким образом, мы имеем *двенадцать звеньев* цепи причинной зависимости. Порядок и число звеньев не всегда одинаковы в буддийских проповедях, но в приведенном выше виде они наиболее полно и точно воспроизводят принятые буддистами формулы причинной связи. Среди буддистов она выступает под разными названиями: например, "12 источников" (*двадаша-нидана*), "колесо бытия" (*бхава-чакра*) и др. Некоторые набожные буддисты ежедневно напоминают себе об этой части учения Будды вращением колеса, которое символизирует колесо причинности. Наряду с перебиранием четок оно составляет часть их ежедневной молитвы.

"Двенадцать звеньев" иногда представляются как описание прошлой, настоящей и будущей жизни, которые причинно связаны следующим образом: настоящую жизнь полностью можно объяснить лишь при соотнесении с прошлыми условиями ее существования и ее будущими действиями. Приведенные в расположенном ниже порядке с последовательным переходом от причин к следствиям двенадцать звеньев как бы символизируют этот круговорот бытия.

1. Неведение (<i>авидья</i>) 2. Впечатления (<i>санскара</i>)	Прошлая жизнь
3. Первоначальное сознание эмбриона (<i>виджняна</i>) 4. Тело и разум эмбриона (<i>нама-рупа</i>) 5. Шесть органов познания (<i>шад-аятана</i>) 6. Чувственное соприкосновение (<i>спарша</i>) 7. Чувственное восприятие (<i>ведана</i>) 8. Жажда (<i>тришна</i>) 9. Привязанность (<i>упадана</i>) 10. Стремление к бытию (<i>бхава</i>)	Настоящая жизнь
11. Повторное рождение (<i>джати</i>) 12. Старость, смерть и т.д. (<i>джара-марана</i>)	Будущая жизнь

Прежде чем покончить с этим вопросом, следует отметить весьма важный вклад, индийских мыслителей, в частности Будды, в философию – концепцию обусловленности внешних явлений жизни (то есть живого организма) внутренней движущей силой сознательного или бессознательного желания. Современные биологи, как дарвинисты, так и их противники, пытаются объяснить эволюцию жизненного процесса механистически, с помощью материальных условий, наследственности и условий окружающей среды. Появление рогов на голове коровы или образование глаза представляется биологам не более чем случайным изменением – постепенным или внезапным.

Известный современный французский философ Бергсон показал, что развитие жизни не может быть удовлетворительно объяснено как просто случайное, но должно быть понято как внешнее выражение внутреннего побуждения, или жизненного порыва (*élan vital*). Основной принцип объяснения буддистами жизненного процесса, сводящийся к тому, что *бхава* (внутреннее предрасположение, стремление к бытию) ведет к рождению (существованию тела), то есть что сознание является условием развития эмбриона, предвосхищает утверждение Бергсона, согласно которому живое тело является не только соединением материальных частей, но и внешним выражением взрыва внутреннего побуждения. Мы можем указать также, что бергсоновская философия реальности как изменения напоминает буддийскую доктрину непостоянства.

4. Третья благородная истина – о прекращении страданий

Третья благородная истина – о прекращении страданий – вытекает из второй: о том, что несчастье зависит от некоторых условий. Если устранить условия, порождающие несчастья, то прекратится и страдание. Попытаемся ясно представить себе истинную природу состояния, называемого прекращением страдания.

Прежде всего следует заметить, что освобождение от страданий достижимо и в этой жизни, если только будут выполняться определенные условия. Когда совершенный контроль над страстями и постоянное размышление об истине ведут человека через четыре стадии сосредоточения к совершенной мудрости (о чем будет сказано ниже), тогда он освобождается от власти земных страстей. Он порывает узы, связывающие его с миром. Тем самым он становится свободным, освобожденным. О таком человеке говорят, что он стал *архатом*, то есть почтенным лицом. Это состояние освобождения чаще называется *нирваной* – угашением страстей, а вместе с ними и страданий.

Затем следует вспомнить, что достижение этого, состояния вовсе не означает состояния бездеятельности, как ошибочно многие себе представляют. Верно, конечно, что для достижения совершенного, ясного и надежного познания четырехсторонней истины надо полностью отвлечься от внешнего и внутреннего мира, а также от других идей и целиком сосредоточиться на неустанном размышлении о четырех благородных истинах во всех их аспектах. Но, достигнув совершенной мудрости посредством сосредоточенного мышления, освобожденный человек не должен вечно оставаться погруженным в размышление и совершенно отстраниться от активного участия в жизни.

Мы знаем, какую деятельную жизнь вел сам Будда в течение сорока пяти лет после своего просветления – странствуя, проповедуя и основывая братства даже в последние дни своей жизни, будучи восьмидесятилетним старцем. Таким образом, для самого основателя буддизма освобождение не означало прекращения активной деятельности.

Будда однажды ясно указал на то, что есть два рода человеческих поступков: одни совершаются под влиянием привязанности, ненависти и ослепления (*рага, дवेशа и моха*), другие – без их влияния. Поступки первого рода, усиливая нашу жажду жизни и привязанность к ней, рожают семена кармы, вызывающей перерождение. Поступки второго рода, совершаемые с пониманием подлинной сущности бытия, лишены привязанности, не порождают кармы и, следовательно, перерождения. Различие между двумя видами кармы, как учит Будда, подобно результату от посева зерна обычного и зерна бесплодного¹⁰. Это же поучение приводится им и в рассказе о его просветлении¹¹. Достигнув нирваны, Будда некоторое время сомневался: следует ли распространять свое учение, должен ли он трудиться для освобождения ближних? Но вскоре его просветленное сердце забилося горячей любовью к бесчисленным охваченным муками

страдания людям. Он решил, что сооруженный им с такими усилиями плот, на котором он переплыл поток страданий, должен быть оставлен другим, не должен исчезнуть¹². Следовательно, как показывает Будда личным примером и в своих заповедях, от архата не требуется отказа от деятельности; наоборот, по мере просветления его любовь и сострадание ко всем живым существам возрастают и заставляют достигшего совершенства человека делиться своим знанием с ближними и работать ради их морального подъема. Если признать правильным подобное понимание жизни и учения Будды, то ошибочно думать, как это очень часто бывает, что нирвана означает полное прекращение существования. Этимологически слово "нирвана" означает "потухший". Это похоже на "потухший свет", и освобождение иногда сравнивается с данным понятием. Основываясь на этом этимологическом смысле слова "нирвана", а также на ее отрицательном значении – отсутствии известных нам душевных и физических состояний, – некоторые исследователи буддизма (как буддисты, так и не-буддисты) понимают под нирваной полное прекращение всякого существования. Но, возражая против такого понимания, следует вспомнить следующее.

Во-первых, если бы нирвана, то есть освобождение, представляла собой угасание всякой жизни, то нельзя было бы говорить об освобождении самого Будды до его смерти, и в таком случае достижение им совершенной мудрости и свободы, известное нам с его собственных слов, превращается в миф. Поэтому трудно представить себе, что нирвана, по мнению Будды, означает прекращение всякого существования¹³.

Во-вторых, как мы помним, хотя нирвана, согласно учению Будды, и прекращает *перерождение* и, следовательно, означает прекращение всякого страдания и условий, порождающих будущую жизнь в этом мире, это не значит, однако, что после смерти освобожденный святой не пребывает в какой-либо иной форме. Этот последний пункт, как мы уже отмечали, и есть один из десяти вопросов, по которым Будда постоянно отказывался высказывать свое мнение.

Таким образом, даже вопрос о том, существует ли лицо, достигшее нирваны после смерти, есть один из тех, на которые Будда не дал ответов. Молчание Будды могло означать, что состояние освобождения невозможно объяснить понятиями обычного опыта¹⁴.

Спрашивается, если Будда не вносит ясности в вопрос о судьбе освобожденной личности после ее смерти, в чем же, в таком случае, состоит достижение состояния нирваны? Состояние нирваны двойственно – оно имеет как положительную, так и отрицательную сторону. Нирвана – это гарантия от перерождения, условия которого уничтожены. Положительно же нирвана означает, что достигший состояния нирваны наслаждается покоем даже в этой жизни столько времени, сколько он живет после своего просветления. Этот покой, конечно, не похож на какое-либо удовольствие, порожденное удовлетворением желаний. Покой нирваны выходит, если можно так выразиться, за пределы земных радостей и страданий. Нирвана – это состояние безмятежности, невозмутимости и бесстрастного самообладания, ее невозможно объяснить понятиями обычного, повседневного опыта. Лучшим пониманием этого состояния, в рамках нашего несовершенного опыта, будет представление о нирване, как об избавлении от всякого мучительного переживания, от которого мы страдаем. Это можно понять, ибо каждый из нас, хотя бы временно, переживал чувство избавления от мучения или такое чувство, как освобождение от болезни, долга, рабства, заключения в тюрьму¹⁵. Кроме того, преимуществами нирваны можно частично пользоваться еще до ее полного достижения – путем частичного выполнения ее условий. В беседе о преимуществах жизни отшельника Будда объяснял царю Аджаташатру, что каждая удаленная частица неведения, каждая побежденная страсть приносит ощутимую пользу, как, например, чистоту,

доброжелательность, самообладание, мужество, несмущаемый разум, нерушимое спокойствие¹⁶. Это ободряет ищущего спасения, дает ему силу идти дальше к трудной цели – до полного достижения нирваны.

Мы знаем, что позднее знаменитый буддийский учитель Нагасена, поучая своего последователя греческого царя Менандра (Милинда), пытался поведать ему о блаженстве нирваны посредством целого ряда метафор: нирвана глубока, как океан; возвышенна, как горная вершина; сладка, как мед¹⁷, и т.д. Но, как указывает Нагасена, все эти сравнения едва ли могут передать несовершенному человеку представление о нирване. Рассуждения и метафоры не много дают слепому для понимания цвета.

5. Четвертая благородная истина – о пути к освобождению

Четвертая благородная истина, как мы уже видели, указывает путь (*марга*) к освобождению от страданий, путь, по которому следовал Будда и могут следовать другие. Руководство к следованию по этому пути – познание основных условий, причиняющих страдания. Указанный Буддой путь состоит из восьми ступеней, или правил, и поэтому носит название восьмеричного благородного пути (*аштангика-марга*)¹⁸. Он дает представление об основных чертах буддийской морали. Этот путь открыт для всех – и монахов и непосвященных¹⁹. Этот благородный путь состоит в приобретении следующих восьми добродетелей.

Правильные взгляды (саммадиттихи, или самьягдришти). Так как неведение с его последствиями – заблуждениями (*митхьядришти*) о я и о мире – является коренной причиной наших страданий, то естественно, что для нравственного совершенствования нужно иметь прежде всего правильные взгляды, познать истину. Правильные взгляды – это правильное понимание четырех благородных истин. Только познание этих истин, а не какие-либо теоретические размышления о природе и я помогает, согласно учению Будды, нравственному совершенствованию, ведя нас к цели – нирване.

Правильная решимость (саммасанкаппа, или самьксанкальпа). Одно знание истин было бы бесполезно без решимости преобразован, жизнь в соответствии с ними. От стремящегося к моральному совершенствованию требуется поэтому отрешение от всего земного (привязанности к миру), отказ от дурных намерений и вражды к другим людям. Эти три условия и представляют собой основу правильной решимости.

Правильная речь (саммавача, или самьягвак). Правильная решимость не должна оставаться лишь "религиозным желанием", а должна воплощаться в действие. Правильная решимость прежде всего должна иметь возможность направлять и контролировать нашу речь. Результатом будет правильная речь – воздержание от лжи, клеветы, жестоких слов и фривольных разговоров.

Правильное поведение (саммакамманта, или самьяккарманта). Правильная решимость, не ограничиваясь просто выработкой правильной речи, должна наконец воплотиться в правильное действие, хорошее поведение. Правильное поведение заключается поэтому в отказе от уничтожения живого, от воровства, от неверного удовлетворения этих чувств.

Правильный образ жизни (самма-аджива, или самьягаджива). Отвергая дурную речь и плохие поступки, следует зарабатывать средства на жизнь честным путем. Необходимость этого правила заключается в показе того, что даже для поддержания

жизни нельзя прибегать к недозволенным средствам – надо трудиться в соответствии с доброй решимостью.

Правильное усилие (саммаваяяма, или самьягвьяяма). Когда человек пытается изменить свою жизнь, руководствуясь правильными взглядами, решимостью, речью, поведением и образом жизни, его постоянно совращают с правильного пути как глубоко укоренившиеся в нем старые вредные идеи, так и постоянно приобретаемые новые идеи. Прогресс нельзя закрепить, если стремящийся к нирване не будет постоянно искоренять старые дурные мысли и препятствовать их появлению вновь. Поскольку ум не может оставаться пустым, его надо постоянно стремиться заполнять хорошими идеями, стараясь закрепить их в уме. Такое четырехстороннее постоянное старание – положительное и отрицательное – называется правильным. Это правило указывает, что даже далеко ушедший по пути спасения не застрахован от риска поскользнуться, и ему еще рано праздновать полную моральную победу.

Правильное направление мысли (саммасати, или самьяксмрити). Необходимость постоянной бдительности – таково дальнейшее развитие того правила, согласно которому ищущий должен постоянно помнить о том, что уже изучено. Он постоянно должен рассматривать тело – как тело, ощущение – как ощущение, ум – как ум, душевное состояние – как душевное состояние. Обо всем этом он не должен думать: "это – я" или "это – мое"²⁰, Такой совет звучит примерно так же, как предложение думать о лопате – как о лопате. Но как бы ни казалось это смешным, все же не всегда легко думать, что вещи реальны. Труднее практиковать такое направление мысли, когда ложные идеи о теле и тому подобном пустили столь глубокие корни, что наше поведение, основанное на этих ложных понятиях, стало инстинктивным. Если мы не помним этого, то мы ведем себя так, как будто тело, ум, ощущения и душевные состояния – это нечто постоянное и ценное. Отсюда появляется чувство привязанности к ним, сожаление об их утрате, и мы становимся зависимыми от них и несчастными.

Но размышление о брэнной, преходящей и отвратительной природе тела, ума, чувств и так далее помогает нам освободиться от этого чувства, а также от сожаления по поводу утраты земных вещей. Это освобождение необходимо для постоянного сосредоточения мысли на истине.

В "Дигха-никайе", сутта 22, Будда дает очень подробные наставления о том, как практиковать подобное размышление. Например, рассматривая тело, надо помнить и думать о том, что оно является лишь соединением четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха), что оно наполнено всеми видами отвратительной материи: мясом, костями, кожей, внутренностями, нечистотами, желчью, мокротой, кровью, жиром и т.д. На кладбище можно увидеть, как мертвое тело разлагается, пожирается собаками и грифами, а затем, постепенно смешиваясь с элементами материи, исчезает. Благодаря такому усиленному размышлению стремящийся может вспомнить о том, что реально есть тело: как оно отвратительно, тленно и преходяще! "Он отбросит все фальшивые чувства и привязанность к телу, телу своему и телу других". Простым усилением размышлений об ощущениях, уме и пагубных душевных состояниях стремящийся освобождается от привязанности ко всему этому и печали по поводу их утраты. Окончательным результатом этого четырехстороннего напряженного размышления будет отрешенность от всех объектов, которые привязывали человека к миру²¹.

Правильное сосредоточение (саммасамадхи, или самьяксамадхи). Тот, кто успешно ведет свою жизнь согласно указанным семи правилам и с их помощью освобождается от всех страстей и злобных мыслей, достоин пройти шаг за шагом четыре стадии все более и

более глубокого сосредоточения, которые постепенно ведут его к конечной цели длинного и трудного путешествия – к прекращению страданий. Он сосредоточивает свой чистый и невозмутимый ум на осмыслении (*витарка*) и исследовании (*вичара*) истин. На этой первой стадии глубокого созерцания (*дхьяна*, или *джняна*) он наслаждается радостью и свободным порождением отрешенности и чистого мышления.

Когда достигается такое сосредоточение, то вера в четырехстороннюю истину рассеивает все сомнения и необходимость в рассуждениях и исследованиях отпадает. Так возникает вторая стадия сосредоточения, на которой радость, покой и внутреннее спокойствие порождают усиленное невозмутимое размышление. Это стадия осознания такой радости и покоя. На следующей стадии делается попытка перейти к состоянию безразличия, то есть способности отрешиться даже от радости сосредоточения. Так возникает третья, более высокая стадия сосредоточения, когда ищущий испытывает совершенную невозмутимость и освобождается от ощущения телесности. Но он еще сознает это освобождение и невозмутимость, хотя и безразличен к радости сосредоточения.

Наконец, ищущий пытается избавиться даже от этого сознания освобождения и невозмутимости и от всех чувств радости и воодушевления, которые он ранее испытывал. Тем самым он достигает четвертой стадии сосредоточения – состояния совершенной невозмутимости, безразличия и самообладания, без страдания и без освобождения. Таким образом он достигает желанной цели – прекращения всякого страдания. На этой стадии ищущий достигает архатства, или нирваны²².

Так наступают совершенная мудрость (*праджня*) и совершенная праведность (*шила*).

Суммируя предписания восьмеричного пути (или, что то же самое, этического учения Будды), нужно прежде всего заметить, что он состоит из трех основных гармонично культивируемых факторов: познания (*праджня*) поведения (*шила*) и сосредоточения (*самадхи*). В индийской философии знание и нравственность считаются неотделимыми не просто потому, что нравственность или добродетель зависят от знания того, что хорошо по мнению всех философов, но также и потому, что совершенствование познания не представляется возможным без нравственности, то есть без добровольного контроля своих страстей и предрассудков.

Будда четко установил в одной из своих бесед, что очищающие друг друга добродетель и мудрость неотделимы²³. Восьмеричный путь начинают с "правильных взглядов", просто с усвоения четырех благородных истин. Ум вступившего на этот путь человека еще не очищен от прежних заблуждений и возникших из них дурных страстей и эмоций; более того, прежние привычки в мышлении, речи и поступках продолжают оказывать на него свое влияние. Столкновение противоречивых сил – хороших новых и старых дурных – создает, выражаясь языком современной психологии, раздвоенную личность. Семь ступеней, начиная с правильной решимости, представляют собой постоянную школу разрешения этого конфликта посредством преобразования прежней личности. Повторным размышлением о том, что есть истина и что – добро, воспитанием воли и чувства – соответственно путем непоколебимой решимости и бесстрастного поведения – постепенно достигается гармония личности, в которой мысль, воля и чувства воспитаны и очищены в свете истины.

Таким образом, становится возможным последний шаг совершенного сосредоточения ввиду устранения всех препятствий на его пути. Результатом этого беспрепятственного сосредоточения на истине является совершенное провидение, высшая мудрость, перед которой раз и навсегда ясно раскрывается тайна существования. Неведение и желания

искореняются, и источник страдания исчезает. Следовательно, совершенная мудрость, совершенная добродетель, совершенная невозмутимость – полное избавление от страдания – все это одновременно может быть достигнуто в нирване²⁴.

6. Философская подоплека этического учения Будды

В этом разделе мы вкратце разберем некоторые наиболее важные положения философии буддизма о человеке и мире, лежащие в основе буддийской этики. Часть этих положений с достаточной ясностью изложена самим Буддой. Мы остановимся на следующих четырех: а) теории зависимого происхождения, б) теории кармы, в) теории изменчивости и г) теории несуществования души.

а) Теория зависимого происхождения (обусловленного существования) вещей

Существует спонтанный и всеобщий закон причинности, который обуславливает все явления духовного и материального мира. Этот закон (*дхарма*, или *дхамма*) действует стихийно, без помощи сознательного руководителя. Согласно этому закону, возникновение одного частного события (причина) сопровождается другим частным событием (следствие). "Имеется причина – возникает и следствие". Существование *всего обусловлено*, то есть имеет свою причину. Ничто не происходит случайно, без причины. Эта теория носит название теории зависимого происхождения (на санскрите она называется *пратитья-самутпада*, а на языке пали – *патичча-самутпада*)²⁵.

Эта теория, как пояснил сам Будда, позволяет избежать крайностей двух учений: с одной стороны, этернализма, то есть учения о том, что существует некая вечная реальность, не зависящая ни от каких условий, и, с другой стороны, нигилизма, то есть такой теории, которая признает возможность ликвидации существующего.

Таким образом, Будда придерживается промежуточной теории²⁶, согласно которой все воспринимаемое, обладая существованием, зависит от чего-то еще, которое, в свою очередь, не может погибнуть бесследно, безрезультатно.

Будда придавал этой теории столь большое значение, что называл ее *Дхаммой*. "Отбросим вопросы о Начале и Конце, – говорил он. – Я буду учить вас Дхамме. Если есть *то* – возникает *это*. Из появившегося *того* возникает *это*. Если *то* отсутствует – не появится и *это*. Если прекращается *то* – прекратится и *это*". "Кто видит причинную связь – тот видит и Дхамму, кто видит Дхамму – тот видит причинную связь". Дхамма сравнивается с лестницей, с верхушки которой можно увидеть весь мир глазами Будды²⁷. Неумение встать на эту точку зрения, указывает Будда, вот причина всех наших трудностей²⁸. В позднейшем буддизме, как замечает Рис Дэвидс, эта теория теряет то значение, какое ей придавалось самим Буддой, считавшим ее весьма глубокой²⁹.

Мы уже видели применение этой теории к вопросу о происхождении несчастий и их устранении.

Ниже мы покажем, что, глубокая по своему многостороннему содержанию, эта теория также глубока и многогранна и в других отношениях.

б) Теория кармы

Вера в учение о карме, как это можно увидеть, является только одним из аспектов теории зависимого происхождения вещей. Это учение, как и теория кармы, рассматривает данное

бытие индивида как следствие его прошлого, а его будущее явится следствием его нынешнего существования. Это было достаточно хорошо растолковано в связи с объяснением происхождения страданий в свете теории зависимого происхождения. Под законом кармы Будда понимает особое проявление более общего закона причинности.

в) Учение о всеобщем изменении и непостоянстве

Из доктрины зависимого происхождения всего сущего вытекает также теория преходящей природы вещей. Все вещи, неустанно учил Будда, подвержены изменению и разложению. Так как все сущее порождается определенными условиями, оно ликвидируется с исчезновением этих условий. Все, что имеет начало, имеет и конец. Будда говорит поэтому: "Знайте, что все существующее возникает из причин и условий и что оно во всех отношениях непостоянно"³⁰. "Что кажется вечным – исчезнет; высокое снизится; где есть встреча – будет и разлука; все, что рождено, умрет"³¹.

О том, что все живое и мир вещей преходящи, говорили многие поэты и философы. Будда же логически обобщил эти взгляды в доктрине *непостоянства*. Его последователи развили ее дальше – в теорию *моментальности*, согласно которой *все* не только обусловлено и поэтому непостоянно, но к тому же вещи не сохраняются даже в течение короткого *периода* времени, а существует только *один неделимый момент* времени.

В дальнейшем писатели подкрепляли эту теорию моментальности всех вещей рядом тщательно разработанных аргументов, один из которых мы вкратце здесь приведем. Критерий существования (*самта*) вещи – это ее способность произвести что-либо (*артха-криякаритва лакшанам сам*). Несуществующая вещь, как, например, рога у зайца, не может ничего произвести. Этим критерием существования может быть доказано то, что вещь должна иметь моментальное существование. Если, например, не признается моментальный характер существования такой вещи, как зерно, и она кажется такой же в течение более чем одного момента, тогда мы должны показать, что она обладает способностью производить что-либо в течение каждого момента своего существования. Далее, если она остается неизменной в течение этих моментов, то она должна иметь возможность производить *один и тот же результат* в каждый из этих моментов.

Но мы не знаем ни одного такого случая. Зерно, лежащее в доме, не дает такого ростка, какой рождается в поле. Зерно, находящееся в доме, не может быть тождественным зерну в поле. Можно сказать, что хотя зерно в *действительности* не всегда производит одно и то же, но в *потенции* оно всегда обладает способностью создавать что-то, и эта потенциальная возможность превращается в действительность при подходящих вспомогательных условиях, таких, как земля, вода и др. Поэтому зерно всегда одно и то же.

Однако это слабый аргумент, так как в этом случае фактически признается, что зерно первого момента не является причиной растения и что, только будучи видоизмененным другими условиями, оно действительно что-то производит. Следовательно, нужно признать, что зерно изменилось.

Таким же образом может быть доказано, что ни одна вещь не остается неизменной в течение любых двух моментов, так как она не может дать одинакового результата за два разных момента своего существования. Следовательно, все длится только мгновение.

г) Теория несуществования души

Закон изменчивости универсален: ни человек, ни какое-либо другое существо – одушевленное или неодушевленное – не исключаются из сферы его действия. Большинство людей верит в то, что человек наделен субстанцией, называемой душой (*атма*), которая сохраняется, несмотря на все изменения, претерпеваемые телом, которая существовала до рождения и будет существовать после смерти, переселяясь из одного тела в другое.

В соответствии со своей теорией обусловленного существования и всеобщей изменчивости Будда отрицает существование такой души. Но в таком случае могут спросить, как же он объясняет целостность личности во всех ее перерождениях или даже просто в различных стадиях развития – детстве, юности и старости? Отрицая целостность подобной субстанции в человеке, Будда не отрицает *целостности потока* последовательных состояний, из которых образуется его жизнь. Жизнь – это неразрывный ряд состояний; каждое из них зависит от непосредственно предшествующих условий и, в свою очередь, порождает следующее состояние. Целостность жизненного ряда основана, таким образом, на причинной связи, охватывающей все ее состояния; эта целостность часто объясняется с помощью светильника, горящего всю ночь. Его пламя каждого момента зависит от условий этого момента, но отлично от пламени в другой момент, который зависит от других условий. И, тем не менее, здесь налицо неразрывный ряд различных огней. Так же как одно пламя может зажечь другое, хотя и отличное от него, но причинно с ним связанное, так и конечная стадия этой жизни может явиться причиной начала следующей. Поэтому новое рождение не есть переселение, то есть переход той же самой души в другое тело; оно есть возникновение последующей жизни, вызванное настоящей³². Таким образом, концепция души, как и в философии Вильяма Джемса, заменяется здесь концепцией непрерывного потока сознания. Поскольку данное состояние сознания получает в наследство свои характерные черты от предыдущего состояния, прошлое сохраняется в настоящем. Память, таким образом, можно объяснить без допущения наличия души (*анатта-вада*). Эта теория несуществования души играет весьма важную роль в понимании учения Будды. Он неустанно убеждает своих учеников отбросить заблуждения насчет *я*. Будда указывает, что те, кто страдает иллюзией о существовании *себя*, не знают своей собственной природы; они все еще решительно протестуют против утверждения, что любят душу; они хотят сделать душу счастливой, достигнув спасения. Будда остроумно сравнивает это с любовью к самой красивой девушке страны, которую, однако, никто никогда не видел и не знал³³, а также с сооружением лестницы для подъема во дворец, которого человек никогда не видел³⁴.

Человек – это только условное название совокупности различных составных частей³⁵: материального тела (*кая*), нематериального ума (*манас* или *читта*) и бесформенного сознания (*виджняна*), подобно тому как колесница – совокупность колес, осей, оглоблей и т.д.³⁶ Существование человека зависит от этой совокупности, и, когда она распадается, человек перестает существовать. Душа, или *я*, означает не что иное, как эту совокупность.

С психологической точки зрения, человек, воспринимающий извне и изнутри, может рассматриваться как совокупность пяти групп (*панча-скандха*) изменяющихся элементов: 1) форма (*рупа*), состоящая из различных факторов, которые мы воспринимаем в этом теле, имеющем форму, 2) чувства (*ведана*) удовольствия, страдания и безразличия, 3) восприятие, включая понимание и наименование (*санджня*), 4) предрасположение или стремление, порождаемые впечатлениями прошлого опыта (*санскара*), и 5) сознание самого себя (*виджняна*)³⁷.

Подводя итог своему учению, Будда сказал однажды: "И ранее и даже теперь я настаиваю на этом – страдание и прекращение страдания". Цитируя это изречение, Рис Дэвидс

говорит, что теория зависимого происхождения (в обоих ее аспектах – объяснение мира и объяснение происхождения страдания) вместе с формулой восьмеричного пути достижения нирваны является "не только сущностью всего раннего буддизма, но также именно тем пунктом, относительно которого мы находим самые определенные и ясные утверждения Дхаммы как Дхаммы, приписываемые Гаутаме"³⁸. Они-то и составили содержание нашего очерка об учении Будды.

III. ШКОЛЫ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В истории человеческой мысли снова и снова повторяется одно и то же явление: каждая обоснованная попытка, избежать философских построений приводит мыслителя к новой философской системе. Несмотря на отвращение к теоретизированию, Будда никогда не предпринимал какого-либо действия без предварительного критического рассмотрения и не рекомендовал делать этого своим последователям. Он был весьма разумным человеком. Будда стремился проникнуть в самую суть человеческого существования и пытался всесторонне обосновать справедливость этических принципов, которым он следовал и которым учил. Не удивительно поэтому, что, сам того не думая, он заложил основы философской системы. Философия Будды, частично явная, частично подразумеваемая, может быть названа позитивизмом, поскольку он считает, что наши мысли должны ограничиваться этим миром и способствовать улучшению нашего существования в нем. Ее можно назвать феноменологией, поскольку Будда думает, что мы можем быть уверены лишь в воспринимаемых явлениях. Философия Будды является поэтому своего рода эмпирическим методом, ибо опыт считается источником познания.

Эти различные стороны философии Будды создали предпосылки возникновения различных направлений среди его последователей, перед которыми стояла задача оправдания буддизма, защиты его от суровой критики противников как в Индии, так и за ее пределами и распространения его среди мыслителей других направлений.

Нежелание Будды рассматривать десять метафизических вопросов, касающихся вещей, которые находятся вне пределов нашего опыта, и его молчание по этому поводу стали поразному истолковываться его последователями. Одни истолковывали его нежелание вдаваться в философские споры как проявление крайнего эмпиризма, который открыто признает неспособность ума решать внеэмпирические вопросы. Такое объяснение взглядов Будды на метафизику дает повод считать его теорию скептицизмом. Другие, главным образом махаянисты, истолковывали эти взгляды Будды не как отрицание им реальности, существующей вне объектов обычного опыта, не как отрицание возможностей познания внеэмпирической реальности, а только как признание невозможности описания явлений трансцендентного опыта и реальности. Подтверждением этого последнего истолкования служит ряд фактов из жизни Будды и его учение. Обычные эмпирики полагают, что единственным источником нашего познания является чувственный опыт. Внечувственного опыта они не признают. Будда, однако, учил о возможности таких переживаний и такого сознания, которые не порождаются деятельностью чувств и достигаются только в состоянии нирваны. То огромное, высшее значение, которое Будда придавал внечувственному сознанию, подтверждает предположения его последователей о том, что он рассматривал внеэмпирическое познание как высшую реальность. Тот факт, что Будда имел обыкновение говорить³⁹ о своем глубоком понимании вещей, находящихся "далеко за пределами", которые "постигаются только мудрыми" и "не охватываются простой логикой", мог означать, что его внеэмпирический опыт не может быть ни логически обоснован аргументами, ни выражен эмпирическими идеями и речью. Эти доводы и отказ самого Будды отвечать на ряд метафизических вопросов привели, как мы ниже увидим, некоторых его последователей к

мистицизму и трансцендентальной философии. Пренебрежение к метафизике сказалось на буддизме вскоре после ухода из жизни его основателя.

Таким образом, буддизм, который первоначально был религиозно-этическим движением, породил около тридцати философских школ, не считая второстепенных⁴⁰. Часть этих школ, забыв предостережения своего основателя, погрузилась в глубокие воды метафизических спекуляций. Из этого большого количества школ буддийской философии мы отметим четыре наиболее известные системы, как их рассматривают индийские писатели. По их мнению: 1) некоторые буддийские философы являются нигилистами (*шунья-вадинам*, или *мадхьямиками*), 2) , другие – субъективными идеалистами (*виджнянавадинами*, или *йогачарами*), 3) третьи – критическими реалистами, или репрезентационистами (*бахья-анумея-вадинами*, или *саутрантиками*) и 4) остальные – непосредственными реалистами (*бахьяпратьякша-вадинами*, или *вайбхашиками*). Первые две школы принадлежат к махаяне, последние две – к хинаяне. Следует, однако, отметить, что в состав махаяны и хинаяны входит еще множество других школ⁴¹.

Такое подразделение буддийской философии основывается на двух главных вопросах: метафизическом – о реальности, и теоретико-познавательном – о познаваемости, реальности. На метафизический вопрос: "Существует ли вообще какая-либо реальность – духовная или недуховная?" – дается три различных ответа: а) мадхьямики⁴² отрицают существование какой-либо реальности, духовной или недуховной; по их мнению, все представляет собой пустоту (*шунья*); поэтому их обыкновенно называют нигилистами (*шунья-вадинами*); б) йогачары считают, что только духовное реально, а недуховный, материальный мир вообще лишен реальности. Они поэтому называются субъективными идеалистами (*виджняна-вадинами*); в) третья группа буддийских философов утверждает, что и духовное и недуховное реально существуют. Эти философы могут быть поэтому названы реалистами. Иногда их называют *сарвасти-вадинами*, то есть признающими реальность всех объектов, хотя этот термин у ряда буддийских писателей имеет несколько иной оттенок⁴³.

Но когда ставится теоретико-познавательный вопрос: как постигается существование внешней реальности, то третья группа мыслителей, признающих внешнюю реальность, дает на него два различных ответа. Те, кто именуется *саутрантиками*, утверждают, что внешние объекты не воспринимаются, а познаются посредством *умозаключения*. Другие, известные под названием *вайбхашиков*, считают, что внешний мир воспринимается непосредственно.

Таким образом, имеется четыре школы, представляющие четыре важнейшие точки зрения. Эта классификация имеет большое философское значение даже в свете современной мысли Запада, где некоторые из этих взглядов усиленно пропагандируются.

Перейдем к рассмотрению этих школ.

1. Школа шунья-вады мадхьямиков

Основателем школы мадхьямиков – шунья-вады – считают Нагарджуна – брамина, родившегося в Южной Индии около II века н.э.⁴⁴ Ашвагхоша*²⁹, автор "Буддхачариты", также считается одним из первых представителей этой школы. В знаменитом сочинении "Мадхьямика-шастра" Нагарджуна с большим искусством и эрудицией обосновывает философскую систему школы мадхьямиков⁴⁵.

Доктрина шунья-вады в понимании индийских философов, и вообще не-буддистов, рассматривает вселенную как совершенно лишённую реальности, как *шунью*, то есть пустоту.

Излагая эту доктрину, Мадхавачарья в своем сочинении "Сарва-даршана-санграха" приводит следующие аргументы в ее пользу: я (познающий), объект (познаваемое) и познание взаимозависимы.

Реальность одного из них зависит от реальности двух остальных, и если одно из них ложно, то ложными должны быть и оба остальных (точно так же, как окажется ложным чье-либо отцовство, если будет доказана ложность существования его детей).

Но все должны признать, что когда мы принимаем веревку за змею, то воспринимаемый объект (змея) абсолютно ложен. Следовательно, мышление, то есть субъект, который таким способом познает объект, оказывается обманутым; а отсюда ложным становится и все познание. Напрашивается вывод, что все воспринимаемое нами из внешнего и внутреннего мира, а также их восприятие и воспринимающий их ум, подобно сновидениям, иллюзорны. Следовательно, нет ничего реального – ни духовного, ни недуховного. Вселенная – *шунья*, то есть она лишена реальности.

При знакомстве с этими аргументами может показаться, что, с точки зрения мадхьямиков, все нереально, то есть якобы они придерживаются взгляда под названием *нигилизма*, распространенного как в Европе, так и в Индии (где некоторыми писателями он также назывался *сарва-вайнашика-вада*). Такое толкование взглядов мадхьямиков проистекает главным образом из значения слова "шунья", употребляемого самими мадхьямиками, ибо оно обычно имеет смысл "лишенный" или "пустой". Но при более близком знакомстве с этой философской системой мы поймем, что взгляды мадхьямиков – это не нигилизм (как это обычно считается), поймем, что мадхьямики отрицают не всю реальность, а только воспринимаемый нами видимый мир явлений. По их мнению, за этим миром явлений находится реальность, которую нельзя описать, ибо она не имеет воспринимаемых нами ни духовных, ни недуховных свойств. Ввиду того что реальность лишена воспринимаемых свойств, она называется *шунья*. Но это лишь отрицательная сторона первичной реальности; она показывает только то, чего у нее нет. В "Ланкаватара-сутре" (цитируемой Мадхавачарьей) утверждается, что реальная природа объектов не может быть установлена интеллектом и поэтому не может быть описана. То, что реально, должно быть независимым – его существование и происхождение не должно зависеть от чего-либо другого. Однако все, что мы знаем, зависит от каких-то условий и, значит, не может считаться реальным. Но обо всем нам известном нельзя сказать, что оно и нереально, ибо несуществующая вещь, такая, как воздушный замок, не может стать существующей. Сказать, что она одновременно и реальна и нереальна или что она ни реальна, ни нереальна, было бы совершенно непонятным выражением⁴⁶. Эта неопределимая, не поддающаяся описанию реальная природа вещей называется *шуньята* – пустота. Вещи кажутся существующими, но когда мы пытаемся представить реальную природу их бытия, наш ум попадает в тупик. Вещи не могут быть названы реальными или нереальными; они не могут быть определены как реальные и в то же время нереальные, а также их нельзя считать ни реальными, ни нереальными.

Из вышеприведенных аргументов видно, что о неопишуемой природе вещей мы судим на основании факта зависимости их бытия от других вещей или условий. Нагарджуна говорит поэтому: "Факт зависимости происхождения называется у нас *шуньята*"⁴⁷. "Нет *дхармы* (свойства) вещей, которая не зависела бы от некоторого другого условия в отношении своего происхождения. Поэтому нет *дхармы*, которая не есть *шунья*"⁴⁸.

Отсюда становится ясным, что шунья является только условным свойством вещей, а также обозначает их последовательную извечную переменчивость и неопределимость, или неопиcуемость⁴⁹.

Этот взгляд носит название среднего (*мадхьяма*) пути, потому что он избегает крайних точек зрения, отрицая, например, как абсолютную реальность, так и абсолютную нереальность вещей и доказывая условный характер их существования. Вот почему, как мы видели, и сам Будда⁵⁰ называл теорию зависимого происхождения средним путем. Итак, Нагарджуна говорит⁵¹, что шунья-вада называется средним путем потому, что она заключает в себе теорию зависимого происхождения.

Признание мадхьямиками обусловленного характера вещей, из-за которого невозможно установить их собственную природу (*свабхава*) – их реальность или нереальность, – можно также рассматривать как разновидность релятивизма. Каждое свойство вещи обусловлено чем-то другим, поэтому ее существование связано с этим условием. Следовательно, шунья-ваду можно истолковать в духе релятивизма, который гласит: ни одна вещь, ни одно явление, данное в опыте, не имеет *своего* неизменного, абсолютного, независимого свойства и поэтому невозможно сказать, что описание какого-либо феномена (явления) должно быть безусловно правильным.

К этой философии феноменов (или вещей, какими они нам представляются) мадхьямики прибавляют философию ноуменов (или реальности в себе). Учение Будды о зависимом происхождении, непрерывности и т.д., по их мнению, применимо только к миру явлений, к вещам, познаваемым обычным опытным путем. Но если достигнута нирвана, в которой условия чувственного восприятия и возникновение феноменов контролируются, то какова в данном случае природа такого опыта? Тут уже неприменим условный характер истинности феномена. Мадхьямики поэтому считают, что за феноменологической реальностью имеется трансцендентная реальность (ноумены), свободная от изменчивости, обусловленности и других свойств, присущих явлениям. Нагарджуна говорит: "Есть две истины, от которых зависит учение Будды о Дхарме: одна эмпирическая (*самврити-сатья*), предназначенная для обыкновенных людей, и другая трансцендентная (*парамартха-сатья*) истина. Тот, кто не знает разницы между этими двумя истинами, не может понять глубокой тайны учения Будды"⁵².

Истина низшего порядка – это только средство для достижения высшей истины. Опыт человека, находящегося в состоянии нирваны, не может быть описан, ибо он выходит за рамки обычного опыта. Его можно представить лишь отрицательно, изображая с помощью слов, относящихся к обычному опыту. Нагарджуна поэтому описывает нирвану рядом отрицаний: "То, что непознаваемо обычным способом, не приобретается вновь, не разрушается, не вечно, не подавлено, не порождено, – называется *нирваной*"⁵³. Подобно нирване, не может быть описана и природа *Татхагаты* – того, кто достиг нирваны. Вот почему, когда у Будды спросили, что происходит с Татхагатой после достижения им нирваны, он отказался ответить на этот вопрос.

То, что Будда не отвечал на метафизические вопросы, касающиеся внеэмпирических вещей, может быть истолковано в том смысле, что он верил в трансцендентный опыт и такую реальность, подлинная природа которых не может быть описана в рамках обычного опыта. К тому же доказательством правоты утверждений мадхьямиков о трансцендентальном могут служить частые утверждения Будды о том, что он постиг столь глубокую истину, которую невозможно усвоить с помощью разума.

Здесь же стоит отметить, что школа мадхьямиков имеет много общего со школой адвайта-веданты (учением некоторых упанишад, разработанным позднее Гаудападой и Шанкарой) в концепции двойственной истины, отрицании мира явлений, отрицательном описании трансцендентного и в понимании нирваны как достижения единства с трансцендентным *собой*.

2. Школа субъективного идеализма йогачаров

Йогачары, как и мадхьямики, признают нереальность объектов внешнего мира, но отличаются от них тем, что если мадхьямики рассматривают ум (*चितта*) как нечто нереальное, то йогачары считают, что в таком случае все рассуждения и размышления были бы ложными и мадхьямики не могли бы установить правильность своих собственных аргументов. Утверждение, что все духовное и недуховное нереально, – абсурдно. Реальность ума должна быть признана хотя бы потому, что без него невозможно правильное мышление.

Ум, состоящий из потока различного рода идей, – это единственная реальность. Нам только кажется, что вещи, наше тело и другие объекты существуют вне нашего ума, – это просто идеи ума. Так же как во сне и при галлюцинациях человеку кажется, что он воспринимает вещи. извне, хотя они на самом деле там не существуют, так и объекты, кажущиеся нам существующими вне нас, в действительности являются идеями ума. Существование какого-либо внешнего объекта не может быть доказано, так как не может быть показано отличие объекта от осознания этого объекта. Как утверждает Дхармакирти*³⁰, синий цвет и представление синего цвета тождественны, ибо порознь они никогда не воспринимаются. Хотя реально они и едины, все же благодаря иллюзии кажутся двойственными, подобно тому, как людям с испорченным зрением луна кажется двойной. Поскольку объект не может быть познан без его осознания, не может быть доказано и существование этого объекта независимо от сознания.

Йогачары указывают также на следующие нелепости, возникающие при допущении наличия объекта вне ума. Если допускается существование внешнего объекта, тогда необходимо также допустить и то, что он должен быть или неделимым (атомом), или сложным (состоящим из многих частей). Но атомы слишком малы, чтобы быть воспринимаемыми. Сложная же вещь (например, горшок) тоже не может быть воспринята, ибо невозможно *одновременно* воспринять все стороны и части целого объекта. Нельзя сказать, что мы воспринимаем его *часть за частью*, так как если эти части состоят из атомов, то они слишком малы, чтобы быть воспринятыми; если же они сложные, то снова возникает первоначальная трудность. Таким образом, если признать существование объектов вне ума, то восприятие их не может быть объяснено. Эти возражения не возникнут, когда объект будет признан тождественным его сознанию, ибо относительно сознания вопрос о части и целом не может возникнуть.

Другая трудность признания существования объектов вне ума заключается в том, что сознание объекта не может возникнуть до появления самого объекта. Однако сознание не может возникнуть и после его появления, так как объект, будучи по своей природе мгновенным, исчезает, как только возникает. Внешний объект, по мнению тех, кто признает его наличие, является причиной сознания и не может поэтому существовать одновременно с ним. Нельзя сказать, что объект может быть познан после того, как он исчезнет, ибо в этом случае объект, существовавший в *прошлом*, не может быть *непосредственно* познан, *воспринят*. Мы должны признать, следовательно, что восприятие объекта в *настоящем* остается необъяснимым, если мы допускаем

существование объектов вне ума. Эта трудность не возникает, если признать объект не чем иным, как нашим сознанием.

Взгляды йогачаров называются "виджняна-вада", то есть идеализмом, ибо они признают лишь одну разновидность реальности, которая является природой сознания (*виджняна*), а объекты, кажущиеся нам материальными и внешними по отношению к сознанию, считаются реально идеями, или состояниями сознания. Эта теория может быть точнее названа *субъективным* идеализмом, потому что, согласно ей, существование воспринимаемого объекта не отличается от *субъекта*, то есть от воспринимающего ума.

Одна из главных трудностей, встающих перед субъективно-идеалистическими теориями, состоит в следующем: если существование объекта зависит исключительно от познающего субъекта, то почему же в нашем уме не может по желанию возникнуть любой объект и в любое время? Чем объясняется, что объекты не изменяются, не появляются и не исчезают по желанию воспринимающего?

В ответ на эти вопросы субъективные идеалисты (*виджняна-вадины*) говорят, что ум – это поток моментальных состояний сознания, причем внутри этого потока хранятся впечатления (*санскара*) всего прошлого опыта. В некоторый определенный момент, при наиболее благоприятных обстоятельствах, это латентное впечатление выходит на поверхность сознания. В этот момент впечатление, так сказать, достигает зрелости (*парипака*) и развивается в непосредственное сознание, или восприятие. Таким образом, в этот определенный момент воспринимаемым делается *только тот объект*, чье скрытое впечатление обнаруживается под влиянием обстоятельств; этот процесс похож на оживление впечатлений прошлого, которые хотя и сохраняются в памяти целиком, но в определенные моменты оживают лишь частично. Вот почему в данный момент можно воспринять только некоторые и нельзя воспринять всякие объекты в любое время по своему желанию.

Ум, рассматриваемый как сокровищница, или вместилище, всех впечатлений, называется виджняна-вадинами "алая-виджняна"⁵⁴. Алая-виджняна может рассматриваться как потенциальный ум и соответствует душе, или *атману*, других систем, с той разницей, что не является неизменной субстанцией, подобно душе, а представляет собой поток непрерывно изменяющихся состояний. Этот потенциальный ум путем постоянных упражнений и самоконтроля может постепенно прекратить возникновение нежелательных душевных состояний и развиться в идеальное состояние нирваны. В то же время только он и дает начало мыслям, желаниям, привязанности, которые все более и более приковывают к мнимому внешнему миру. Согласно учению этой школы, ум, представляющий собой единственную реальность, поистине занимает подобающее ему место, он может превратить небеса в ад и ад – в небеса⁵⁵.

Свое название йогачары получили либо потому, что они применяли йогу⁵⁶, благодаря которой приходили к пониманию единственной реальности ума (*алая-ваджняны*), отрицая всякую веру в существование внешнего мира; либо потому, что они соединяли в себе критическую пытливость (*йога*) с нравственным поведением (*ачара*)⁵⁷. Видными представителями этой школы являются Асанга, Васубандху, Дигнага, а "Ланкаватара-сутра" – одно из наиболее значительных ее произведений. Другим весьма важным научным трудом этой школы является "Таттвасанграха" Шантаракшиты с комментарием Камалашилы⁵⁸.

3. Школа саутрантиков (репрезентационизм)

Саутрантики признают реальность не только ума, но и внешних объектов. Они утверждают, что без признания внешних объектов невозможно объяснить даже их иллюзорную видимость. Если бы мы никогда не воспринимали ни одного внешнего объекта, то не могли бы сказать, как это делают субъективные идеалисты (*виджнянавадины*), что благодаря иллюзии сознание становится *подобным* внешнему объекту. Ведь выражение "подобным внешнему объекту" бессмысленно, как и выражение "сын бесплодной матери", ибо субъективные идеалисты считают внешние объекты совершенно нереальными и абсолютно невоспринимаемыми. Так же неправильно и их доказательство нереальности внешнего мира, когда из признания одновременности сознания и объекта они выводят их тождественность. Всякий раз при восприятии какого-либо предмета (например, горшка) этот предмет воспринимается как внешний объект, а осознание его – как объект внутренний, то есть заключенный в уме.

Таким образом, объект с самого начала познается как отличный от сознания, а не тождественный с ним. Если бы воспринимаемый горшок был тождественен субъекту, то мы могли бы сказать: "Я – горшок". Кроме того, если бы не было внешних объектов, то разница между "сознанием горшка" и "сознанием платья" не могла бы быть объяснена, потому что как моменты сознания они тождественны и различаются только как предметы.

Следовательно, мы должны признать существование различных внешних объектов вне сознания. Эти объекты придают особые формы различным состояниям сознания. Из этих форм, или образов объектов в уме, мы можем заключить о наличии их причин, то есть о существовании объектов вне ума.

Причина того, почему мы не можем воспринять когда и где нам угодно любой объект, заключается в том, что восприятие зависит не просто от ума, а от четырех различных условий⁵⁹. Для получения восприятия объекта налицо должны быть: сам объект, чтобы придать свою *форму* сознанию; познающий ум (то есть состояние ума в непосредственно предшествующий восприятию момент), чтобы вызвать *сознание* формы; чувство, чтобы *определить* вид сознания этого объекта – будет ли оно видящим, осязающим или каким-либо другим. Наконец, должны быть благоприятные *вспомогательные* условия, такие, как свет, удобное положение, воспринимаемая величина и т.д. Совокупность этих факторов вызывает восприятие объекта. Форма объекта, порожденного таким путем в уме, – это действие объекта на другие вещи. Существование же самого объекта, конечно, не воспринимается, ибо то, что ум познает непосредственно, есть лишь копия, или представление объекта в собственном сознании воспринимающего. Но наличие копии приводит к *заключению* о существовании объекта, так как без него не может возникнуть копия.

Поэтому теория саутрантиков называется также теорией заключения о внешних объектах (*бахья-анумея-вада*). Название этой школы происходит от источника "Сутра-питака"⁶⁰, которому данная школа придает исключительное значение. Аргументы, приводимые саутрантиками в опровержение субъективного идеализма, предвосхитили некоторые из важнейших аргументов западных реалистов (например, Мура), с которыми они выступают против субъективного идеализма Беркли. Позиция саутрантиков в области теории познания напоминает "репрезентационизм", то есть "теорию копий идей" западных философов, вроде Локка. В измененном виде идеи этой школы можно встретить даже в настоящее время у некоторых представителей критического реализма.

4. Школа вайбхашиков

Несмотря на то, что представители этой школы сходятся с саутрантиками в вопросе о реальности как духовного, так и недуховного мира, вайбхашики указывают: если мы не признаем того, что внешние объекты *воспринимаются* нами, то они не могут быть познаны каким-либо иным путем. Вывод о наличии огня из восприятия дыма возможен только потому, что в прошлом мы воспринимали дым и огонь вместе. Тот, кто никогда не воспринимал огня, не сможет сделать и вывода о его существовании из восприятия дыма. Если бы внешние объекты были *совершенно невоспринимаемыми*, как утверждают саутрантики, то из одних духовных форм *невозможно было бы сделать никакого вывода*. Человеку, незнакомому с внешним объектом, его духовная форма не может казаться *копией* или *символом* наличия этого внедуховного объекта, но представляется самостоятельной вещью, которая не обязана своим существованием чему-либо вне ума. Поэтому одно из двух: либо мы признаем субъективный идеализм (*виджняна-вада*), либо – если это будет сочтено неудовлетворительным – признаем непосредственную познаваемость внешнего объекта. Вайбхашиков, таким образом, можно назвать представителями непосредственного реализма (*бахья-пратьякша-вада*).

В основе философии реализма лежит трактат "Абхидхамма". Вайбхашики следовали исключительно "Вибхаше" (или *Абхидхамма-махавибхаша*) – комментарию на этот трактат (*Абхидхарма-джняна-пратхана*)⁶¹, от которого и происходит название их школы.

IV. РЕЛИГИОЗНЫЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА – ХИНАЯНА И МАХАЯНА

Буддизм как религия делится, как известно, на две большие школы: хинаяна и махаяна.

Хинаяна – более ранняя форма буддизма, – подобно джайнизму, является примером религии без бога. Место бога занимает в ней всеобщий нравственный закон кармы или дхармы, согласно которому в мире все происходит таким образом, что ни один результат действия не проходит бесследно и каждая личность получает такой ум, тело и место в жизни, которые она заслужила своими прошлыми деяниями. Жизнь и учение Будды являются идеалом человека, а также показывают каждой скованной личности возможность достижения освобождения. Вполне доверяя своим способностям в деле достижения освобождения, веря в нравственный закон, гарантирующий сохранение каждой частицы пройденного пути совершенствования, хинаянист следует по указанному Буддой благородному пути и надеется получить освобождение в этой или какой-нибудь другой, будущей жизни. Его цель – архатство или нирвана – состояние, угашающее все страдания.

Следовательно, хинаяна – это религия помощи самому себе. Хинаянисты твердо держатся слов Будды: "Будь светильником самому себе". *Каждый может и должен сам для себя достигнуть высокой цели*. Они воодушевлены последними словами Будды, сказанными перед тем как он покинул этот мир: "Разложение – удел всего состоящего из частей. Трудитесь усердно над своим спасением".

Этот путь, не зависящий ни от божественного милосердия, ни от посторонней помощи, а лишь от избранного Буддой идеала и морального закона вселенной, предназначен только для сильных, которых очень мало в этом мире.

Когда с течением времени количество верующих в буддизм увеличилось, в их числе оказались не только немногие избранные, способные следовать этому трудному идеалу, но также масса полуубежденных людей, обращенных лишь номинально, масса, не понимавшая Пути и не имевшая необходимой моральной силы следовать по нему. Получив поддержку таких царственных покровителей, как Ашока^{*31}, буддизм вырос

количественно, но потерял свои первоначальные качества. Массы, принявшие буддизм отнюдь не на моральной основе, выхолостили его, приспособив к своему собственному уровню. Они привнесли в буддизм свои привычки, верования и традиции, которые вскоре становились частью принятой ими новой религии. Новые учителя вынуждены были сделать следующий выбор: либо, сохраняя в неприкосновенности идеал буддизма, пойти на сокращение числа его последователей, либо снизить идеал и тем самым сохранить за собой всех новообращенных. Только немногие, наиболее стойкие, предпочли первое. Большинство же не могло сопротивляться искушению второго. Таким образом, эти учителя воздвигли то, что самодовольно называлось ими Большой колесницей – махаяной, противопоставив ее ортодоксальной религии основателей буддизма, которой они дали название Малой колесницы – хинаяны. Если критерием правильности веры считать количество обращенных, то махаяна правильно получила название "Большой", потому что она намеревалась стать всеобщей религией, храм которой был бы открыт для людей всех вкусов и всех культур.

Дух приспособленчества и миссионерское рвение проложили махаяне путь в Китай, Японию и Корею, дали ей возможность перешагнуть через Гималаи. Охватывая народы различных культур, распространяясь, она обретала все новые и новые формы, ассимилируя верования принимавших ее народов. Современные махаянистские писатели гордятся своей религией и любят называть ее живой, прогрессивной и в ее умении приспособляться видят признак ее жизненности.

Можно считать, что махаянистский дух приспособленчества восходит к широкой деятельности самого Будды по спасению всех людей. Махаянизм подчеркивает именно эту сторону жизни и учения основателя буддизма. Махаянисты указывают, что вся жизнь Будды после его просветления, поставленная на службу страждущим, является идеалом и примером того, что просветление надо искать *не для собственного спасения*, но с тем, чтобы суметь удовлетворить моральные нужды других. И действительно, со временем махаянизм стал рассматривать стремление святого махаяниста к собственному освобождению как низший идеал, которому присущ элемент эгоизма, как бы неуловимы ни были его

оттенки. Идеал спасения всех чувствующих существ стал рассматриваться как высший аспект учения Будды. Именно в этом идеале махаянисты видели величие своей религии; отсутствие же такового у хинаянистов рассматривали как недостаток⁶².

Новые элементы, впитанные и развитые махаянизмом в своих различных ответвлениях, были многочисленны и часто находились в противоречии друг с другом. Укажем лишь некоторые из наиболее важных.

а) **Идеал бодисаттвы.** Как мы уже указали, даже желание собственного спасения рассматривается махаянистами как эгоизм. Конечной целью всех духовных исканий каждого верующего махаянизм провозглашает не личное освобождение, а "освобождение всех чувствующих существ". Каждый набожный махаянист должен дать обет в том, что он будет стараться достичь состояния просветления, бодисаттвы ("состояния мудрого существования"), не удаляться от мира, но работать среди масс страдающих созданий, руководствуясь совершенной мудростью и любовью, для уничтожения их страданий и достижения спасения их душ. Духовный идеал махаяны получил поэтому название бодисаттвы.

Достигший этого идеала – просветления – и работающий для спасения других созданий называется бодисаттвой. Любовь и мудрость (*каруна* и *праджня*) составляют сущность

его жизни⁶³. Об этих совершенных людях Нагарджуна говорит в "Бодхичитте": "Таким образом, подлинная природа всех бодисаттв – это великое любящее сердце (*махакаруна читта*), и все чувствующие существа являются объектом этой любви"⁶⁴. "Поэтому все бодисаттвы, вдохновленные великой духовной силой для освобождения чувствующих существ от несчастья, смешиваются с ними в грязи рождения и смерти. Хотя таким образом они и сами делаются подчиненными законам рождения и смерти, их сердца свободны от грехов и привязанностей. Они подобны тем неоскверненным, непорочной белизны цветам лотоса, которые незагрязненными поднимаются из трясины"⁶⁵. Меняясь (*париварта*) плодами деяний, боди-саттва своими добрыми делами облегчает страдания других и сам страдает от последствий их поступков.

Идеал бодисаттвы выдвинут махаянистской философией, отрицавшей реальность всех индивидов как отдельных, особых феноменов и считавшей, что все они реально содержатся в *единой* трансцендентной реальности (*алая-виджняна* у некоторых йогачаров, *шунья* или *татхата* – у некоторых мадхьямиков), частичным или иллюзорным проявлением которой они являются. Эта философия отрицает индивидуальное *я* и утверждает всеобщее, абсолютное *я* (*Махатман* или *Параматман*)⁶⁶ как реальное *я* человека. Стремление к освобождению всех, а не только маленького индивидуального *я* (*хинатман*) было поэтому логическим следствием этой философии единства всех существ.

Более того, положение о том, что трансцендентная реальность не есть нечто находящееся вне мира явлений, а внутри его, проложило дорогу вере в необходимость достижения совершенства, или нирваны, в этом мире, а не за его пределами. Как говорит Нагарджуна, нирвану обретают в этом мире те люди, которые могут познать до конца существование мира⁶⁷. Аскетизм хинаяны, таким образом, уступает место любви, просвещенному интересу к мирским делам.

б) Будда как бог. Философия, выдвигаемая передовыми последователями махаяны, с одной стороны представляет собой идеал бодисаттвы, основанный на прошлом буддизма, а с другой – религию обещания и надежды. Когда обыкновенный человек изнемогает в борьбе с житейскими невзгодами, то, несмотря на присущее ему стремление самостоятельно преодолеть несчастья, его слабый дух взывает к какому-то неисчерпаемому источнику милосердия и помощи. Он обращается к богу. Религия помощи самому себе, какой она была в форме раннего буддизма, для человека мало утешительна. Этим несчастным массам людей махаяна подает надежду, что бдительное око Будды видит всех страждущих.

Будда отождествляется с трансцендентной реальностью, признаваемой философией махаянизма. Исторический Будда, или Гаутама, превратился, по принятой в Индии традиции, в воплощение первичной реальности, или Будду. В дальнейшем развитии новых верований появились легенды о предыдущих перевоплощениях Будды, это так называемые *джатаки*, или рассказы о различных *рождениях* Будды.

Как в адвайта-веданте, так и в философии махаяны первичная реальность сама по себе считается недоступной никакому описанию (подобно Ниргуна Брахме), но проявляющейся в этом мире как Дхармакайя, или вседержитель вселенной. В образе Дхармакайи первичная реальность, или Будда, заботится о спасении всех существ, перевоплощается в различных духовных учителей и помогает всему живому избавиться от страданий. Так, Будда в образе Дхармакайи выступает ради всяких практических целей в роли бога, к которому слабое сердце может взывать о помощи, любви и милосердии. В этом образе Будда называется также *Амитабха Будда*. Отождествив таким образом Будду с богом, махаянисты удовлетворили религиозные запросы тех, кто принял буддизм.

в) **Восстановление я.** Одним из устрашающих рядового человека положений раннего буддизма было отрицание я. Если *меня* нет, к чему тогда все труды? Философия махаяны учит, что маленькое отдельное его – иллюзия, видимость. Но это видимое я имеет за собой реальность единого трансцендентного я (*Махаттам*), которое является Я всех созданий. Благочестивый махаянист, таким образом, находит *себя* восстановленным в еще более возвышенной и значительной форме.

Ныне последователи хинаяны и махаяны часто пытаются принизить друг друга. Но для постороннего наблюдателя они выступают живым примером борьбы между двумя равно благородными мотивами – большей чистотой и большей применимостью. Для незаинтересованного наблюдателя мощное течение буддизма кажется похожим на всякое течение, естественно разделившееся на две части – узкий, но чистый и стремительный поток, который протекает по пустынной горной местности вблизи от источника, и постепенно расширяющуюся реку, текущую и орошающую обширные низины, хотя она и смешивается с незначительными потоками, расширяющими ее по пути, и грязнится огромным количеством грязи, которая мутит ее воды. Первое без второго может остаться чистым, но бесполезным; второе, без первого не может существовать. Поэтому хорошо было бы попытаться объединить буддистов всех стран и школ, подчеркивая общность принципов их веры⁶⁸.

ФИЛОСОФИЯ НЬЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

Основы философии нья были заложены великим мудрецом Готамой, который также известен как Гаутама и Акшапада. Поэтому нья называется также системой Акшапады. Эта философия рассматривает главным образом условия правильного мышления и средства познания реальности. Так как ее изучение весьма полезно для развития способностей логического и критического мышления, философия нья известна также под названием "Ньяявидья", "Таркаштра" (то есть наука о мышлении) и "Анвикшики" (то есть наука о критическом изучении).

Но логические проблемы – проблемы методов и условий истинного познания, или канон логической критики, – это не единственная и конечная цель философии нья. Как и другие системы индийской философии, конечной целью человеческой жизни она считает освобождение, которое означает абсолютное прекращение всяких мук и страданий. Именно для достижения этой конечной цели мы и нуждаемся в *философии* – для познания реальности, в *логике* – для определения условий и методов истинного познания. Поэтому можно сказать, что нья, как и другие системы индийской философии, – это философия жизни, хотя она и посвящена главным образом проблемам логики и теории познания.

Первое произведение философии нья – это "Ньяя-сутра" Готамы. Она подразделяется на пять книг, по две главы каждая. "Ньяя-бхашья" Ватсьяны, "Ньяя-варттика" Уддйотакары, "Ньяя-варттика-татпарья-тика" Вачаспати, "Ньяя-варттика-татпарья-паришудди" и "Кусуманджали" Удаяны, "Ньяя-манджари" Джаянты и другие работы философов системы нья объясняют и развивают идеи, содержащиеся в сутрах "Ньяя-сутры", а также защищают их против нападок со стороны враждебных критиков. Таким образом, древняя философская школа нья (*прачина-ньяя*) является развитием

философских сутр Готамы в процессе нападок, контрнападок и защиты своих идей нападками от их суровых критиков.

Современная философская школа нья (*навья-нья*) ведет свое начало от составившей эпоху работы Гангешы*³² "Таттва-чинтамани". Возникнув в Митхиле*³³, это направление школы нья стало впоследствии гордостью Бенгалии и ее центра Навадвины, где изучалась и преподавалась эта философия. Основное внимание она уделяет логическим сторонам философии нья и развивает ее теорию познания как формальную логику отношений между понятиями, терминами и суждениями. С появлением современной школы нья древняя ее школа в известной мере утратила свою популярность. Позднее, в результате сочетания, синтеза систем нья и вайшешика, появляется синкретическая школа нья-вайшешика.

Для удобства изучения философию нья можно разделить на четыре части: теория познания, теория физического мира, теория индивидуального я и его освобождения и теология. Однако следует отметить, что сама по себе система нья представляет разработку следующих шестнадцати философских проблем (*надартха*)¹: *прамана, прамея, саншья, прайоджана, дриштанта, сиддханта, аваява, тарка, нирная, вада, джалпа, витанда, хетвабхаса, чхала, джати, ниграхастхана*. Здесь нужно дать следующее объяснение этих проблем:

Прамана есть путь всякого истинного познания. Этот путь дает нам истинное и только истинное знание. Таким образом, прамана включает в себя все источники и методы познания. Из всех философских проблем прамана является самой важной, и поэтому в следующем разделе она будет рассмотрена нами более полно.

Прамeя буквально означает нечто познаваемое, или объект правильного познания, то есть реальность. Объектами такого познания, согласно ньяе, являются: *я (агама)*; тело (*шарира*), в котором происходит органическая деятельность, имеются ощущения и чувства удовольствия и боли; ощущения (*индрия*) – обоняние, вкус, зрение, осязание и слух; их объекты (*артха*), то есть ощущаемые качества запаха, вкуса, цвета, осязаемости и звука; познавательная способность (*буддхи*), тождественная познанию (*джняна*) и пониманию (*упалабдхи*); ум (*манас*), являющийся внутренним чувством, состоящим из внутренних восприятий удовольствия, боли и т.п. и ограничивающий нашу познавательную способность некоторой единицей в каждый данный момент времени, – ум, подобный атому, единый в каждом теле; деятельность (*правритти*), которая может быть хорошей или плохой, бывает трех родов – разговорной, умственной и телесной; умственные недостатки (*доша*), как, например, привязанность (*рага*), ненависть (*двеша*) и безумное пристрастие (*моха*) к кому-либо или чему-либо, являющиеся основой наших хороших или дурных действий; повторное рождение после смерти (*претья-бхава*), вызываемое нашими хорошими или плохими поступками; переживания удовольствия и боли (*пхала*) как результат действий, вытекающих из умственных недостатков; страдание (*дуккха*), которое, как тяжелое и болезненное переживание, известно каждому; освобождение, или свобода от страданий (*апаварга*), означающее абсолютное прекращение всех страданий без какой бы то ни было возможности их повторения².

Этот перечень объектов правильного познания не исчерпывает, конечно, всей реальности. В нем упомянуты, как указывает Ватсьяна³, только те объекты, познание которых имеет значение для освобождения.

Саншья (сомнение) – состояние неопределенности. Это колебания ума между различными противоречащими друг другу взглядами на один и тот же объект. Сомнение

возникает тогда, когда один и тот же объект рассматривается с различных, взаимоисключающих точек зрения и нет никакого определенно осознанного, отличительного признака, чтобы решить, какая из них правильна. Сомнение может возникнуть при виде какой-нибудь фигуры на большом расстоянии. В таком случае спрашивают: "Это статуя или столб?" Но, не имея возможности различить характерный признак ни того, ни другого, не могут определенно решить, чем в действительности является эта фигура. Сомнение не является ни определенным знанием, ни просто отсутствием знания, ни ошибкой. Сомнение есть положительное состояние сознания взаимоисключающих признаков одной и той же вещи в одно и то же время⁴.

Прайджана (цель, которая имеется в виду) есть цель, ради которой или чтобы избежать которую совершается действие. Свои действия мы направляем либо на достижение желаемых, либо на устранение нежелательных нам целей. Оба эти вида целей составляют направление наших действий и поэтому включаются в состав прайджаны.

Дриштанга (пример) означает бесспорный факт, иллюстрирующий общее правило. Он является весьма полезным и необходимым элементом любого спора и размышления и должен быть таким, чтобы обе спорящие стороны могли принять его без возражений и расхождений во мнении. Так, если кто-либо доказывает, что в определенном месте должен быть огонь, потому что там появляется дым, то в качестве примера (*дриштанга*) может быть указан кухонный очаг, ибо мы все согласимся, что появление в очаге дыма обязательно связано с наличием там огня.

Сиддханта (догма) – это то, что мыслится и признается истиной в философской системе, или школе. Если мысль, что какая-то вещь *существует* и что она есть именно *такая-то* вещь, признается истинной в данной системе, то такая мысль будет догмой этой системы, например догма ньяйи о том, что душа есть субстанция, сознание которой является отделимым атрибутом.

Аваява (член силлогизма) есть любое из пяти требующихся для силлогистического вывода суждений, необходимых для доказательства или обоснования некоей догмы. Такое суждение может быть одной из посылок силлогизма или его выводом, но не может стать предложением, которое не являлось бы частью какого-либо силлогизма. Аваявы, или составные части силлогизма, полнее будут объяснены в этой же части, в разделе "Вывод".

Тарка (гипотетический аргумент) есть косвенный способ обоснования какого-нибудь заключения посредством обнаружения абсурдности в противоположном ему заключении. Тарка – это форма предположения (*уха*), помогающего достичь достоверного познания. Более полное объяснение тарки будет дано ниже.

Нирная – это определенное знание о чем-либо, достижимое средствами любого плодотворного метода познания. Познание обычно начинается с сомнения и требует рассматривать все аргументы за и против того или иного взгляда или доктрины. Но познание не всегда бывает обусловлено сомнением исследователя, который хочет удостовериться в истинности чего-либо. Так что можно сказать, что нирная – это утверждение истины о чем-либо посредством любого признанного метода или источника познания.

Вада – это дискуссия, ведущаяся по всем правилам логики и ставящая своей целью исключительно *отыскание истины* в рассматриваемом вопросе. В этой дискуссии как сторонник (*вади*) данного положения, так и его противник (*пративади*) стремятся отстоять свою точку зрения и опровергнуть точку зрения оппонента, но оба стремятся

прийти к истине. Это очень хорошо иллюстрируется философской дискуссией учителя с учеником, когда и тот и другой являются искренними сторонниками истины.

Джалпа – это такой спор, в котором каждая сторона прилагает все усилия для своей победы, но не делает честных попыток прийти к истине. Здесь мы увидим все остальные свойства дискуссии, но только не стремление к истине. В таком споре стороны ставят своей задачей победить противника во что бы то ни стало и поэтому совершенно сознательно используют даже недостоверные доводы и аргументы. Подобными приемами пользуются иногда адвокаты.

Витанда – такой спор, в котором оппонент, сам ничего положительного не утверждая, пытается опровергнуть выдвинутые положения. Если в споре джалпа каждая сторона так или иначе утверждает свою точку зрения и отвергает другую, пытаясь одержать победу над ней, то в витанде каждая из сторон пытается выиграть спор, просто отвергая доводы другой стороны. Иными словами, обе стороны находятся в равных условиях. Так что витанда является, так сказать, некоторой разновидностью софистики, характеризующейся тем, что оппонент занимается только разрушительной критикой выдвинутых взглядов. Это бывает тогда, когда ругают адвоката истца за то, что в его защите нет доказательств по существу дела.

Хетвабхаса – буквально означает *хету*, то есть причину, которая кажется, но в действительности не является достоверной причиной. Так называют обычно ошибки в логическом выводе. Подробнее они будут рассмотрены нами ниже в связи с теорией вывода.

Чхала – является своего рода нечестным ответом, которым пытаются опровергнуть утверждение, придав ему не тот смысл, какой подразумевался. Это сомнительное изобретение для преодоления трудностей с помощью софистики. Таким образом, когда оппонент не в состоянии честно и правильно опровергнуть аргумент своего противника, он может вложить в его доводы совершенно другой смысл и объявить их ложными. Например, один человек говорит: "У мальчика есть *новое* одеяло" (*нава-камбала*), а другой нечестно возражает ему: "У него нет *девяти* одеял" (*нава-камбала*)⁵ В данном случае используется чхала.

Джати употребляется здесь в техническом смысле, означающем уклончивый и изворотливый ответ на какой-либо довод. Джати – это обоснование бессодержательного аргумента посредством указания на то или иное сходство или различие двух вещей для опровержения правильного аргумента. Так, если выдвигается положение: "Звук не вечен, потому что он, подобно горшку, чем-то порожден", и на него следует возражение: "Звук должен быть вечным, потому что он, как и небо, бестелесный", – то возражение такого рода и есть *джати*, то есть пустой аргумент, ибо здесь нет необходимой, общей связи бестелесного с вечным. Отсутствие такой связи наблюдается и во многих других случаях, со многими другими объектами, как, например, не связаны удовольствие и боль.

Ниграхастхана буквально означает почву, основу поражения в споре. Существуют две первоосновы поражения в споре: недоразумение (неправильное понимание) и недостаточное понимание. Если одна из спорящих сторон неправильно или недостаточно понимает свое собственное утверждение или утверждение другой стороны и то, что ими подразумевается, то она вынуждена признать свое поражение. Следовательно, одна из спорящих сторон терпит поражение в том случае, когда она подменяет первоначальное значение, или основание аргумента, и прибегает к ошибочному аргументу или еще к чему-нибудь в этом же роде.

Философия ньяя представляет собой систему логического реализма. В философии реализм означает теорию (доктрину), согласно которой существование вещей, объектов внешнего мира не зависит от всякого познания, от отношения к уму. Существование идей и образов, удовольствия и боли зависит от некоторого ума. Эти чувства не могут существовать без испытывающего их ума. Но существование столов и стульев, растений и животных не зависит от наших умов. Они существуют и будут существовать независимо от того, знаем мы их или нет.

Реализм есть философская теория, согласно которой существование всех вещей, объектов мира совершенно независимо от всяких умов смертных и бессмертных, человеческих или божественных. Идеализм же, наоборот, утверждает, что вещи, объекты могут существовать лишь постольку, поскольку они связаны с некоторым умом. Идеалисты считают, что, подобно тому как чувства и сознание существуют лишь постольку, поскольку они имеются в некотором уме, так и объекты мира существуют лишь постольку, поскольку они действительно воспринимаются или, по крайней мере, мыслятся нами или богом. Отсюда можно видеть, что ньяя представляет собой реалистическую философию, так как она утверждает, что объекты внешнего мира существуют независимо, помимо всякого познания или опыта.

В философии ньяя этот реалистический взгляд на мир основывается не на вере или религиозных чувствах, интуиции Или свидетельстве священного писания, а на логике и критическом мышлении. В соответствии с этим наяйики считают, что наивысшая цель жизни, то есть освобождение, может быть достигнута только через правильное познание реальности. Но истинное познание реальности предполагает понимание того, что такое познание, каковы его источники, чем отличается истинное познание от ложного и т.д. Иными словами, теория реальности, метафизика, предполагает теорию познания. Следовательно, реализм философии ньяя опирается на теорию познания, являющуюся логической основой всякой философии.

II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ

Реализм ньяйи опирается на теорию познания, согласно которой имеется четыре различных самостоятельных источника истинного познания: *пратьякша* – восприятие, *анумана* – вывод, *упамана* – сравнение и *шабда* – свидетельство. Ниже мы объясним каждый из них в отдельности. Но прежде чем перейти к источникам действительного познания (*праманам*), необходимо уточнить, что такое познание вообще, какие существуют виды познания и чем истинное познание отличается от ложного.

1. Определение и классификация познания⁶

Познание, или познавательная способность (*джняна*, или *буддхи*), – это обнаружение объектов. Подобно тому как лампа освещает, делает видимыми физические вещи, познание обнаруживает объекты, находящиеся перед ним. Познание бывает двух видов: достоверное познание (*прама*, или *прамити*), которое подразделяется на восприятие, вывод, сравнение и свидетельство; и недостоверное познание (*апрама*), которое включает память (*смити*), сомнение (*саншья*), ошибку (*брахма*, или *випарья*) и гипотетический аргумент (*тарка*).

Истинное, достоверное познание есть определенное, то есть несомненное (*асандигдха*), и верное, то есть безошибочное (*ятхартха*), представление (*анубхава*) объекта. Мое зрительное восприятие стоящего передо мной стола есть истинное знание, потому что в

этом случае стол представляется мне именно таким, каков он есть в действительности, и я уверен в истинности моего познания.

Память же не является достоверным источником познания, потому что вспоминаемый объект, поскольку он взят из прошлого, непосредственно не присутствует в ней, а только представляется или вспоминается умом⁷. Сомнительное знание не может считаться достоверным, потому что это неопределенное познание. Ошибка – действительно несомненное знание, и к тому же мы можем ее представить, но она не истинна по отношению к природе своего объекта. Иногда в сумерках мы принимаем веревку за змею, и *в тот момент* мы не сомневаемся в реальности того, что видим. Тем не менее данное восприятие ошибочно, потому, что оно не дает истинного знания объекта (*ятхартха-анубхава*). *Тарка* не может считаться *прамой*, достоверным познанием, поскольку оно не *дает* нам знания объектов. *Тарка* представляет следующий тип суждения: смотря в окно своей комнаты, вы замечаете клубы дыма, подымающегося из отдаленного дома, и говорите, что дом горит. Ваш друг возражает вам и утверждает, что там нет огня. Тогда вы говорите: если в доме нет огня, то там не может быть и дыма. Этот аргумент, начинающийся с "если" и раскрывающий абсурдность позиций вашего друга, а тем самым косвенно оправдывающий вашу собственную позицию, и есть *тарка*. Это не есть *прама*, то есть не является достоверным познанием, потому что подобного рода рассуждение не приводит к познанию огня, а лишь подтверждает ваш предыдущий вывод о наличии огня из факта наблюдения дыма. То, что огонь *есть*, вы узнали посредством умозаключения. А утверждение, что если нет огня, то не может быть и дыма, не означает познания огня как реального факта ни посредством восприятия, ни с помощью логического вывода.

Далее встает вопрос: чем истинное познание отличается от ложного? Познание истинно тогда, когда оно соответствует природе своего объекта; в противном же случае оно ложно. Ваше знание о розе, как о предмете, имеющем красный цвет, истинно в том случае, если роза действительно красная, как это вы справедливо и утверждали (*тадвати тат-пракарака*). И наоборот, восприятие Солнца, как чего-то движущегося, неверно, поскольку реально движется Земля, а не Солнце, которое остается относительно неподвижным, стационарным (*мад-абхававати тат-пракарака*).

Но затем могут спросить: как вы узнаете, что первое познание истинно, а второе – ложно? Точнее: как установить истинность или ложность познания? Наяйики (а также вайшешики, джайнисты и буддисты) объясняют это следующим образом. Предположим, вы хотите положить немного больше сахара в чай. Вы берете чайную ложку сахара из находящейся перед вами сахарницы и опускаете его в чай. Теперь чай на вкус слаще, чем раньше, и вы знаете, что ваше прежнее восприятие сахара было правильным. Иногда, впрочем, бывает, что в поисках сахара вы находите некоторое белое порошкообразное вещество и пробуете его, думая, что это сахар. Но, к своему крайнему изумлению и огорчению, вы находите, что это не сахар, а соль. Отсюда вы видите, что истинность или ложность познания определяется соответствием или несоответствием познанного фактам.

С другой стороны, критерием истинности или ложности познания является успешное или безуспешное достижение нами поставленной перед собой цели (*правритти-самартхья*, или *правритти-висамвада*). Истинное познание позволяет с успехом достигнуть этой цели, тогда как ложное приводит к неудачам и разочарованию⁸.

2. Восприятие

В западной логике проблема восприятия как источника познания не была исследована надлежащим образом. Причиной этого, вероятно, послужило следующее. Мы обычно

считаем, что восприятие должно быть истинным. Как правило, никто не оспаривает истинности того, что воспринимается чувствами. Таким образом, считается, что нет необходимости подвергать проверке достоверность восприятия или определять условия восприятия как источника достоверного познания. В этом отношении индийские мыслители являются более критиками, чем догматиками, и подвергают восприятие почти такому же всестороннему исследованию, как западные логики – умозаключение.

а) Определение восприятия

В логике восприятие рассматривается как форма истинного познания. В этом смысле некоторые наийики определяют восприятие как познание, порождаемое контактом чувств с объектами и являющееся истинным и безошибочным⁹. Восприятие стоящего передо мной стола определяется контактом моих глаз со столом, и тем самым я устанавливаю, что данный объект есть стол. Восприятие отдаленной фигуры человека или столба вызывает сомнение, неопределенное знание и, следовательно, не является истинным. Воображаемое восприятие змеи вместо куска веревки определено, но ложно и, следовательно, не является достоверным восприятием.

Обычно мы определяем восприятие как знание, получаемое посредством возбуждения наших органов чувств воспринимаемым объектом. Это определение принято многими как индийскими, так и западными системами философии.

Однако мыслители ньяйи, веданты и некоторых других индийских философских школ отвергают такое определение восприятия на том основании, что оно может иметь место и без контакта чувства с объектом. Мы говорим, что бог воспринимает все вещи, но ведь он не имеет никаких чувств. Когда же я вижу змею вместо веревки, то в действительности нет никакой змеи, которая бы воздействовала на мои глаза. Психические состояния, как, например, приятные и неприятные переживания, осознаются (или воспринимаются) нами непосредственно, без помощи каких-либо органов чувств. Все это показывает, что контакт между чувством и объектом не является общеобязательным и поэтому не имеет для восприятий решающего значения. Действительно, общеобязательным для всех восприятий является чувство *непосредственности, немедленности* даваемого ими познания. Мы говорим, что воспринимаем объект в том случае, когда мы познаем его непосредственно, без помощи предыдущего опыта или какого-либо процесса мышления (*джняна-каранака*). Если в полдень вы посмотрите вверх, то увидите солнце непосредственно, без помощи умозаключения или рассуждения. В этом случае нет ни необходимости, ни времени, чтобы вы могли подумать или порассуждать до того, как солнце будет воспринято. Поэтому некоторые индийские логики предлагают определять восприятие как непосредственное познание (*сакшат пратити*), хотя они и признают, что восприятие почти во всех случаях обусловлено контактом чувства с объектом¹⁰.

б) Классификация восприятий¹¹

Имеются различные способы классификации восприятий.

Во-первых, их можно разделить на обычные (*лаукика*) и необычные (*алаукика*) восприятия. Это различие проводится в зависимости от способа соприкосновения чувств с их объектами. Восприятие называется *лаукика* тогда, когда имеется обычный контакт чувства с объектом. В восприятии *алаукика*, однако, объект таков, что он предстает перед чувством не обычно, но через особого посредника.

Обычное восприятие бывает двух видов: внешнее (*бахья*) и внутреннее (*манаса*). Первое относится к внешним чувствам зрения, слуха, осязания, вкуса и обоняния. Внутреннее же возникает благодаря контакту ума с психическими состояниями и процессами. Таким образом, имеется шесть видов *лаукика*, или обычных восприятий: зрительные (*чакчуша*), слуховые (*шраутра*), осязательные (*старшана*), вкусовые (*расана*), обонятельные (*гхранаджа*) и внутренние, или умственные (*манаса*), восприятия. Алаукика, или необычные восприятия, бывают трех видов: *саманья-лакшана*, *джняна-лакшана* и *йогаджа*.

Согласно учению наййиков (а также систем вайшешика, миманса и джайнизма), имеется шесть органов познания. Из них пять органов внешних и один – внутренний. К внешним чувствам относятся: органы обоняния (*гхрана*), вкуса (*расана*), зрения (*чакишус*), осязания (*твак*) и слуха (*шротра*). Они воспринимают соответственно физические качества запаха, вкуса, цвета и т.д. По своей природе внешние чувства являются физическими, и каждое из них образуется теми же элементами, качества которых им воспринимаются. Это подтверждается и тем, что во многих случаях мы пользуемся одним и тем же словом как для органа чувств, так и для воспринимаемого им физического качества. Это, вероятно, основано на том принципе, что только подобное может воспринимать подобное. Манас (*ум*) есть внутренний орган, который воспринимает такие состояния души, как желание (*иччха*), отвращение (*двеша*), стремление, или волевой акт (*праятна*), удовольствие (*сукха*), боль (*дуккха*) и познание. Манас не состоит из материальных элементов (*бхут*), как и внешние чувства. Он не сводится также к познанию какого-либо отдельного класса вещей или качеств, но действует как центральный координирующий орган всякого познания. Философы вайшешики, санкхьи, мимансы и др. разделяют это определение наййиками ума-манаса как "внутреннего чувства" (*антар-индрия*). Однако некоторые ведантисты критикуют и отвергают такое понимание ума.

в) Необычное восприятие¹²

Необычное восприятие бывает трех видов. Первый вид называется *саманья-лакшана* – восприятие классов. Когда мы говорим: "Все люди смертны", – мы знаем, что качество смертности истинно по отношению ко всем людям.

Это означает, что качество смертности истинно не только по отношению к тому или иному человеку или ко всем умершим людям, но вообще присуще всем людям прошлого, настоящего и будущего. Иными словами, это означает, что смертность присуща всему классу людей. Но возникает вопрос: как же мы узнаем обо всем классе людей? Мы не можем узнать этого посредством обычного восприятия, поскольку все люди физически не могут предстать перед нашими чувствами. И, тем не менее, мы должны каким-то образом узнать именно обо *всех* людях. Наййики объясняют это знание всего класса необычным восприятием, благодаря которому класс *людей* представляется через сущность класса или общее понятие – "*человеческое*". Когда я воспринимаю человека как *человека*, я воспринимаю в нем человеческое, иначе я не могу непосредственно признать в нем человека. Именно это непосредственное знание или восприятие "*человеческого*" и есть то опосредствование, при помощи которого я воспринимаю всех людей, или класс людей. Воспринимать человеческое – значит воспринимать всех людей, поскольку они имеют общее – "*человеческое*" – короче, воспринимать человеческое – значит воспринимать всех людей как индивидов с присущим им общим – "*человеческим*". Это восприятие класса людей посредством восприятия общего (*саманья*) называется восприятием *саманья-лакшана* и – ввиду его очевидного отличия от наших обычных восприятий – также необычным восприятием (*алаукика*).

Второй вид необычного восприятия называется *джняна-лакшана* – осложненное восприятие. Мы часто пользуемся такими выражениями, как: "лед выглядит холодным", "камень выглядит твердым", "трава выглядит мягкой" и т.д. Это значит, что холодность льда, твердость камня, мягкость пышной травы воспринимаются нами как бы зрительно. Но возникает вопрос: каким образом глаза воспринимают такие качества, как холодность, твердость или мягкость, которые могут восприниматься только чувством осязания?

Западные психологи – Бунд, Уорд и Стаут – объясняют такого рода восприятия "осложнением" процесса, посредством которого ощущения или восприятия различных чувств настолько тесно переплетаются, что становятся неотъемлемыми частями единого восприятия. Подобным же образом, когда человек, *видя* какой-нибудь предмет, говорит: "Я *вижу* кусок ароматного сандалового дерева", – то он воспринимает аромат с помощью своих глаз.

Как можно объяснить это зрительное восприятие аромата, которое ощущается обычно только посредством чувства обоняния? Наяйики говорят, что наше прошлое *обонятельное восприятие* аромата тесно связано со зрительным восприятием сандалового дерева, поскольку всякий раз, ощущая его запах, мы видим его цвет; и, если это происходило не в темной комнате, данное *зрительное* восприятие аромата возникает одновременно с восприятием его цвета. Такое восприятие аромата, связанное с прошлым *знанием* запаха (*саурабха-джняна*), называется восприятием *джняна-лакшана*. Оно также является необычным в том смысле, что возникает с помощью такого органа чувств, который обычно неспособен воспринимать аромат. Точно так же наыйики объясняли иллюзию (например, видимость змеи вместо веревки), рассматривая ее как случай восприятия *джняна-лакшана*.

Третий вид необычного восприятия называется *йогаджа*. Это интуитивное восприятие всех объектов – прошлых и будущих, скрытых и бесконечно малых, восприятие, которым обладают те, кто наделен некоторой сверхъестественной силой, возникающей в уме в результате глубокого размышления (*йога-абхьяса*). У достигших духовного совершенства (*юкта*) такое интуитивное познание всех объектов постоянно и самопроизвольно. Для тех же, кто находится на пути к совершенству (*юнджана*), требуется как вспомогательное условие помощь в форме сосредоточения.

Реальность восприятия *йогаджа* в индийской философии обычно признается на основании авторитета священного писания (*шрути**³⁴ и т.п.). Следует также отметить, что ведантисты¹³, резко выступая против теории наыйиков о восприятии саманья-лакшана и *джняна-лакшана*, не отвергают идею *йога-прастьякша* из уважения к текстам священного писания.

г) Три способа восприятия¹⁴

По другой классификации обычное восприятие бывает двух видов: *нирвикальпака* (неопределенное) и *савикальпака* (определенное). Здесь принцип классификации имеет более или менее развитый характер знания, основанного на восприятии. К этим двум видам можно добавить *прастьябхиджня* (узнавание). Исходя из природы восприятия, наыйики различают три способа обычного восприятия. Необычное восприятие всегда определено, ибо оно представляет собой ясное и отчетливое знание.

Нирвикальпака – неопределенное восприятие – это знание объекта как существующей вещи без сколько-нибудь отчетливого представления о ней и ее характеристики как вещи того или иного рода. Предположим, вы смотрите на апельсин, лежащий на другом конце

стола. Непосредственно после первого взгляда, то есть первого контакта между вашими глазами и объектом, вы замечаете *нечто*: его цвет, форму и т.п. вместе с его общим характером, называемым "апельсинностью". Но при первом взгляде вы не думаете об апельсине *как желтом* или *круглом* или *как* об апельсине.

Итак, может иметь место простое восприятие объекта и его специфических и родовых качеств без суждения о нем, как о вещи *того* или *иного вида*. Предположим, что в день сдачи первого экзамена вы вошли в ванную, поглощенный мыслью о возможных вопросах и ответах. Вполне правдоподобно, что вы можете искупаться, ни разу не подумав о воде, которой вы пользовались, именно *как о воде*. И все же нельзя сказать, что вы не воспринимали воду, но без самого реального восприятия воды ваше купание не может быть объяснено. Такое восприятие воды и ее свойств без какой-либо мысли или суждения о воде как *воде – жидкой, холодной* и т.д. – является восприятием нирвикальпака: неопределенным восприятием воды.

Восприятие под названием *савикальпака* есть знание объекта как обладающего некоторыми свойствами. В то время как нирвикальпака есть знание существования вещи как таковой, савикальпака, можно сказать, является познанием ее природы. Так, например, если, глядя на апельсин, я высказываю про себя суждение: "Это апельсин", – то я не только узнаю о существовании апельсина как такового, но также отчетливо понимаю, что именно существует. Здесь существующий факт "*это*" становится субъектом данного суждения, и "апельсинность" относится к нему как предикат. Итак, мы можем сказать, что нирвикальпака является простым представлением объекта, а савикальпака – предикативным суждением о том же объекте. Не может быть восприятия савикальпака без предшествующего ему восприятия нирвикальпака. Если нам предварительно не известно, существует ли данный объект, мы не можем и узнать, какого рода этот объект. Если я прежде не воспринимал воду как нечто существующее в пруде, я не смогу и познать ее *как* воду, то есть как субстанцию, наделенную некоторыми определенными атрибутами.

Пратьябхиджня буквально переводится как узнавание (re-cognition)*³⁵ некоторого объекта, то есть знание этого объекта как чего-то такого, что уже было познано раньше. Этот вид познания показывает, что познанная в данный момент вещь является той же самой, какой мы ее знали раньше, как в том случае, когда мы говорим: "Это, должно быть, тот же самый человек, который столкнул меня вчера с трамвая".

Следует отметить, что не во всех системах индийской философии были признаны, а если и признаны, то не в одинаковой степени различия между восприятиями нирвикальпака, савикальпака и пратьябхиджня. Если в целом оно разделялось системами вайшешика, санкхья и миманса (со взглядами ньяйи мы уже познакомились), то буддийская и адвайтаведантийская системы отвергают такое деление, придерживаясь совершенно иных взглядов.

3. Вывод

а) Определение вывода

За восприятием следует *анумана* – вывод. Анумана (*ану* – после, *мана* – знание) буквально означает такое знание (или познание), которое следует за некоторым другим видом познания. Возьмем следующий пример: "Холм огненный потому, что он дымится, а все, что дымится, – огненно". И далее: "Девадатта смертен потому, что он человек, а все люди смертны". В первом случае мы переходим от восприятия дыма на холме к познанию наличия на нем огня на основе того, что мы раньше знали о неизменной связи между

дымом и огнем. Во втором случае мы узнаем о смертности невоспринимаемого теперь Девадатты из его принадлежности к человеческому роду. Таким образом, мы видим, что вывод представляет собой такой процесс мышления, при котором мы переходим от восприятия (*apprehension*) некоторого признака (*линга*) к чему-то другому благодаря наличию отношения неизменного сосуществования (*вьяпти*) данного признака с этим другим. Д-р Б.Н.Сил указывает: "Анумана (вывод) – это процесс установления – не восприятием, или непосредственным наблюдением, а с помощью инструментального или посредствующего признака, – того факта, что вещь обладает определенным свойством"¹⁵.

б) Составные части вывода¹⁶

Из определения вывода, по-видимому, следует, что он должен состоять из трех терминов и, по крайней мере, из трех посылок. В выводе мы познаем некоторое свойство вещи через известный нам ее признак и неизменную связь этого признака с искомым свойством. Так, в приведенном выше выводе мы узнаем о наличии невоспринятого на холме огня через восприятие дыма и известную нам неизменную связь дыма с огнем. В данном случае имеется, во-первых, знание, или восприятие, дыма как признака холма, затем вспоминается отношение неизменного сосуществования дыма и огня, наблюдавшееся в прошлом; далее результатом нашего познания является вывод о наличии невоспринятого огня на холме.

В структуре этого вывода холм есть *пакша* (меньший термин), поскольку он является предметом рассмотрения данного вывода. Огонь есть *садхья* (большой термин) – то, что мы хотим доказать или установить в отношении к холму посредством этого вывода. Дым есть *линга* – средний термин, так как он является признаком, или знаком, указывающим на присутствие огня; он называется также *хету*, или *садхана*, то есть причиной основанием) вывода. Таким образом, три термина: пакша садхья и хету, из которых состоит вывод в индийской логике, соответствуют меньшему, большему и среднему терминам силлогизма западной логики. Пакша – субъект, который мы рассматривали в любом выводе. Садхья – это объект, то, что мы хотим познать в пакше, точнее, садхья – это искомое свойство пакши. Хету – это причина связи садхьи с пакшей; на основе хету мы узнаем отношение садхьи к пакше (то есть большего термина к меньшему. – *Ред.*).

Первой ступенью вывода является восприятие дыма (хету) на холме (пакша); второй ступенью – воспоминание о неразрывной связи дыма и огня (хету и садхьи) ; и, наконец, мы узнаем о том, как огонь (садхья) относится к холму (пакше). Но как логическая формула, как словесное выражение первая ступень вывода есть утверждение садхьи (то есть большего термина) относительно пакши (меньшего), например "холм огненный (горит)". Вторая ступень – подтверждение пакши через хету (средний термин): "потому, что холм дымится". Третья ступень – утверждение, что хету неразрывно связан с садхьей. Например, "все, что дымится, – огненно, так же как в кухонном очаге". Следовательно, в выводе мы должны иметь, по крайней мере, три категорических – утвердительных или отрицательных – суждения. Первое суждение соответствует выводу силлогизма, второе – меньшей его посылке и третье – большей посылке. Таким образом, вывод в индийской логике можно назвать силлогизмом, состоящим из трех категорических суждений. Но порядок расположения посылок в индийской логике является обратным по сравнению с западной, ибо в формальном построении вывода индийской логикой заключение силлогизма ставится на первое место, а его обычная большая посылка – на последнее.

Все индийские логики утверждают, что вывод *свартха* (для себя) не требует никакого формального утверждения посредством ряда суждений. Только в выводе *парартха* (для других), предназначенном доказать или продемонстрировать некоторую истину, мы

требуем утверждения вывода в форме строго последовательной цепи аргументов. Это логическая форма вывода. Мы можем сказать, что в индийской логике вывод в основном соответствует по своей форме категорическому силлогизму западной логики. Но между индийской и западной формами силлогизма имеются, однако, важные различия. В западной логике силлогизм состоит из трех суждений, из которых первое есть большая посылка, второе – меньшая посылка и последнее – вывод. Однако, согласно учению представителей ньяйи, вывод как решающее доказательство должен состоять из пяти суждений, называемых ею *аваявами*. (членами)¹⁷. Пятичленный силлогизм можно иллюстрировать следующим образом:

1. Рам смертен (*пратиджня*)
2. Потому что он человек (*хешу*)
3. Все люди смертны, например Сократ, Кант, Гегель (*удахарана*)
4. Рам также человек (*упаная*)
5. Следовательно, он смертен (*нигамана*)

Первое суждение нечто утверждает, второе указывает основание этого утверждения; удахарана представляет собой общее суждение, показывающее связь между основанием и утверждаемым фактом, подкрепляемым известными примерами; упаная – это применение общего к данному случаю; нигамана есть заключение, вытекающее из предыдущих суждений¹⁸.

в) Основания вывода¹⁹

Теперь мы переходим к рассмотрению *вьяпти* – отношения неизменного сосуществования среднего и большого терминов, которое является логической основой вывода. При выводе наше познание большого термина (огня), как связанного с меньшим (холмом), зависит от предшествующего знания связи среднего термина (дыма) с меньшим (холмом), с одной стороны, и неизменной связи его с большим термином – с другой. Мы заключаем о наличии огня на холме потому, что видим над ним дым и знаем, что дым всегда сопровождается огнем. Таким образом, выясняется, что вывод имеет два условия. Первое условие – это знание связи среднего термина (дым) с меньшим (холм). Второе – отношение неизменного сосуществования среднего и большого терминов. Вывод о наличии огня на холме справедлив лишь в том случае, если мы знаем, что между дымлением холма и огнем существует отношение неизменного сосуществования. Это отношение неизменного сосуществования среднего и большого терминов вывода называется *вьяпти* и рассматривается как логическое основание вывода, поскольку оно гарантирует истинность заключения. Перейдем к рассмотрению того, что такое *вьяпти* и как мы познаем его.

Относительно того, что такое *вьяпти*, следует сказать, что слово "вьяпти" буквально означает состояние проникновения. Оно предполагает взаимопроникновение двух фактов, один из которых проникаем (*вьяпья*), а другой проникает (*вьяпака*). О факте говорят, что он *проникает* другой, в том случае, если он всегда сопровождает этот другой факт. О факте говорят, что он *проникаем* другим, если данный факт всегда сопровождается этим другим. В этом смысле дым проникаем огнем, поскольку дым всегда сопровождается огнем, то есть все дымящиеся объекты являются огненными. Но в то время как все дымящиеся объекты являются огненными, отнюдь не все огненные объекты дымятся; например, раскаленный докрасна чугунный шар не дымит. Вьяпти между терминами неравного объема (например, дымом и огнем) называется *асама-вьяпти*, или *вишамавьяпти*. Это отношение неэквивалентного сосуществования двух терминов, один из которых можно вывести из другого, но отнюдь не *наоборот*. Мы можем сделать вывод

о присутствии огня из наличия дыма, но не о присутствии дыма из наличия огня. В отличие от этого, вяпти между двумя терминами равного объема называется *самавьяпти*, то есть эквивалентное сосуществование. Здесь вяпти устанавливается между двумя одинаковыми по объему терминами, так что мы можем вывести один термин из другого так же, как и другой из первого. Таковыми, например, являются термины "называемое" и "познаваемое". Все то, что может быть названо, познаваемо, и *наоборот*.

Минимальным условием для любого вывода является наличие некоторого вида вяпти между средним и большим его терминами. Это соответствует и основному закону силлогистического вывода, который требует, чтобы одна из посылок была общей. Итак, вяпти между средним и большим терминами означает общее отношение сосуществования (*сахачарья*) этих терминов. Например: "Все, что дымится, – огненно". Однако отнюдь не каждый случай сосуществования представляет собой вяпти. Во многих случаях огонь и дым могут сосуществовать. Но здесь не будет вяпти – всеобщего отношения или связи между огнем и дымом, – поскольку огонь может быть и без дыма. Это происходит *потому, что в подобных случаях отношение сосуществования зависит* от определенных условий (*упадхи*), отличных от тех, при которых связывались термины. Так, появление дыма от огня обусловлено сырым топливом (*ардрендхана*). Итак, мы должны признать, что вяпти есть такое отношение сосуществования среднего и большего терминов, которое не зависит ни от каких условий. Это неизменное и ничем не обусловленное отношение сосуществования (*нията анаупадхика самбандха*) между средним и большим терминами.

Второй вопрос формулируется следующим образом: как познается вяпти? Каким образом мы получаем общее суждение, например: "Все дымящиеся объекты являются огненными" или "Все люди смертны"? Это проблема индукции. Для философов школы чарвака, являющихся радикальными эмпириками, здесь нет проблемы, потому что они не признают вывода в качестве источника истинного познания. Все другие системы индийской философии, признающие достоверность вывода, пытаются тем или иным путем решить эту проблему.

Буддисты обосновывают познание общих суждений с помощью принципа причинности и существенного тождества, которые рассматриваются ими как *априорные* и необходимые принципы человеческого мышления и действия. Если две вещи относятся друг к другу как причина и следствие, то мы знаем, что они неразрывно связаны, ибо не может быть данного следствия без данной причины. Для определения причинной связи или отношения буддисты применяют метод *панчакарани*, который заключается в следующем: а) ни причина, ни следствие не воспринимаются; б) причина воспринимается; в) немедленно воспринимается и следствие; г) причина исчезает; д) немедленно исчезает и следствие. Подобным же образом, если две вещи по существу идентичны (то есть обладают общей сущностью), они должны быть неразрывно связаны. Все люди – животные, потому что "животность" принадлежит к сущности как людей, так и животных, и люди без "животности" не были бы людьми.

Ведантисты утверждают, что вяпти, или общее суждение, является результатом индукции через простое перечисление. Общее суждение вытекает из непротиворечивого восприятия двух представших пред нами вещей. Когда мы находим, что две вещи присутствуют вместе, или сосуществуют, всегда и без всякого исключения (*вьябхичара-адаршане сати сахачара-даршанам*), мы можем считать их неизменно взаимосвязанными.

Наяйки согласны с ведантистами в том, что вяпти устанавливается посредством непротиворечивого восприятия связи между двумя вещами, а не каким-то *априорным*

принципом вроде причинности или существенной тождественности. Однако они идут дальше ведантистов и непротиворечивое восприятие связи двух фактов дополняют *таркой*, то есть косвенным доказательством, и восприятием типа *саманья-лакшана*. Индуктивный (обобщающий) метод ньяйи можно проанализировать в следующем порядке.

Во-первых, мы замечаем, что имеется отношение согласованности в присутствии (*анвая*) двух вещей, то есть что во всех случаях, когда присутствует одна вещь, присутствует и другая, например, где дым, там и огонь.

Во-вторых, мы видим, что имеется согласованность в их отсутствии (*вьятирека*), например, где нет огня, там нет и дыма. Эти две ступени, взятые вместе, очень похожи на метод сопутствующих "изменений Милля.

В-третьих, мы не наблюдаем никакого противоречащего этому примера, когда один из фактов присутствовал бы без другого (*вьябхичара-граха*). Из всего этого можно заключить, что между двумя данными вещами должно быть естественное отношение неизменного сосуществования.

И все же мы не можем быть уверенными в их неизменном сосуществовании до тех пор, пока данное отношение не станет безусловным, то есть свободным от *упадхи* (определенных условий). Значит, четвертая ступень индуктивного метода ньяйи – это учет условий, от которых может зависеть отношение этих вещей (*упадханираса*). Я поворачиваю выключатель, и появляется свет; если я этого не делаю – нет и света. Если бы кто-либо сделал из этого вывод, что между поворачиванием выключателя и освещением комнаты имеется вьяпти, то есть неразрывная связь, то была бы допущена ошибка игнорирования условий – электрического тока, при наличии которого только и может быть свет. Это условие – электрический ток – должно иметься налицо, когда горит свет, но его может и не быть тогда, когда поворачивается выключатель. Итак, условие (*упадки*) определяется как термин, который сосуществует с большим (*садхья-самавьяпта*), но не со средним термином вывода (*авьяпта-садхана*). В общеизвестном примере, когда заключают о появлении дыма при наличии огня, огонь и дым связываются условно, поскольку огонь сопровождается дымом лишь при том условии, если огонь порожден сырым топливом²⁰. Следует иметь в виду, что условие ("сырое топливо") всегда связано с большим термином ("дым"), а не со средним ("огонь"), поскольку бывают случаи получения огня и не из сырого топлива. Следовательно, для учета предполагаемых условий неразрывной связи двух вещей мы должны повторить наблюдение (*бхуйодаршана*) их согласованного присутствия или отсутствия при измененных обстоятельствах. Если при этом мы видим, что нет никаких материальных обстоятельств, которые бы присутствовали или отсутствовали тогда, когда присутствует или отсутствует больший термин, мы убедимся и в том, что сосуществование большего и среднего терминов является безусловным. Таким путем можно учесть все возможные условия отношения неизменного сосуществования среднего и большего терминов и сказать, что это отношение вьяпти, отношение неизменного и безусловного сосуществования. Однако остается еще место для скептических сомнений в достижении таким путем общего суждения. Скептики юмистского толка или чарваки могли бы настаивать на том, что из неизменного отношения сосуществования дыма с огнем никаких исключений быть не может лишь постольку, поскольку речь идет о нашем прошлом и настоящем опыте. Однако неизвестно, справедлива ли эта неразрывная связь для отдаленных тел, например планет, или для отдаленного будущего времени. Чтобы покончить с подобными скептическими сомнениями, наыйики пытаются укрепить индукцию с помощью *тарки*. Суждение "Все дымящиеся объекты являются огненными" может быть косвенно доказано

с помощью *тарки* следующим образом. Если это суждение не является истинным, тогда должно быть истинным противоположное ему суждение: "Некоторые дымящиеся объекты не являются огненными". Это означает, будто дым может быть без огня. Но такое предположение противоречит закону всеобщей причинности, ибо признать возможность существования дыма без огня – значит признать возможность существования следствия без причины (поскольку огонь является единственной известной причиной существования дыма). Если бы кто-либо из упрямства стал утверждать, что следствие иногда может быть и без причины, то это можно было бы опровергнуть указанием на практические противоречия (*вьагхата*), вытекающие из его утверждения. Если следствие может быть без причины, почему же тогда ждут огня, чтобы раскурить сигару или готовить пищу? Можно добавить, что этот процесс косвенного доказательства в системе ньяйи в основном соответствует методу *reductio ad absurdum* западной логики.

Хотя наैयाки и прилагают большие усилия, чтобы установить *вьапти* (общее суждение) на основе наблюдаемых отдельных фактов, все же они чувствуют, что обобщение частных как простых частных не может дать нам той определенности, к которой мы стремимся, формулируя общее суждение типа "*все люди смертны*". Суждение "все вороны черны" не так определено, как суждение "все люди смертны". Легче представить себе нечерную ворону, чем бессмертного человека. Ворона, как и кукушка, может быть черной, темной, серой или коричневой. Однако мы не можем серьезно и честно думать, что мы бессмертны, и строить в соответствии с этим свою практическую деятельность. Чем обусловлено это различие в чувстве уверенности и определенности? Ответ напрашивается сам собой: если *в природе* вороны нет ничего такого, что препятствовало бы ей быть серой или коричневой, то *в природе* человека должно иметься, по-видимому, нечто такое, что делает его смертным. Мы говорим "все вороны черны" не потому, что они не могут иметь иную окраску, а потому, что все виденные нами вороны *случайно* оказались черными. В то же время мы говорим "все люди смертны" на том основании, что они являются людьми, то есть потому, что они обладают некоторой существенной природой, "человечностью", которая связана со смертностью. Это становится яснее, когда мы скажем: "А, В, С смертны не потому, что они являются А, В, С, а потому, что они – люди". Из этого следует, что индуктивное обобщение в конечном счете должно быть основано на познании существенной природы вещей, то есть, сущности класса, или общего в вещах. Исходя из этого наैयाки установили индукцию с помощью *восприятия саманья-лакшана*²¹. Они утверждают, что общее суждение типа "все люди смертны" или "все дымящиеся объекты огненны" должно быть результатом восприятия общего – "человеческого", связанного со "смертностью", или восприятия связи "дымности" с "огненностью". Только тогда, когда мы воспринимаем "человеческое", связанное со смертностью, мы можем сказать, что *все люди смертны*, ибо воспринимать "человеческое" – значит воспринимать всех людей, поскольку, только воспринимая всех людей, можно представить себе *человека как такового*, а не того или иного человека. Следовательно, можно сказать, что вывод типа "некоторые люди смертны, поэтому и все люди смертны" не может считаться основой индукции. Такое толкование вывода логически не оправдано, ибо в нем незаконно распределен субъект "люди". С другой стороны, индуктивное умозаключение есть процесс обобщения отдельных данных нашего опыта к познанию сущности класса этих отдельных данных²².

г) Классификация выводов

Мы уже видели, что вывод в индийской логике представляет собой комбинированное дедуктивно-индуктивное умозаключение, состоящее, по крайней мере, из трех категорических суждений. Поэтому в индийской логике все выводы являются чистыми силлогизмами категорического типа, формально достоверными и материально

истинными. Выводы в ней не делятся на дедуктивные и индуктивные, непосредственные и опосредствованные, силлогистические и несиллогистические, чистые и смешанные, а имеют самостоятельную классификацию. Наяйки классифицируют выводы тремя способами.

Согласно первой классификации, вывод можно подразделить на *свартху* и *парартху*. Это психологическая классификация умозаключений, имеющая в виду применение вывода или цель, которой он служит. Вывод может предназначаться либо для получения некоторых знаний, либо для доказательства познанной истины другим людям. В первом случае мы имеем вывод *свартханумана* (вывод для себя), во втором – *парартханумана* (вывод для других). Примером вывода первого типа является тот случай, когда человек, увидев вначале клубы дыма над холмом, припоминает затем неизменную связь дыма с огнем и делает наконец из этого вывод о наличии огня на холме. Мы будем иметь вывод парартха в том случае, когда налицо стремление убедительно доказать истину логического заключения другим людям. Например, человек, сделавший вывод или знающий о существовании огня на холме, пытаясь убедить в этом сомневающегося или оспаривающего истинность его познания, будет рассуждать способом *парартха*. Он рассуждает следующим образом: "Холм должен быть горящим, потому что он дымится, а все, что дымится – горит, как, например, в кухонном очаге; холм также дымится; следовательно, он горит"²³.

Вторым способом классификации выводов является деление их на *пурвават*, *шешават* и *саманьятодришта*²⁴. Такое деление имеет отношение к природе व्याпти – общей связи между средним и большим терминами. Тогда как деление выводов на *пурвават* и *шешават* основывается на причинном единообразии, вывод *саманьятодришта* основывается на не причинном единообразии. Причина определяется как нечто неизменно и необусловленно предшествующее следствию. В свою очередь, следствие является *неизменным и необусловленным последствием* причины²⁵. Вывод *пурвават* представляет собой выведение невоспринимаемого следствия из воспринимаемой причины, например вывод о предстоящем дожде из появления на небе темных тяжелых туч. Вывод же *шешават* позволяет нам найти не-воспринимаемую причину воспринимаемого следствия, например вывод о прошедшем дожде из видимого помутнения и ускорения течения реки. В этих двух видах вывода व्याпти является единообразным отношением причинности между средним и большим терминами силлогизма. Таким образом, оба эти вида вывода подчинены так называемой "научной индукции".

Однако в выводе *саманьятодришта* неизменная связь среднего и большего терминов не зависит от причинного единообразия. Средний термин не является по отношению к большему ни причиной, ни следствием. Мы выводим одно из другого не потому, что знаем их причинную зависимость, но на том основании, что они единообразно связаны в нашем опыте. Так, при наблюдении различных положений луны через большие промежутки времени мы делаем вывод о том, что она движется, хотя ее движение может и не восприниматься нами. Ведь в других случаях всякий раз, когда мы воспринимаем изменение положения какой-либо вещи, мы тем самым воспринимаем и ее движение. Из этого мы делаем вывод о движении луны, хотя движение небесных тел нами и не воспринимается. Подобно этому мы можем заключить о наличии раздвоенного копыта у неизвестного нам животного по одному тому, что видим у него рога. Эти выводы зависят не от причинной связи, но от некоторых наблюдаемых моментов общего сходства различных объектов опыта. Таким образом, вывод *саманьятодришта* похож на формально-логический аргумент по аналогии²⁶.

Третьим способом классификации выводов является подразделение их на *кеваланвайи*, *кевалавьятуреки* и *анваявьятуреки*²⁷. Такая классификация более логична, так как она зависит от природы индукции, посредством которой мы познаем *вьяпти* – основу вывода. Вывод называется *кеваланвайи*, когда он основывается на среднем термине, *только положительно* связанном с большим термином. Познание *вьяпти* между средним и большим терминами в этом случае достигается только методом их согласованного присутствия (*анвая*), ибо обратного примера – их согласованного отсутствия – нет. Это можно проиллюстрировать на следующем выводе:

Все познаваемые объекты именуемы;
горшок – познаваемый объект;
следовательно, горшок именуем.

Большая посылка этого вывода есть общеутвердительное суждение, в котором предикат ("именуемое") является утверждением, относящимся ко всем познаваемым объектам. И мы действительно не можем отрицать данное отношение предиката к субъекту и говорить, что имеется такой познаваемый объект, который может не иметь названия. Меньшая посылка и заключение этого вывода также являются общеутвердительными суждениями и не могут быть отрицательными. Отсюда по своей логической форме этот вывод является силлогизмом первого модуса первой фигуры, технически называемым *barbara*.

Вывод *кевалавьятуреки* – это такой вывод, в котором средний термин только отрицательно связан с большим. Он зависит от *вьяпти* между отсутствующим большим и отсутствующим средним терминами. Значит, и познание *вьяпти* достигается здесь методом согласованного отсутствия (*вьятурека*), поскольку нет положительного примера согласованного присутствия среднего и большего терминов, исключая меньший. Это иллюстрируется на примерах следующим образом:

То, что не отлично от других элементов, не имеет запаха;
земля имеет запах;
следовательно, земля отлична от других элементов²⁸.

В этом выводе большей посылкой является общеотрицательное суждение, в котором предикат (средний термин вывода – "запах") отрицается у субъекта (отрицательного большего термина вывода – "отличающееся от других элементов"). Приписывать же предикат – "запах" – какому-либо другому субъекту, кроме "земли", которая представляет собой меньший термин вывода, невозможно. Отсюда единственным способом связи среднего термина с большим является отрицательный способ высказывания: "Все, что не отличается от других элементов, не имеет запаха". Значит, большая посылка должна быть общеотрицательным суждением, получаемым только методом согласованного отсутствия большего и меньшего терминов. Меньшая посылка представляет собой утвердительное суждение, и хотя одна из посылок является отрицательной, заключение тоже получается утвердительным, что противоречит общим правилам силлогизма в формальной логике. Отсюда мы видим, что этот вид вывода не имеет сходного модуса силлогизма в формальной логике, и мы не должны насильственно превращать такое заключение индийской логики в отрицательное суждение. Однако Брэдли признает достоверность подобных выводов, считая их особым случаем отрицательного рассуждения²⁹.

Вывод называется *анваявьятуреки* в том случае, если его средний термин связан с большим как положительно, так и отрицательно. Неизменная связь между большим и средним терминами имеется в нем как в случае наличия этих терминов, так и в случае их отсутствия. Поэтому познание общего суждения основывается

на объединенном методе согласованного присутствия и отсутствия. Общее суждение утвердительно тогда, когда оно является результатом наблюдаемых положительных примеров согласованности присутствия, и отрицательно в том случае, если оно основывается на наблюдаемых отрицательных фактах согласованного отсутствия среднего и большего терминов. Различие между общеутвердительным и общеотрицательным суждениями состоит в том, что субъект положительного суждения становится предикатом, а противоречащее предикату становится субъектом соответствующего отрицательного суждения. Отсюда вывод анвавьятиреки может быть основан как на общеутвердительном, так и на общеотрицательных суждениях. Это иллюстрируется следующими двумя выводами:

1) Все дымящиеся объекты горят;
холм дымится;
следовательно, холм горит.

2) Ни один не горящий объект не дымится;
холм дымится;
следовательно, холм горит.

д) Ошибки в выводах³⁰

Все ошибки вывода (*хетвабхаса*) в индийской логике считаются материальными, существенными ошибками. Поскольку рассматриваются выводы, имеющие логическую структуру, это относится ко всем выводам. Строго говоря, в логике нет ошибочной формы вывода, поскольку все выводы должны быть облечены в ту или иную достоверную форму. Отсюда, если в выводе имеется какая-либо ошибка, то это должно быть результатом материальных условий, от которых зависит истина составляющих вывод посылок. Здесь следует отметить, что в аристотелевской классификации ошибок – с делением их на *in dictione* и *extra dictionem* – не упоминаются формальные ошибки вывода, как, например, нераспределенность среднего термина или незаконное распределение большего или меньшего термина и т.д. Причина этого, по словам Итона, заключается в том, что для тех, кто овладел искусством мышления по правилам силлогизма, формальные ошибки столь незначительны, что при порочных аргументах они вряд ли будут иметь место. Что же касается аристотелевских ошибок *in dictione*, то есть таких ошибок, которые возникают из-за неточного употребления слов, то все они включаются наяйиками в состав ошибок типа *чхала*, *докати* и *ниграхастхана* с их многочисленными подразделениями.

В индийской логике материальная ошибка называется *хетвабхаса*, что означает буквально *хету*, или основание, которое кажется действительной причиной, не будучи таковой. Материальные ошибки вывода являются, в конечном счете, результатом подобных ошибочных оснований, и последователи ньяйи рассматривают их как случаи *хетвабхасы*.

Наяйики различают пять видов материальных ошибок:

1) *савьябхичара*, 2) *вируддха*, 3) *сатпратипакша*, 4) *асиддха*, 5) *бадхита*³¹.

Первый вид ошибки называется *савьябхичара*, или неправильный посредник в выводе, например:

Все двуногие разумны;
лебеди двуноги;
следовательно, лебеди разумны.

Заключение этого вывода ложно. Почему? Потому что средний термин "двуногие" связан не только с большим термином "разумный". Термин "двуногие" относится как к разумным, так и к неразумным созданиям. Такой средний термин и называется *савьябхичара*, или неправильным посредником в выводе.

Савьябхичара хету – неправильно выбранный средний термин – ведет не к единственно возможному заключению, но к различным противоположным заключениям. Эта ошибка возникает тогда, когда мы берем мнимый (*ostensible*) средний термин и тем самым нарушаем общее правило вывода: средний термин должен быть неразрывно связан с большим или, точнее, больший термин должен включать в себя средний, присутствовать во всех случаях присутствия среднего термина. Но средний термин *савьябхичара* не всегда (*uniformly*) сопутствует большему. Он относится как к существованию, так и к несуществованию большего термина и называется поэтому *анайкантика*, то есть непостоянно сопутствующим большему термину. Таким образом, из данного среднего термина мы можем сделать вывод не только о существовании, но и о несуществовании большего термина. Возьмем следующий пример:

Все познаваемые объекты горят;
холм познаваем;
следовательно, холм горит.

Здесь средний термин "познаваемый" относится и к горящим объектам (например, к огню в кухонном очаге) и к не горящим объектам (озеру); значит, не все познаваемые объекты горят. Следовательно, мы не можем доказать наличия огня на холме на том основании, что он познаваем, ибо с таким же успехом можно было бы доказать и то, что на холме нет огня.

Второй вид ошибки называется *вируддха* – противоречивый средний термин. Возьмем следующее умозаключение: "Воздух тяжел, потому что он пустой". В этом выводе средний термин "пустой" противоречив, потому что он опровергает тяжесть воздуха. Таким образом, *вируддха* – противоречивый посредник вывода – является термином, опровергающим как раз то суждение, которое он предназначен доказывать. Это случается тогда, когда мнимый средний термин вместо доказательства наличия меньшего термина в большем доказывает его несуществование. Пример, приводимый наядиками, показывает, что в случае доказательства вечности звука на том основании, что он обусловлен причиной, возникает ошибка *вируддха* – противоречивого среднего термина. Средний термин этого вывода – "обусловленный" – доказывает не вечность звука, а, наоборот, его не вечность, ибо все обусловленное является не вечным. Различие между ошибками *савьябхичара* и *вируддха* состоит в том, что если первая не позволяет доказать заключение, то вторая вообще опровергает или доказывает противоречащее искомому положение.

Третий вид ошибки называется *сампратипакша* – опровергаемый умозаключением средний термин. Эта ошибка возникает в том случае, когда мнимый средний термин некоторого вывода действительно опровергается некоторым другим средним термином, который доказывает несуществование большего термина первого вывода. Так, например, вывод: "Звук вечен потому, что он слышен", действительно опровергается другим выводом: "Звук не вечен потому, что он произведен, как и горшок". В данном случае несуществование *вечности* (большого термина первого вывода) доказывается вторым выводом с его средним термином "произведен", противоречащим первому выводу с его средним термином "слышен". Различие между ошибками *вируддха* и *сампратипакша* состоит в том что, если в случае первом средний термин *сам* доказывает

противоречивость своего заключения, то во втором противоречивость заключения на основании одного среднего термина доказывается *другим* средним термином.

Четвертый вид ошибки называется *асиддха*, или *садхьясама*, – недоказанный посредник вывода. Средний термин *садхьясама* является таким термином, который еще не доказан, но который *требуется доказать*, как и *садхью* (большой термин). Это означает, что средний термин, *садхьясама*, еще не доказан, не установлен и является поэтому *асиддха* – недоказанным предположением. Ошибка *асиддха* происходит в том случае, когда средний термин в любой из посылок допускается неправильно и, таким образом, не может быть использован для доказательства истинности заключения. Так, когда доказывается, что "небесный лотос ароматен потому, что он обладает теми же признаками, что и естественный лотос", то здесь средний термин не имеет *locus standi*, поскольку небесный лотос не существует и потому является *асиддха*, то есть просто допущенным, а не доказанным фактом.

Пятый вид ошибок называется *бадхита* – средний термин, противоречивость которого доказывается с помощью источника познания, не являющегося умозаключением. Это мнимый средний термин вывода, несуществование которого в большем термине устанавливается при помощи некоторого *другого прамана* – источника познания. Это иллюстрируется следующим аргументом: "Огонь *холоден* потому, что он субстанция". Здесь понятие "холод" является *садхьей*, то есть большим термином вывода, а "субстанция" – средним термином. Но несуществование "холода" и еще больше существование "горячего" мы воспринимаем при соприкосновении с огнем.

Следовательно, мы должны отвергнуть средний термин "субстанция" как противоречивый средний термин. Мы уже объясняли, что ошибка *сампратипакши* отличается от рассматриваемой ошибки *бадхиты* тем, что в первой вывод опровергается некоторым другим выводом, тогда как во второй вывод опровергается восприятием или каким-нибудь другим источником познания, *не являющимся умозаключением*. Другим примером *бадхита* может быть следующий довод: "Сахар кислый потому, что он превращается в кислоту".

4. Упамана – сравнение

Упамана – третий источник достоверного познания, принятого системой ньяя. Это источник нашего знания связи между вещью и ее названием или между словом и его точным значением (*санджня-санджни-самбандха*). Такое познание имеет место тогда, когда мы слышим от некоторого авторитетного лица, что то или иное слово обозначает класс таких-то объектов, а затем на основе данного описания применяем это слово к объекту или объектам, которые соответствуют этому описанию, хотя мы могли и не видеть их раньше. Например, человеку, который не знает, что такое гавайя³² (дикая корова), лесник может сказать, что это – животное, похожее на корову. Если впоследствии этот человек, встретив в лесу подобного рода животное, осознает, что *это* и есть гавайя, то такое познание будет познанием типа *упамана*, то есть познанием посредством сходства³³. Далее, мальчику, который никогда не видел ворона, можно сказать, что он похож на ворону, но больше ее и к тому же иссиня-черного цвета. И если после этого, увидев ворона, он скажет: "Это, должно быть, *ворон*", – значит, мальчик научился распознавать точное значение данного слова. Или возьмем другой пример, приводимый Стеббингом. Предположим, что вы не знаете, что такое саксофон. Музыкант может вам сказать: "Саксофон – это духовой музыкальный инструмент, напоминающий букву U". Если впоследствии, увидя саксофон, вы сможете назвать его, это будет означать, что вы понимаете смысл слова "саксофон". Таким образом, *упамана* есть путь познания точного

значения слов, или отношения между названиями и объектами, которые они обозначают. Познание способом упаманы основывается на таком описании объектов, подлежащих рассмотрению, которое опиралось бы на уже известные объекты, указывая на воспринимаемое их сходство и т.п. Человек узнает гавайю *как таковую* именно тогда, когда он воспринимает ее сходство с коровой и припоминает описание, определяющее гавайю как животное, напоминающее корову³⁴.

Однако представители других философских систем не признавали упаману за самостоятельный источник достоверного познания. Чарваки³⁵, например, утверждают, что упамана отнюдь не является достоверным источником познания, поскольку она не может дать никакого истинного знания относительно точного значения слов, как на это указывают представители философии ньяя.

Хотя буддийские логики и считают упаману одним из видов достоверного познания, они сводят ее, однако, к восприятию и свидетельству и, следовательно, не признают самостоятельным источником познания³⁶. Точно так же и системы вайшешика³⁷ и санкхья³⁸, считая упаману одним из видов вывода, отнюдь не признают ее ни особым типом познания, ни самостоятельным источником познания. Джайнисты³⁹ сводят упаману к *пратьябхиджане* – к узнаванию. Признавая упаману самостоятельным источником познания, последователи мимансы⁴⁰ и веданты⁴¹ объясняют ее иным образом. Их взгляды будут рассмотрены в главе о философии миманса⁴².

5. Шабда – свидетельство

а) Природа и классификация свидетельства

Последним источником познания (*прамана*) наййки считают свидетельство (*шабда*). Буквально "шабда" означает словесное познание объектов, получаемое из слов или суждений других лиц. Однако не всякое словесное знание достоверно. Достоверным словесным, устным свидетельством наййки считают только *шабду*, то есть такое свидетельство, которое является утверждением заслуживающего доверия лица⁴³. Устное утверждение достоверно только в том случае, если оно исходит от лица, познавшего истину и высказывающего ее другим для того, чтобы они ею руководствовались⁴⁴. Но мы знаем, что одного суждения или утверждения самого по себе еще недостаточно для получения знания о вещах. Равным образом, простое восприятие слов суждения отнюдь не приводит к какому-либо знанию объектов. Только при восприятии слов и *понимании* их значения можно приобрести какое-либо знание из устного заявления. Значит, если достоверность словесного познания опирается на утверждение заслуживающего доверия лица, то его возможность зависит от понимания смысла этого утверждения. Следовательно, *шабда* (свидетельство) как источник достоверного познания состоит в понимании смысла утверждения заслуживающего доверия лица⁴⁵.

Шабду можно классифицировать двумя способами. По первому способу *шабда* подразделяется на два вида: 1) свидетельства, относящиеся к воспринимаемым объектам (*дриштартах*), и 2) свидетельства, относящиеся к невоспринимаемым объектам (*адриштартах*)⁴⁶.

Первый вид *шабды* объединяет утверждения заслуживающих доверия обыкновенных людей, а также свидетельства святых и авторитетного священного писания в той мере, в какой они относятся к воспринимаемым объектам мира, например очевидные показания свидетелей на суде, заявления опытных крестьян о растениях, предписания священников текстов о выполнении определенных ритуалов с целью вызвать дождь и т.п. Ко второму

виду *шабды* относятся все утверждения заслуживающих доверия лиц: рядовых граждан, святых, пророков, – а также священного писания, в той мере, в какой они касаются сверхчувственной реальности, например данные науки об атомах, эфире, электронах, витаминах и т.д., проповеди пророков о добродетели и пороке, тексты священного писания о боге, свободе и бессмертии.

По другому способу классификации *шабда* подразделяется на священное (*вайдика*) и обычное, мирское (*лаукика*) свидетельства⁴⁷. Свидетельство священного писания – это слова самого бога. Поэтому *вайдика* по своей природе совершенно и непогрешимо. Но обычное, мирское свидетельство не всегда достоверно. Это свидетельство людей, а человеку, как известно, свойственно ошибаться. Поэтому из светских свидетельств достоверны только те, которые исходят от заслуживающих доверия лиц.

Отсюда видно, что первый способ классификации свидетельства относится к природе объектов познания, а второй – к природе источника познания. Но оба способа классификации, разработанные представителями различных направлений философии ньяя, сходны в том, что свидетельство всегда должно быть личным, то есть основываться на словах некоторой заслуживающей доверия личности – человека или бога. И в истинности заявлений заслуживающих доверия обычных людей, святых, пророков и священного писания как божественного откровения нет никакой разницы⁴⁸.

б) Логическая структура предложения

Шабда (свидетельство), как мы уже видели, позволяет нам познать некоторые вещи посредством понимания смысла предложений, высказанных или написанных каким-либо авторитетным лицом. Но спрашивается, что такое предложение и как оно становится доступным пониманию? Мы говорим, что предложение – это группа слов, расположенных определенным образом. Слово, в свою очередь, представляет собой группу букв, расположенных в определенном порядке⁴⁹. Сущностью слова является его смысл, или значение. Слово есть то, что раз и навсегда связано с некоторым объектом и существует для того, чтобы напоминать о нем всякий раз, когда это слово произносится или читается, то есть слово *обозначает* какой-либо объект. Эта способность слов обозначать относящиеся к ним объекты называется их *шакти* – потенцией⁵⁰, что установлено волей божьей. То, что слово неизменно, раз и навсегда связано с определенной вещью и что данное слово всегда обозначает именно этот, а не другой объект, – это, в конечном счете, происходит благодаря верховному существу, являющемуся основой и причиной всякого порядка и единообразия, которые мы видим в мире.

Предложение (*вакья*) представляет собой комбинацию слов, имеющих определенный смысл. Однако не всякая комбинация слов составляет смысловое предложение, и образование доступного пониманию предложения должно удовлетворять четырем условиям, называемым в индийской философии *аканкша*, *йогьята*, *саннидхи* и *татпарья*⁵¹.

Под *аканкшей*, или *предположением*, подразумевается такое качество слов в предложении, благодаря которому они предполагают, или подразумевают, друг друга. Строго говоря, слово само по себе не может полностью передать необходимый смысл. Для того чтобы полностью выразить то, что мы хотим сказать, слово должно быть соотнесено с другими словами. Услышав слово "принеси", всегда спрашивают: "что?" Глагол "принести" требует некоторых других слов, обозначающих тот или иной объект или объекты, например "кувшин". Условие *аканкши* и представляет эту взаимную потребность слов предложения друг в друге для того, чтобы полностью выразить нашу мысль.

Вторым условием комбинации слов в предложении является их *йогьята*, то есть их *взаимная пригодность*. Она состоит в отсутствии противоречий между объектами, которые обозначаются словами, составляющими предложение. Когда смысл предложения непротиворечив, тогда налицо *йогьята*, то есть пригодность составляющих его слов. Суждение "увлажняется огнем" непригодно, потому что его термины "огонь" и "влажность" противоречат друг другу.

Третье условие словесного познания в индийской философии носит название *саннидхи* или *асатти*. Это условие состоит в сопоставлении или в *близости* различных слов в предложении. В доступном пониманию предложении составляющие его слова должны быть сопоставимыми друг с другом во времени и пространстве. Произносимые слова не могут составить предложения, если их разделяет большой промежуток времени. Точно так же написанные слова не могут составить суждения, если их отделяет большое пространство. Так, например, слова "приведи корову" не составят предложения, если они будут произноситься с интервалом в три дня или будут написаны через три страницы, даже при условии, что они удовлетворяют двум первым требованиям – взаимной необходимости (*аканкиа*) и взаимной пригодности (*йогьята*).

Татпарья как условие устного познания устанавливает мысль, *предназначаемую* для выражения ее в предложении. Слово может означать различные вещи в различных обстоятельствах. Означает ли оно именно ту или другую вещь, в каждом отдельном случае зависит от намерения того, кто употребляет это слово. Следовательно, для понимания смысла предложения необходимо рассмотреть намерение писателя или оратора, употребляющего данное выражение. Так, когда кого-либо просят принести "лук", он должен еще догадаться, какой лук принести – лук для пищи или для вооружения. Здесь одно слово обозначает два предмета. Установить точный смысл слышимого можно лишь в том случае, если нам известно намерение говорящего. Отсюда понимание предложения зависит от понимания его *татпарьи*, то есть его предназначения. В случае обычных предложений, высказываемых людьми, мы можем установить их *татпарьи* из того контекста (*пракарана*), в котором они употребляются. Для понимания ведийских текстов мы должны обратиться за помощью к логическим правилам истолкования, систематизированным мимансой.

III. ТЕОРИЯ ФИЗИЧЕСКОГО МИРА ФИЛОСОФИИ НЬЯЯ⁵²

Выше мы рассматривали доктрину ньяйи о *пражанах*, то есть о методах познания. Теперь переходим к следующей теме, к изучению *прамейи*, то есть к изучению объектов познания. Согласно учению наййиков, объектами познания являются: *я*, тело, чувства и их объекты, знание, ум (*манас*), *правритти* (активность), *доша* (умственные несовершенства), *претьябхава* (перерождение), *пхала* (чувства удовольствия или боли), *дуккха* (страдание) и *апаварга* (абсолютная свобода от всех страданий). Имеются также такие объекты, как *дравья* (субстанция), *гуна* (качество), *карма* (движение), *саманья* (общность), *вишеша* (особенность), *самавая* (отношение присущности) и *абхава* (несуществование).

Не все эти объекты познания находятся в физическом мире, потому что он включает только те, которые либо являются физическими (*бхута*), либо тем или иным образом принадлежат к физическому миру. Так, *я* со своим атрибутом познания и манасом вовсе не являются физическими, а время и пространство суть такие субстанции, которые хотя и отличаются от физических, но, тем не менее, относятся к физическому миру. *Акаша* – это такая физическая субстанция, которая не является причиной, производящей что-либо. Физический мир состоит из четырех физических субстанций: земли, воды, огня и воздуха.

Первичные составные части этих четырех субстанций – это вечные, неизменные атомы земли, воды, огня и воздуха. *Акаша* – эфир, *кала* – время, *дик* – пространство представляют собой вечные, бесконечные субстанции, каждая из которых представляет единое целое.

Таким образом, физический мир состоит из четырех видов атомов – атомов земли, воды, огня и воздуха – и представляет собой совокупность этих атомов, их качеств и отношений, включая органические тела, чувства и чувственные качества вещей. К нему относятся также физическая субстанция – *акаша*, нефизические – время и пространство наряду с их различными отношениями и несомненными видоизменениями. Теория физического мира ньяйи, касающаяся тех или иных проблем, аналогична теории вайшешика. Теорию вайшешика, более детально рассматривающую физический мир, ньяйики считают общей теорией (*самана-тантра*) систем ньяя и вайшешика. Поэтому к этой теме мы вернемся при рассмотрении философии вайшешика.

IV. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО ОСВОБОЖДЕНИЕ

Ньяя – это философия жизни. Она предназначена для руководства индивидуальными *я* в их поисках истины и свободы. Рассмотрим прежде всего природу и атрибуты индивидуального *я* (*дживатма*). В индийской философии существует четыре основных понимания *себя*. Согласно последователям философии чарвака, *я* – это живое тело с атрибутом сознательности. Это материалистическое понимание *себя*. Буддисты сводят *себя* к потоку мысли, или сериям сознания. Подобно некоторым эмпирикам и сенсуалистам, они признают только эмпирическое *я*. Адвайта-ведантисты считают, что *я* – это единая, неизменная, самосветящаяся разумность (*свапракша чайтанья*), которая не является ни субъектом, ни объектом, ни "*мною*" ни "*моим*". Однако вишиштадвайта-ведантисты определяют *себя* не как чистую разумность, но как разумного субъекта, о котором говорят "*его*", или "*я*" (*джнята ахам-арша эва атма*). Оба эти взгляда могут быть названы идеалистическими в широком смысле этого слова.

Представители философии ньяя-вайшешика рассматривают *себя* реалистически. Они считают *я* единственной субстанцией, к которой сознание, чувства и понятия относятся как атрибуты. Желание, отвращение, волевое усилие, удовольствие, боль и представление – все это качества души. Они не могут принадлежать физическим субстанциям, поскольку не являются физическими качествами, воспринимаемыми внешними чувствами. Значит, мы должны признать, что они представляют собой специфические свойства некоторой субстанции, отличной от всех других физических субстанций.

В различных телах имеются различные *я*, потому что их переживания не совпадают. *Я* неразруσιμο и вечно; оно бесконечно или вездесуще (*вибху*), ибо не ограничено временем и пространством⁵³.

Тело и чувства не могут быть *я*, потому что сознание не может быть атрибутом материального тела или чувств. Тело само по себе лишено сознания и разума. Чувства не объясняют таких психических функций, как воображение, память и т.п., которые независимы от внешних чувств. Манас также не может занять место *я*. Если бы манас был, как это думают ньяя-вайшешики, атомистической и поэтому невоспринимаемой субстанцией, то качества удовольствия, боли и т.п., которые должны принадлежать манасу, также не могли бы быть воспринимаемыми. Однако мы испытываем и удовольствие и боль.

Равным образом, *себя* нельзя отождествлять и с серией моментов сознания, как это делают буддийские философы, ибо в таком случае память становится необъяснимой. Ни один член серии моментов сознания – подобно шарик в четках – не может знать, что ему предшествует и что за ним следует. Изображение адвайта-ведантистами *себя* как вечного самосветящегося сознания не более приемлемо для философии ньяя, чем концепция буддистов. Нет чистого сознания, не относящегося или не связанного с каким-либо субъектом или объектом. Сознание не может существовать (*subsist*) без определенного местоположения. Поэтому *я* – это не сознание как таковое, а субстанция, обладающая сознанием как своим атрибутом. *Я* представляет собой не просто сознание или познание, но познающее и пользующееся удовольствием (*бхокта*) его, или *я* (*аханкара-аишрая*)⁵⁴.

Хотя познание или сознание относится к *я* как атрибут, однако оно не является неотъемлемым, неотделимым атрибутом *я*. Все понятия, или состояния сознания, возникают в *я* лишь тогда, когда оно связано с манасом, манас связан с чувствами, а чувства вступают в контакт с внешними объектами. Иначе *я* не имело бы никакого сознания. Следовательно, бестелесное *я* неспособно ни познавать, ни сознать. Таким образом, атрибуты познания, чувства, способности к волевому усилию, словом, сознание вообще есть случайный атрибут *я*, случайное его бытие в теле⁵⁵.

Каким образом мы узнаем о существовании индивидуального *я*, отличного от тела, чувств и ума? Некоторые древние наийики⁵⁶, по-видимому, считали, что *я* не может быть воспринято, то есть непосредственно познано. Они полагали, что о существовании *себя* можно узнать либо из авторитетного свидетельства духовного лица, либо посредством вывода из наличия у нас воли, чувств желания и отвращения, удовольствия и страдания, а также из факта познания. Никто не сомневается в том, что мы испытываем желание, отвращение и т.п. чувства. Но этих чувств нельзя объяснить, если мы не признаем их постоянного носителя – *себя*. Желать объект – значит стремиться к обладанию им, как чем-то доставляющим удовольствие. Однако если мы никогда не владели им, мы не могли и получить от него никакого удовольствия. Следовательно, когда мы желаем объект, мы судим о нем лишь как о схожем с теми объектами, которые доставляли нам удовольствие в прошлом. Это означает, что желание предполагает некоторое постоянное *я*, которое, будучи когда-то связанным с некоторыми объектами и испытав удовольствие, начинает рассматривать нынешний объект как тождественный какому-то уже известному объекту и стремится обладать им. Подобным же образом, отвращение и волевое усилие не могут быть объяснены без признания существования постоянного *я*. Чувства удовольствия или страдания возникают у индивида также тогда, когда он получает нечто такое, что рассматривается им как средство достижения вспоминаемого удовольствия, или когда он вовлекается в нечто такое, что раньше приводило к переживанию боли. Таким образом, познание как процесс отражающего (*reflective*) мышления требует постоянного *я*, которое прежде всего желает узнать нечто, затем размышляет об этом и наконец достигает определенного знания о нем. Все эти явления – желания и т.п. – не могут быть объяснены ни телом, ни чувствами, ни умом как серией моментов сознания. Подобно тому как один человек не может вспомнить то, что испытывал другой, так тело и чувства, которые представляют собой реальные серии различных физиологических состояний и стадий, а также ум (или эмпирическое *я*), являющийся вместилищем совокупности различных психических состояний и процессов, не могут объяснить явлений желания, отвращения и волевого усилия, а также удовольствия, боли и познавательных способностей⁵⁷.

В дальнейшем наийики делают шаг вперед и утверждают, что *я* непосредственно познается благодаря внутреннему духовному восприятию (*манаса-пратьякши*). Конечно, если существование *я* отрицается или ставится кем-либо под сомнение, его наличие может быть доказано упомянутым выше путем. Кроме того, *я* может восприниматься двояким

образом. Оно может быть воспринято в форме чистого самосознания, которое является результатом контакта ума с чистым *я*, и выражаться в суждении "я есмь". Однако некоторые наивики считают, что чистое *я* не может быть объектом восприятия. *Я* воспринимается только через такие его качества, как познавательная способность, чувство или волевое усилие, и поэтому суждение восприятия принимает форму "я познаю", "я счастлив" и т.д. Мы воспринимаем *я* не как таковое, но как нечто познающее, чувствующее или что-либо делающее. Отсюда самопознание представляет собой умственное восприятие *себя* в виде находящегося в определенном состоянии сознания. В то время как свое собственное *я* можно воспринимать, о других *я*, находящихся в других телесных оболочках, можно лишь умозаключать, исходя из разумных действий их тел; эти действия не могут быть объяснены посредством неразумного тела, так как для их осуществления требуется обладающее сознанием *я*⁵⁸.

Целью почти всех систем индийской философии является достижение *мукти*, то есть освобождение индивидуального *я*. Особенно это относится к системе ньяя, которая вначале предлагает познать реальность или реальности для того, чтобы достичь высшего блага, *summum bonum* нашей жизни. Однако различные системы индийской философии дают различные описания этого совершенного состояния души. Для наивиков совершенное состояние – это состояние полного и абсолютного отрицания всякой боли и страдания. Апарварга, то есть освобождение, – это абсолютная свобода от боли, такое состояние души, в котором она освобождена от всяких уз, связывающих ее с телом и чувствами. Пока душа соединена с телом, она не может полностью освободиться от страдания. Поскольку имеется тело с его органами чувств, мы не можем воспрепятствовать ему устанавливать контакт с нежелательными и неприятными объектами, поэтому и происходит подчинение неизбежному переживанию чувств боли. Следовательно, в состоянии освобождения душа должна быть свободна от оков тела и чувств.

Отделенная от тела душа не испытывает не только болезненных, но и приятных ощущений и переживаний; больше того, прекращаются всякие переживания, всякая деятельность сознания. Итак, освобожденное *я* существует как чистая субстанция, свободная от всякой связи с телом, не испытывающая ни боли, ни удовольствий и даже не имеющая сознания. Освобождение есть отрицание боли не в смысле прекращения ее на более или менее длительный период времени, как при здоровом сне, в состоянии выздоровления или при облегчении от какого-либо телесного или умственного недуга. Это – абсолютная свобода от боли на все время. Это именно то наивысшее состояние души, которое по-разному описано в священных книгах: как "свобода от страха" (*абхаям*), "свобода от распада и изменения" (*аджарам*), "свобода от смерти" (*амритьюпадам*) и т.д.⁵⁹

Для достижения освобождения необходимо приобрести истинное познание *себя* и всех других объектов опыта. Необходимо понять, что *мы* отличны от нашего тела, ума, чувств и т.д. Для этого нужно сначала прислушиваться к тому, что говорит священное писание о нашем *я* (*шравана*), затем твердо усвоить это понимание *себя* посредством размышления (*манана*). И, наконец, необходимо думать о *себе* в соответствии с принципами йоги (*нидидхьясана*). Это помогает пониманию того, что *я* по своей природе отличен от тела и всех других объектов. Как только мы это усвоим, разрушится неправильное понимание *себя* (*митхьяджняна*), выражающееся в суждении: "я – это тело и ум", – а тем самым прекратятся и побуждаемые страстями и импульсами (*доша*) действия (*правритти*). Когда человек становится, таким образом, свободным от желаний и побуждений, он перестает подвергаться действию результатов его нынешних поступков, совершенных без всякого умысла. Прошлые кармы, поступки человека, исчерпав свое воздействие,

благодаря проявлению всех своих последствий прекращают свое действие, и индивид не подвергается больше рождению в этом мире (*джанма*). Прекращение рождения означает конец его связи с телом и, следовательно, всяких болей и страданий (*дуккха*). Это и есть освобождение⁶⁰.

V. ТЕОЛОГИЯ НЬЯЙИ

В "Ньяя-сутре" Гаутамы мы видим немногословное, но ясно выраженное обращение к богу. Хотя в "Вайшешика-сутре" слово "бог" и не употребляется, тем не менее комментаторы истолковывают некоторые сутры в духе, обращения к богу⁶¹. Однако в дальнейшем философы школы ньая-вайшешика разработали теорию бога, связывая ее с доктриной освобождения. Согласно учению этих мыслителей, истинного познания реальностей, тем самым состояния освобождения, индивидуальное *я* может достигнуть только по милости бога. Без милости бога ни одно индивидуальное существо неспособно к достижению ни истинного познания категорий философии, ни наивысшей цели – освобождения. Таким образом, возникают вопросы: "Что такое бог?" "Каким образом мы узнаем о его существовании?"

1. Учение о боге

Бог – первопричина созидания, сохранения и разрушения мира. Он создает мир не из ничего, но из вечных атомов, пространства, времени, эфира, умов (*манас*) и душ. Сотворение мира означает такое упорядочение вечных сущностей, сосуществующих с богом, которое образует моральный мир, где индивидуальные *я* испытывают удовольствие или страдание в соответствии с достоинствами или недостатками своих поступков, а все физические объекты служат средствами достижения моральных и духовных целей нашей жизни. Таким образом, бог есть творец вселенной не в смысле ее материальной причины, а в смысле ее первой действующей причины. Иными словами, бог является своего рода демиургом, создателем упорядоченной вселенной. Бог – миродержец, поскольку существование вселенной поддерживается его волей. Бог также и разрушитель мира, освобождающий силы разрушения, когда этого требует крайняя моральная необходимость. Бог един, бесконечен и вечен, поскольку мир пространства и времени, умов и душ не ограничивает его, но относится к нему, как тело относится к пребывающему в нем *я*. Он всемогущ, хотя в своих действиях и руководствуется моральными соображениями о достоинствах и недостатках человеческих поступков. Он всеведущ, поскольку обладает правильным познанием всех вещей и событий. Он обладает вечным сознанием как силой непосредственного и непоколебимого познания всех объектов. Вечное сознание – это только неотделимый *атрибут* бога, а не самая его *сущность*, как утверждается в адвайта-веданте. Бог наделен всеми шестью совершенствами (*шад-айшварья*), являясь великим, всемогущим, всеславным, бесконечно прекрасным, обладающим бесконечным познанием и совершенной свободой от всякой привязанности⁶².

Будучи действующей причиной мира, бог является также направляющей причиной действий всех живых существ. Ни одно существо, даже человек, не свободно в своих действиях. Человек свободен лишь относительно, то есть свои действия он совершает под направляющим руководящим воздействием божественного существа. Подобно мудрому и милостивому отцу, побуждающему своего сына совершать определенные деяния в соответствии с имеющимися у него дарованиями, способностями и прошлыми достижениями, – бог заставляет все живые существа совершать такие действия и испытывать такие естественные их последствия, которые соответствуют их прошлому поведению и характеру. В то время как человек есть действующая инструментальная

причина своих деяний, бог есть их действующая направляющая причина (*прайоджака-карта*). Таким образом, бог есть моральный руководитель мира живых существ, в том числе и нас, беспристрастный ценитель результатов наших деяний (*карма-пхаладата*) и верховный судия наших радостей и печалей⁶³.

2. Доказательства бытия бога

Теперь перед нами естественно встает вопрос: "Чем же доказывается бытие бога?" Нужно отдать должное философам ньяя-вайшешики, которые имеют целый арсенал доказательств, объединяющих почти все аргументы в пользу бытия бога, встречающиеся в западной философии. Из десяти их доказательств мы приведем наиболее важные.

а) Аргумент причинно-следственной зависимости

Все сложные объекты мира, образованные определенной комбинацией атомов (горы, моря, реки и т.д.), должны иметь причину, потому что они по своей природе являются следствиями какого-то действия, подобно тому как следствием действия гончара является горшок. То, что все такие объекты суть следствия, вытекает из того, что они, во-первых, образованы соединением некоторых частей (*саваява*) и, во-вторых, занимают промежуточное положение (*авантара-махаттва*). Пространство, время, эфир и я не являются следствиями, потому что они – неограниченные субстанции, не состоящие из частей. Атомы земли, воды, света и воздуха, а также ум тоже не являются следствиями какой-либо причины, так как они суть простые, неделимые и бесконечно малые субстанции. Все же другие сложные объекты мира – горы и моря, солнце и луна, звезды и планеты – обусловлены некоторыми причинами, поскольку они состоят из частей и имеют вполне определенные размеры. Эти объекты являются тем, что они есть, в силу действия ряда материальных причин. Поэтому должна быть разумная причина (*карта*) существования всех этих следствий. Без руководства со стороны разумной причины материальные причины этих вещей не могут достигнуть того порядка, связи и координации, которые дают им возможность производить определенные действия. Эта разумная причина должна обладать непосредственным знанием материальных причин (атомов) в качестве средств, желанием достигнуть определенной цели и силой воли для завершения или реализации этой цели (*джняна-чикириша крити*). Она должна быть также всеведущей, так как только всеведущее существо может обладать непосредственным знанием таких абсолютно простых и бесконечно малых существ, как атомы и т.п. Иными словами, она должна быть богом и ни чем иным, кроме бога⁶⁴.

Следует отметить, что этот первый аргумент наййиков напоминает аналогичный аргумент о причинно-следственной зависимости в доказательстве бытия бога некоторыми западными мыслителями как, например, Полем Жанэ⁶⁵, Германом Лотце⁶⁶ и Джеймсом Мартино⁶⁷. По их мнению, мир конечных объектов требует разумной причины, которая упорядочивает и координирует совпадающие физические причины. Так, Жанэ полагает, что всякая координация разнородных явлений предполагает наличие первопричины, или разумной силы, которая воздействует на сложную комбинацию таких отдельных явлений. Точно так же Лотце и Мартино, исходя из факта физической причинности мира, приходят к концепции разумного начала как первичной основы и причины физического мира. И действительно, взгляд наййиков на действующую причину как на разумного агента поразительно предвосхищает идею Мартино о причине как воле, направленной на реализацию целей.

Однако между западными теистами и наййиками имеется некоторое различие. Все западные теисты верят, что бог есть не только причина *порядка* и единства вещей мира, но

также созидательная сила, которая дает *существование* вещам Природы. Для наййиков же бог есть только причина *порядка* Природы, а не существования ее конечных составных частей.

Тем не менее понимание бога в философии нья не может считаться деистическим. Деизм предполагает, что бог создает мир в определенный момент, а затем предоставляет его самому себе. Бог обычно не имеет никакого отношения к делам этого мира, хотя иногда, в случае крайней нужды, он может вмешиваться в его дела, подобно тому как часовых дел мастер исправляет изготовленные им часы, когда они не в порядке. Однако, по теории нья, бог поддерживает постоянные отношения с миром (понимая бога не только как творца мира, но также как его вседержителя и разрушителя). Это, по существу, отличает теизм от деизма, и концепция ньйи о боге скорее теистическая, чем деистическая.

б) Аргумент адришты

Второй аргумент наййиков заключается в следующем. Ставится вопрос: как объяснить различия в земной судьбе людей? Одни счастливы, другие несчастны, одни мудры, другие невежественны. Какова причина различий в земной жизни людей? Нельзя сказать, что это не имеет причин, ибо каждое событие, происходящее в нашей жизни, должно иметь свою причину. Действительными причинами, вызывающими наши радости и печали, являются наши собственные действия в настоящей или в некоей предшествующей жизни. Мы радуемся или страдаем потому, что хорошо или плохо поступаем. Закон, управляющий жизнью индивидуальных душ, – это моральный закон кармы, согласно которому каждое существо обязано пожинать плоды своих собственных действий, хороших или дурных, справедливых или несправедливых. В этом нет ничего странного или невероятного. Это логически вытекает из закона всеобщей причинной связи, который гласит: каждая причина должна произвести определенное следствие и каждое следствие должно быть порождено определенной причиной. То, что наши моральные поступки являются в такой же степени причинами, как и физические, должно быть признано каждым, кто верит в закон причинности и распространяет его на моральную сферу. Подобно тому как физические действия порождают физические изменения, а деятельность ума порождает изменения души и характера, так и хорошие или плохие поступки ведут к хорошим или плохим моральным следствиям – к награде или наказанию, к счастью или несчастью. Следовательно, наши радости и печали являются следствиями наших собственных поступков⁶⁸.

Но спрашивается: каким образом наши моральные поступки порождают последствия, которые могут быть отделены от них большими промежутками времени? Многие из наших радостей и печалей не относятся к поступкам, совершенным в этой жизни. Даже те из них, которые порождены поступками, совершенными в этой жизни, возникают не сразу, а спустя некоторое время. Человек, грешивший в лучшие годы своей юности, может превратиться в страдальца в глубокой старости.

Таким образом, установлено, что хорошие поступки порождают определенное следствие, называемое достоинством (*пунья*), а плохие поступки – некоторую недостаточность, называемую дефектом (*пана*) наших душ. Как достоинство, так и дефекты долго еще пребывают в душах после того, как эти действия прекратились и исчезли. Эта совокупность достоинств и недостатков, проистекающих из хороших или дурных поступков, называется *адриштой*.

В концепции адришты содержится несколько не больше мистических элементов, чем в западной концепции добродетели и порока. Если хорошие поступки оказывают на нас

очищающее влияние, то плохие имеют разлагающее влияние. Точно так же добродетель способствует чувству уверенности, безмятежности и спокойствия (короче – счастья), а порок ввергает наш ум в мутную волну подозрения, отчаяния и тревоги (короче – несчастья). Тем же самым путем адришта – общая сумма достоинств и недостатков, проистекаемых из наших прошлых поступков, – вызывает наши нынешние радости и печали.

Но каким образом адришта вызывает надлежащие последствия? Ведь это неразумное начало, и само по себе оно не может привести именно к тем радостям или печалям, которые являются результатом наших прошлых деяний. Поэтому доказывается, что для получения надлежащих результатов адриштой должен руководить некоторый разумный агент. Индивидуальные *я* не могут руководить, контролировать адришту, ибо они ничего о ней не знают; более того, нередко адришта игнорирует их контроль. Так что разумный агент, который через соответствующие каналы руководит адриштой для получения соответствующих результатов, есть вечное, всемогущее и всеведущее божественное существо. Тот, кто контролирует нашу адришту и распределяет наши радости и печали в строгом соответствии с нею, – есть бог. Или, как сказал бы Кант, тот, кто комбинирует счастье с добродетелью и несчастье с пороком, – тот есть бог. Бог распределяет плоды наших действий в виде наслаждений или несчастий таким же образом, как мудрый и милостивый монарх награждает или наказывает своих подданных в соответствии с их заслугами или виной⁶⁹.

в) Аргументы авторитета священного писания

Другой аргумент в пользу бытия бога основывается на авторитете вед. Авторитет священного писания признается бесспорным и непогрешимым во всех индийских религиях. Каков же источник авторитета вед? Наяйки считают, что источником авторитета (*праманья*) вед является верховный авторитет их автора (*апта-праманья*). Подобно тому как авторитетность медицины и всех других наук зиждется на авторитете основавших их ученых, авторитетность вед зиждется на авторитете того лица, которое придало им этот характер. Достоверность вед проверяется так же, как это делается в любой науке; выполняя их предписания в отношении объектов мира, мы наблюдаем, производят ли они желаемые результаты. Разумеется, истинность некоторых ведийских текстов, опирающихся на сверхчувственные объекты, невозможно проверить этим путем. Но, несмотря на это, мы можем считать веды в целом достоверными и авторитетными на том же основании, на каком мы признаем истинность науки в целом, хотя практически проверке поддается только некоторая ее часть. Следовательно, авторитет вед объясняется тем, что они связаны с некоторым авторитетным лицом.

Индивидуальное *я* не может быть автором вед, ибо сверхчувственные реальности и трансцендентные принципы, о которых говорится в ведах, не могут стать объектами познания обыкновенного человека. Значит, автор вед должен быть верховным лицом, обладающим непосредственным знанием всех объектов – прошлых, настоящих и будущих; конечных, бесконечных и бесконечно-малых; чувственных и сверхчувственных. Иными словами, веды, как и всякое другое священное писание, есть откровение бога⁷⁰.

г) Свидетельство ирути

Бытие бога доказывается и иным способом: бог существует потому, что ведийское священное писание (*ирути*) свидетельствует о его бытии. В текстах священного писания сказано: "Наивысшее вечное *Я* есть господь всего, правитель всего, защитник всего..." И далее: "Великий никем не рожденный дух получает все дары и ниспосылает все блага"⁷¹.

"Единый скрытый во всем бог есть всепроникающее, есть сокровенное Я, правитель всего и вседержитель"⁷². "Он правитель всех душ и творец вселенной"⁷³. В "Бхагавадгите"^{*36} господь говорит: "Я отец и мать этого мира, его кормилец, его вечный и неизменный бог". И далее: "Я наивысшая цель всего, хранитель всего, управитель всего, свидетель всего, прибежище всех, убежище всех, друг всех, творец всего, разрушитель всего, сущность всего, неизменная основа возникновения и разрушения всего"⁷⁴.

Из вышеизложенного следует, что *шрути*, священное писание, является безошибочным свидетельством в пользу бытия бога. Но почему следует верить в бога просто на основании авторитета священного писания? К такой вере в бога может быть склонен простой человек, потому что ему не присущ дух критического исследования. Однако критически мыслящий философ может сказать, что свидетельство священного писания не имеет значения для философии, которая не удовлетворяется логически недостаточно достоверными аргументами при познании чего-либо – человеческого или божественного. Поскольку это не предполагается, обращение к божественному авторитету бесполезно. Можно также подумать, что традиционные доказательства бытия бога служат логической опорой веры в бога. Однако Иммануил Кант⁷⁵, а за ним и Герман Лотце⁷⁶ ясно показали, что ни одно из так называемых доказательств не может реально доказать бытие бога. Доказать что-либо – значит вывести его как необходимое заключение из определенных посылок. Но бытие бога – наивысшая из всех посылок, то есть первичная реальность, поэтому не может быть никакой предшествующей посылки или посылок, из которых мы можем логически вывести бытие бога. Онтологическое доказательство бытия бога исходит из идеи наличия наиболее совершенного существа и делает вывод о его бытии на том основании, что без него не было бы наиболее совершенного. Космологический аргумент исходит из чувственного мира как конечной и обусловленной реальности и отсюда выводит наличие бесконечной, безусловной и сверхчувственной реальности как его основы. Подобным же образом телеологическое доказательство, подчеркивая приспособленность средств и целей, которую мы наблюдаем в природе, заключает о существовании бесконечно разумного творца этого мира.

Но все эти доказательства ошибочны ввиду того, что они выводят бытие бога просто из идеи о нем. Эта мысль о самом совершенном существе может включать в себя идею бытия, но это не действительное бытие, подобно тому как мысль о сотне рупий в моем кармане включает образ или идею об их существовании, а не их реальное, физическое бытие. Итак, чтобы думать об обусловленном мире, мы должны думать о мире необусловленном или, чтобы объяснить приспособленность вещей, мы должны думать о их разумной причине. Но думать о бытии чего-либо не значит доказывать его существование, поскольку *мысль о существовании* не есть действительное существование.

Из всего сказанного вытекает, что бытие бога не может быть доказано никакими аргументами. И действительно, простое размышление или логический аргумент не может доказать существования чего-либо. Существование вещи познается, если это возможно, через опыт, непосредственный или опосредствованный. Человек с нормальным зрением может опосредствованно узнать, что такое оранжевый цвет, если он видел красный и желтый, но не видел еще оранжевого цвета. Но человек, слепой от рождения, никогда не сможет узнать, что такое цвет, как бы долго он ни аргументировал и логически размышлял или доказывал. Если с помощью некоторой хирургической операции у человека появляется зрение, то один взгляд на какой-либо цветной объект раскроет ему мир красок. Лотце⁷⁷ правильно говорит о познании бога: "Таким образом, все доказательства того, что бог существует, являются предлогами для оправдания нашей

веры и того особого способа, посредством которого мы чувствуем, что должны понимать этот наивысший принцип".

Это положение становится еще более ясным, когда в своей критике онтологического доказательства Ансельма Лотце пишет: "Для него [Ансельма] предположение, будто это [бог] не существует, кажется, вступает в конфликт с тем *непосредственным убеждением* в его реальности, которое побуждает наши души пользоваться всеми нашими теоретическими, эстетическими и моральными действиями". "Хотя, – продолжает далее Лотце, – в качестве доказательства аргумент Ансельма и довольно слаб, он все же выражает *непосредственный факт*, а именно *тот импульс, который мы переживаем в отношении сверхчувственного*, и ту веру, которая является исходным пунктом всякой религии".

Из всего этого становится понятно, что бог должен быть познан непосредственно, а не посредством какого-либо процесса мышления. Если имеется этот непосредственный опыт, то в доказательстве нет никакой необходимости, подобно тому как нет нужды в рассуждении для того, чтобы убедить вас, что вы теперь читаете эту книгу. Если же непосредственного опыта переживания бога нет, мы можем нагромождать одно доказательство на другое, и, тем не менее, вы, как и прежде, не убедитесь в его бытии.

3. Антитеистические аргументы

Могут возразить, что два из вышеприведенных доказательств в пользу бытия бога вводят нас в заблуждение, известное в логике под названием ошибки ложного круга. Так, в третьем доказательстве было показано, что автор вед есть бог, тогда как в четвертом доказательстве веды представляются основой нашего познания бога. Таким образом, получается, что мы доказываем бытие бога, опираясь на авторитет вед, а наличие вед объясняем откровением бога.

Однако мы убедимся, что в действительности этой ошибки ложного круга здесь нет, если мы разграничим *познание* и *существование*. В отношении существования бог первичен и создает веды, придавая им силу авторитета. Но в смысле познания первичны веды, ибо от них мы переходим к познанию бога. Для познания вед нет необходимости абсолютно зависеть от бога, поскольку они могут быть изучены с помощью подходящего компетентного учителя. Не всякая взаимная зависимость есть рассуждение по кругу. Ошибка ложного круга возникает только тогда, когда взаимная зависимость относится к однопорядковым вещам или находится в пределах данного вопроса. Однако веды зависят от бога в отношении своего существования, а не в отношении познания, тогда как бог зависит от вед в отношении нашего познания его, но не его бытия. Следовательно, в действительности здесь нет ошибки ложного круга⁷⁸.

Другое возражение на учение наййиков о боге сводится к следующему: если бог – творец мира, он должен иметь тело, поскольку без тела невозможно никакое действие. Последователи ньяйи отвечают, что это возражение несостоятельно, ибо если бытие бога доказывается священным писанием, то данное возражение отпадает, так как нет того пункта, против которого направлено возражение. С другой стороны, если само *существование* бога не доказано, то нет основания для возражения против возможности его *действия* без тела⁷⁹.

Третий антитеистический аргумент исходит из проблемы цели сотворения мира. При сотворении мира бог должен был ставить перед собой некоторую цель, ибо бесцельно никто не действует. Но что может быть целью созидательной деятельности бога? Богу

незачем ставить перед собой каких-либо целей, ибо у него, как совершенного существа, нет неисполнимых желаний. Равным образом такой цели не могут ставить перед собой и люди. Нельзя считать разумным того человека, который трудится только ради других. Нельзя сказать, что при сотворении мира бог руководствовался состраданием (*каруна*). Если бы это было действительно так, то он должен был бы наделить все свои создания счастьем, а не делать их несчастными, каковыми они являются в действительности. Сострадание есть желание облегчить страдания других без какой-либо личной выгоды.

Таким образом, из этих аргументов следует, будто мир не создан богом. Наяйки отвечают на это следующим образом: "При сотворении мира действие бога действительно было вызвано состраданием. Но не следует забывать, что идея сотворения, имеющая в виду только счастье, несовместима с природой вещей. Определенные возможные различия в форме счастья или несчастья зависят от хороших или дурных поступков тех существ, которые были созданы. Нельзя сказать, что это ограничит независимость бога, поскольку его сострадательная созидательная деятельность зависит от действий других существ. Чье-либо тело не является препятствием для него самого. Скорее одно помогает этой личности действовать и достигнуть собственной цели. Точно так же сотворенный мир не препятствует и не ограничивает бога, но служит средством для осуществления его моральных и рациональных целей"⁸⁰.

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Значение системы ньяя заключается в ее методологии, то есть в теории познания, на которой строится эта философия. Иные считают недостатком индийской философии то, что она основана на религиозном авторитете и поэтому-де является догматической, а не критической. Но философия ньяя служит хорошим опровержением этого обвинения. Созданная в ней теория познания является основой не только для ньяя-вайшешики, но с незначительными изменениями она служит и другим системам индийской философии. Ньяя применяет метод логической критики для решения всех проблем жизни и реальности. Поиски истины и защита от враждебной критики производятся средствами здоровой логики. Однако теория плюралистического реализма ньяйи не столь удовлетворительна, как ее логика. Здесь мы встречаемся с точкой зрения здравого смысла, представляющей мир системой многих независимых реальностей, вроде материальных атомов, умов, индивидуальных душ и бога, которые внешне связаны друг с другом в пространстве, времени и *акаше*. Ньяя не дает систематической философии мира в целом в свете единого всеобщего абсолютного принципа. Философию ньяя расценивают ниже философии санкхья или веданта. Это видно из их концепции индивидуального *я* и бога. Согласно учению ньяйи, индивидуальное *я* представляет собой субстанцию, которая не является в своей сущности сознательной или разумной, а только обладает сознательностью, да и то лишь случайно, тогда, когда она связана с телом. Но такое понимание *себя* противоречит нашему непосредственному опыту, который доказывает, что *я* – сознающий субъект, а не *вещь*, наделенная качеством сознательности. К тому же, с точки зрения наяйиков, освобожденное *я* не имеет сознания и, таким образом, не отличается от материальной субстанции.

Представление ньяйи о боге как о зодчем этого мира, его действующей, но не материальной причине имеет, очевидно, в виду человеческие отношения и сводит бога на положение человека-ремесленника, делающего вещи из наличного материала. В данном случае мы встречаемся с концепцией, относящей мир вещей и существ к богу, а тело – к своему *я*. Но эта идея развивалась не по пути полнокровного теизма. Тем не менее как философия жизни теизм ньяйи не менее поучителен и убедителен, чем другие его формы.

ФИЛОСОФИЯ ВАЙШЕШИКА

I. ВВЕДЕНИЕ

Система вайшешика получила это название из-за того, что "вишеша" как категория познания была в ней рассмотрена особенно подробно. Говорят, что основатель этой философии получил прозвище "Канада" потому, что он вел аскетический образ жизни и обычно питался зернами кукурузы подобранными на сжатом поле; настоящее же его имя Улука*³⁷. Потому философия вайшешика называется также системой Канады или аулукья.

Первой систематической работой этой философии является "Вайшешика-сутра" Канады. Она состоит из десяти книг, каждая из которых делится на две главы или отдела: "Падартха-дхарма-санграха" Прашастапады не является бхашьей, хотя и считается самостоятельным изложением философии вайшешика. Далее, из двух комментариев¹ на произведение Шанкары "Шарирака бхашьяк"*³⁸ видно, что Равана – царь Цейлона – написал комментарий на "Вайшешика-сутру".

Хорошо известны также комментарии на работу Прашастапады: "Вьйомавати" Вьйомашивы, "Киранавали" Удаяны, "Ньяя-кандали" Шридхары. Менее известны следующие комментарии на эти работы: "Сукти" Джагадиша Таркаланкары и "Сету" Падманабха Мишры.

Действительно оригинальным кратким изложением философии вайшешика являются работы Валлабхачарьи "Ньяя-лилавати" и Удаяны "Лакшанавали". Последние две работы по философии вайшешика сближают ее с философией ньяя. Из них наиболее важными являются: "Саптападартхи" Шивадитьи, "Тарка-кауmundи" Лаугакши Бхаскары и "Бхашапаричхеда" с комментариями "Сиддханта-муктавали" Вишванатхи.

Ньяя и вайшешика являются смежными системами философии (*самана-тантра*). Они ставят перед человеком одну и ту же цель – освобождение индивидуального я. Обе эти системы считают незнание коренной причиной всякой боли и страдания, а освобождение – абсолютным прекращением страданий, которое должно быть достигнуто через правильное познание реальности.

Однако между ними существуют и некоторые различия, сводящиеся в основном к двум пунктам. Если наяйки признают четыре независимых источника познания – восприятие, логический вывод, сравнение и свидетельство, то вайшешики – только два: восприятие и логический вывод, сводя к ним сравнение и устное свидетельство.

Во-вторых, наяйки признают шестнадцать категорий (*падартха*), считая, что они исчерпывают всю реальность и включают все категории, принятые в других философских системах; система же вайшешика признает только семь категорий, включая в них все реальности.

В системе вайшешика рассматриваются следующие категории реальности: 1) *дравья* – субстанция, 2) *гуна* – качество, 3) *карма* – действие, 4) *саманья* – общность, 5) *вишеша* – особенность, 6) *самавая* – отношение присущности и 7) *абхава* – небытие. Вайшешики рассматривают и критически изучают эти категории.

Категория (*надартха*) буквально понимается как объект, обозначенный словом. Таким образом, словом "категория" следует обозначать все объекты познания, то есть все реальности. Философы-вайшешики разделяют все объекты, обозначенные словами, на два класса – бытие и небытие (*бхава* и *абхава*). В класс бытия включается все, что *есть*, или все положительные реальности, как, например, существующие предметы, умы, души и т.д. В свою очередь, класс небытия объединяет все отрицательные факты, например несуществующие вещи.

Существует шесть видов бытия, то есть шесть видов положительных реальностей: субстанция, качество, действие, общность, особенность, присущность. Позднейшие вайшешики добавляют к ним седьмую категорию – небытие, которая обозначает все отрицательные факты².

II. КАТЕГОРИИ

1. Субстанция, или дравья³

Субстанция (*дравья*) есть то, что может иметь качество или в чем может происходить действие, но она отличается и от того и от другого. Без субстанции не может быть ни качества, ни действия. Вещь должна прежде всего *быть или существовать*, раз она обладает каким-либо качеством или действием. Таким образом, субстанция является субстратом качеств и действий, а также существенной, материальной причиной (*самавайи-карана*) других производных от нее сложных вещей. Например, ткань – это сложная вещь, полученная посредством переплетения некоторого количества нитей определенного цвета. В данном случае нити являются материальными, или производящими, причинами ткани, потому что она сделана из них и пребывает в них. Точно так же дерево и графит являются материальными причинами карандаша, поскольку он сделан из них⁴.

Земля (*притхиви*), вода (*джала*), свет (*теджас*), воздух (*ваю*), эфир (*акаша*), время (*кала*), пространство (*дик*), душа (*атма*) и ум (*манас*) – таковы девять видов субстанций. Из них первые пять называются физическими элементами (*панча-бхута*), поскольку каждый из них имеет специфическое, только ему присущее качество (*вишеша-гуна*), воспринимаемое внешним чувством. Специфическим свойством земли является запах. Другие субстанции пахнут лишь постольку, поскольку они смешаны с некоторым количеством земли. Мутная вода пахнет, тогда как чистая вода не имеет запаха. Вкус есть специфическое свойство воды, цвет – света, осязание – воздуха, звук – эфира. Эти пять специфических качеств воспринимаются пятью внешними чувствами. Каждое такое чувство образовано тем физическим элементом, специфическое качество которого им воспринимается.

Чувство запаха – обоняние – порождено элементом земли, чувство вкуса – водой, зрение – светом, осязание – воздухом, слух – эфиром. Мы видим, что субстанции земли, как и благоухающие частицы в пахнущих предметах, проявляют качество запаха. Из этого мы заключаем, что чувство запаха, выявляющее запах, порождается землей. Подобным же образом можно доказать, что чувства вкуса, зрения, осязания и слуха также порождены элементами – водой, светом, воздухом или эфиром.

Субстанции земли, воды, света и воздуха бывают двух видов: вечные (*нитья*) и не вечные (*анитья*). Атомы земли, воды, света и воздуха вечны потому, что они не имеют частей и не могут быть ни созданы, ни разрушены. Всякий же другой вид земли, воды и т.п. не может считаться вечным, ибо он образован рядом атомов и подвержен поэтому распаду и разрушению. В обычных условиях воспринять атом невозможно. О его существовании мы

узнаем посредством вывода вроде следующего. Обычные сложные предметы, как, например, кувшины, столы и кресла, состоят из частей. Все, что произведено, должно состоять из частей, ибо произвести вещь – значит скомбинировать определенные части в определенном порядке. Далее, если мы начнем дробить данную вещь на составляющие ее части, она будет все больше уменьшаться, пока наконец не станет настолько малой, что далее ее нельзя будет делить. Эти оставшиеся неделимые мельчайшие частицы и называются атомами (*параману*). Нерасчленимый, не имеющий частей атом не может быть создан, ибо создавать – это значит комбинировать части. Равным образом атом не может быть и разрушен, так как разрушить вещь – значит разбить ее на составные части, а атом не имеет частей. Таким образом, несозданные, а равно и неразрушимые атомы – или самые мельчайшие частицы вещи – вечны. Имеется четыре рода атомов, каждый из которых обладает своим особым качеством. Таким образом, теория вайшешики отличается от теории греческих атомистов, которые, как, например, Демокрит утверждали, что атомы однородны и что они различаются количественно, но не качественно.

Пятая физическая субстанция – эфир – является субстратом качества звука. Но в то время как звук воспринимается, эфир не может быть воспринят. Восприятие субстанции возможно при двух условиях: она должна иметь воспринимаемые размеры (*махаттва*) и проявляющуюся окраску (*удбхута-рупаваттва*). Акаша – это неограниченная и неокрашенная субстанция. Акаша – это всепроникающий носитель качества звука, и его существование выводится из восприятия этого качества. Каждое качество должно принадлежать некоторой субстанции. Звук, воспринимаемый через орган слуха, не является качеством земли, воды, света или воздуха, потому что качества этих субстанций ухом не воспринимаются. Более того, звук может распространяться в тех сферах, которые относительно свободны от влияния этих субстанций. Равным образом звук не может быть и качеством пространства, времени, души или ума, ибо последние могут существовать и тогда, когда нет никакого звука. Поэтому должна быть некоторая особая субстанция, называемая *акаша* – эфир, – качеством которой и является звук. Эфир един и вечен потому, что он не состоит из частей и не зависит ни от какой другой субстанции. Эфир является всепроникающим в том смысле, что он имеет неограниченные размеры и его следствие, или действие воспринимается повсюду.

Пространство и время, подобно эфиру, также являются невоспринимаемыми субстанциями, каждая из которых едина, вечна и всепроникающа. О существовании пространства мы узнаем из имеющихся различий между "здесь" и "там", "близко" и "далеко". Время является причиной сознаваемых нами различий между "прошлым", "настоящим" и "будущим", "старшим" и "младшим". Хотя эфир, пространство и время едины и неделимы, ввиду ограничивающих наше познание условий (*упадхи*) мы обычно говорим о них как о субстанциях, имеющих части. Таким образом, выражения: "эфир, имеющийся в кувшине (или в доме)", "заполненное и пустое пространство", "восток и запад", "минута, час и день" – появляются в результате видимых различий, вызванных определенными условиями; в действительности же существуют единый эфир, единое пространство и единое время.

Душа – это вечная и всепроникающая субстанция, являющаяся субстратом явления сознания. Существуют двоякого рода души: индивидуальная (*дживатма*) и верховная (*параматма*, или *шивара*). Последняя едина и считается творцом вселенной. Индивидуальная душа внутренне, духовно воспринимается как обладающая некоторыми качествами, когда, например, говорят "я счастлив", "я сожалею" и т.п. Индивидуальное я, будучи различным в различных телах, не есть нечто единое.

Манас, являющийся субстанцией, есть внутреннее чувство (*антар-индрия*) для восприятия индивидуальной души и ее качеств – удовольствия, боли и т.п. Будучи по своей природе атомарным, манас не может быть воспринят; его существование выводится на основании следующих рассуждений:

- a. подобно тому как при восприятии внешних объектов мира мы нуждаемся во внешних чувствах, так и для восприятия внутренних объектов, таких, как душа, познавательная способность, чувство и воля, необходимо иметь внутреннее чувство, называемое манасом;
- b. хотя пять внешних чувств и могут в одно и то же время воспринимать соответствующие им объекты, однако мы не воспринимаем одновременно цвет, осязаемость, звук, вкус и запах. Почему же так происходит? Если во время беседы со своим другом ваши глаза следят за выражением его лица, ваши уши слышат доносящийся с улицы грохот трамвая, а ваша кожа ощущает одежду, которую вы носите, то вы должны были бы получить восприятия одновременно лица друга, трамвая и одежды. Но все эти восприятия получаются не одновременно. Это показывает, что вне и над контактом между внешними чувствами и их объектами должна существовать некоторая другая причина неодновременности восприятий, ограничивающая число восприятий в данный момент времени единицей и определяющая порядок следования восприятий. Из различных объектов, которые могут находиться в контакте с нашими внешними чувствами в одно и то же время, мы воспринимаем только то, на что направлено наше внимание.

Это означает, что мы должны *обратить внимание*, или сосредоточить наш ум (*манас*) и фиксировать его (*манойога*) на объекте восприятия. Таким образом, каждое восприятие требует контакта ума с объектом через его связь с данным органом чувства.

Следовательно, мы должны признать существование ума (*манаса*) как внутреннего чувства. То обстоятельство, что ум не имеет частей или что он подобен атому, также вытекает из порядка следования наших ощущений. Если бы ум не был бесконечно малой, неделимой сущностью, а имел бы части, то в таком случае многие его части установили бы контакт со многими чувствами, и тем самым оказалось бы возможным появление в одно и то же время нескольких восприятий. Но так как в действительности этого нет, то мы должны признать, что манас не имеет частей, то есть подобен атомам и функционирует как внутреннее чувство восприятия. Это орган, посредством которого душа следит за объектами.

2. Качество, или гуна

Качество, или *гуна*⁵, определяется как то, что существует не само по себе, а в субстанции, не имеет собственных качеств и не проявляет никакой активности. Субстанция существует сама по себе и является производящей (*самавайи*) причиной вещей. Качество же зависит от некоторой субстанции и никогда не является производящей причиной чего-либо. Качество есть непродуцирующая, или нематериальная, причина вещей, поскольку оно определяет природу и характер, но не само существование вещей.

Все качества должны принадлежать субстанции, так что не может быть качеств качества. Красный цвет принадлежит некоторой вещи, а не какому-либо другому цвету. Качество – это неподвижное, то есть находящееся в состоянии покоя, свойство вещей. Оно пребывает в вещах как нечто пассивное и недеятельное (*нишкрия*). Таким образом, качество отлично как от субстанции (*дравья*), так и от действия (*карма*).

Существует двадцать четыре вида качеств. Это: *рупа* – цвет, *раса* – вкус, *гандха* – запах, *спарша* – осязание, *шabda* – звук, *санкхья* – число, *паримана* – величина, *притхактва* – определенность, *саньйога* – соединение, *вибхага* – разъединение, *паратва* – отдаленность и *апаратва* – близость, *буддхи* – познавательная способность, *сукха* – удовольствие и *дуккха* – страдание, *иччха* – желание и *двеша* – антипатия, *праятна* – усилие, *гурутва* – тяжесть, *драватва* – текучесть, *снеха* – вязкость, *насскара* – стремление, *дхарма* – добродетель, *адхарма* – порок.

Многие из этих качеств имеют свои подразделения. Так, имеются различные виды цвета – белый, черный, красный, голубой, желтый, зеленый и т.д.; различные виды вкуса – сладкий, кислый, горький и т.п. Запах бывает двух видов: приятный и дурной. Осязание может быть трех видов: ощущением горячего, холодного и теплого. Звук бывает двух видов: *дхвани*, то есть нечленораздельным (например, звук колокола), и *варна*, то есть членораздельным (например, буква-звук). Число есть такое качество вещей, для обозначения которого мы употребляем слова: один, два, три и т.д. Величина есть такое качество, благодаря которому вещи разделяются на большие и малые. Величина бывает четырех видов: атомистическая, или чрезвычайно малая, малая, большая и чрезвычайно большая.

Определенность есть такое качество, которое дает нам возможность "отличать одну вещь от другой, например кувшин от картины, стол от стула и т.д.

Соединение – это сочетание двух или более вещей, которые могут существовать самостоятельно, например книга и стол. Связь же следствия с его причиной не является соединением, ибо следствие не может существовать без связи с причиной. Разъединение есть разобщение соединенных ранее вещей. Соединение может быть трех видов: 1) в соответствии с движением одной из соединяющихся вещей (когда, например, бумажный змей садится на вершину холма); 2) в соответствии с движением обеих соединяющихся вещей (когда, например, сталкиваются два шара, двигающиеся навстречу друг другу); 3) соединение может также возникнуть из другого соединения; например, когда перо, находящееся "в моей руке, прикасается к столу, возникает соединение моей руки со столом, осуществленное через соприкосновение руки и пера. Подобным же образом разъединение может быть вызвано движением одной из разъединяющихся вещей, например, когда птица улетает с вершины холма; оно может быть вызвано движением обеих разъединяющихся вещей, как, например, в случае, когда шары отскакивают друг от друга после столкновения. Разъединение может быть вызвано также другим разъединением, например, выпуская перо из рук, я тем самым разъединяю руку и стол.

Отдаленность и близость бывают двух родов – во времени и в пространстве. Отдаленность и близость во времени означают качества давности и новизны, а в пространстве – отдаленности и близости.

Познание, или познавательная способность, и его различные формы были объяснены выше. Удовольствие и страдание, симпатия и антипатия – хорошо известные факты.

Усилие бывает трех видов: *правритти* – стремление к чему-либо, *нивритти* – стремление избежать чего-либо и *дживанайони* – жизненная функция. Тяжесть есть причина падения тел. Драватва – причина текучести некоторых субстанций, таких, как вода, молоко, воздух и т.п. Вязкость – причина сцепления различных частиц материи в форму шара или в какую-либо общую массу. Это качество принадлежит исключительно воде.

Стремление бывает трех видов: *вега* – скорость, которая поддерживает движение вещи; *бхавана* – впечатления ума, помогающие вспоминать и опознавать вещи; *стхити-стхапакатва* – эластичность, благодаря которой вещи стремятся к восстановлению прежней формы, подобно тому как сжимается растянутая резина. Дхарма и адхарма означают соответственно добродетель и порок, то есть предписанные или запрещенные действия; первая ведет к счастью, вторая – к несчастью.

Таким образом, мы перечислили двадцать четыре вида качеств.

Но почему следует признавать именно это число? Разве их не может быть больше или меньше?

Если мы примем во внимание многочисленные подразделения этих качеств, то мы получим весьма большое их количество. Но при классификации объектов мы должны свести качества к таким видам, которые являются конечными с данной точки зрения и, следовательно, не допускают дальнейшего обобщения. Тем самым мы приходим к простейшим формам, или видам, качеств. Например, если такой составной цвет, как оранжевый, можно разложить на красный и желтый или если комплексный звук можно получить из комбинации других звуков, то цвет невозможно обратить в звук или в какое-либо другое качество. Именно поэтому необходимо признать, что цвет, звук, осязание, вкус и запах являются различными видами качеств. Исходя из этих соображений о простоте и сложности качеств, их обратимости или необратимости, все качества были подразделены именно на двадцать четыре группы. *Гуны* – это то, что, согласно учению вайшешиков, считается *простейшими пассивными* качествами субстанций.

3. Действие, или карма⁶

Карма, или действие, есть физическое движение. Действие, как и качество, может принадлежать только субстанции, имея, однако, и свои особенности. Субстанция является основой как качества, так и действия, но если качество дает статическую характеристику вещи, то действие показывает ее динамический характер. Если качество является пассивным, не выходящим за пределы данной вещи ее свойством, то действие представляет собой транзитивный процесс воздействия одной вещи на другую. Поэтому действие считается независимой причиной соединения и разъединения вещей. Действие не имеет качеств, ибо они присущи только субстанциям. Все действия, или движения, происходят в ограниченных телесных субстанциях (*мурта-дравья*), таких, как земля, вода, свет, воздух и ум.

Поэтому не может быть действия, движения в таких бестелесных всепроникающих субстанциях, как эфир, пространство, время и душа; не может быть потому, что они неспособны изменить своего положения.

Известно пять видов действия, или движения: *уткшепана* – подъем, *авакшепана* – опускание, *акунчана* – сжатие, *прасарана* – расширение и *гамана* – передвижение.

Подъем порождает контакт тела с некоторой более высокой сферой (например, подбрасывание мяча). Падение порождает контакт тела с некоторой более низкой сферой (например, бросание мяча с крыши дома). Благодаря сжатию происходит более тесный контакт частей тела (например, сжатие пальцев в кулак, свертывание ткани). Расширение – нарушение тесного контакта частей тела (например, разжатие кулака). Все другие действия называются *гаманой* (передвижением). Такие действия, как движения живого

существа, вспышки пламени и т.п., не классифицируются, поскольку все они могут быть включены в число движений гаманы.

Не все виды действий могут быть восприняты. Действие ума (манаса), представляющего собой невоспринимаемую субстанцию, не поддается обычному восприятию. Лишь действия движения таких воспринимаемых субстанций, как земля, вода и свет могут быть восприняты чувствами зрения и осязания.

4. Общность, или саманья

Вещи определенного класса имеют общее название ввиду их общей природы. Люди, коровы и лебеди имеют соответственно нечто общее, благодаря чему они и носят эти общие наименования. Мысль, охватывающая все то, что свойственно всем, к кому относится данное слово, называется общей идеей, или понятием класса. Но встает вопрос: что же у них общего? Или что есть то общее, которое свойственно всем членам данного класса и служит основой для объединения их в этот класс с одним общим наименованием? Первым предварительным ответом является то, что это есть сущность класса, соответствующая его понятию. Ньяя-вайшешики могли бы сказать, что понятие класса – *саманья*, общее. Или, выражаясь языком современных западных философов, это "универсальное" в них. Значит первоначальный вопрос ведет ко второму – что такое саманья, общее?

В индийской философии существует три основных взгляда на общее, или сущность класса. Буддисты придерживаются номиналистического взгляда, согласно которому реально только единичное и нет классов, или общего, отличного от частных объектов опыта.

Идея сходства ряда единичных предметов определенного вида возникает благодаря тому, что их называют одним и тем же словом. Общее у них только наименование, но оно означает не какую-либо положительную сущность, которая присутствует во всех единичных предметах, а только то, что единичные предметы, обозначаемые этим словом, отличаются от других, названных иным словом.

Так, определенные животные называются коровами не потому, что они имеют какую-либо общую сущность, а потому, что они отличны от всех других животных, которые не являются коровами. Таким образом, нет ничего всеобщего, кроме наименования с отрицательно сопутствующим ему значением⁷.

Джайнисты⁸ и адвайта-ведантисты⁹ рассматривают общее с точки зрения концептуализма. Они считают, что общее – это не что-то такое, что находится вне или над индивидуальными предметами. С другой стороны, общее объединяет главнейшие общие атрибуты всех единичных предметов.

Значит, с их точки зрения, всеобщее неотделимо от единичных предметов. Общее и единичное связаны тождеством. Общее существует не только в нашем уме, но и в единичных объектах опыта. Оно не приходит к этим предметам извне и не представляет собой какой-то самостоятельной "сущности", но является лишь их общей природой.

Ньяя-вайшешики¹⁰ выдвинули реалистическую теорию общего. Они считают, что общности суть вечные (*нитья*) сущности, отличающиеся от индивидуальностей, но вместе с тем пребывающие в них (*анека-анугата*).

Общее присутствует во всех представителях данного класса. На основе общего образуется понимание тождественности всех членов данного класса. Это возможно потому, что в различных индивидуальностях имеется одна общая сущность, которая позволяет подвести их под класс и мыслить как существенно тождественные. Таким образом, саманья (общее) есть реальная сущность, соответствующая общей идее, или понятию класса.

Некоторые современные реалисты также считают, что общее – это вечная, вневременная сущность, в которой могут существовать многие частности*³⁹. Современные реалисты, далее, согласны с наядиками в том, что общности не входят в категорию *существования (самта)*. Они не существуют во времени и пространстве, но *пребывают* в субстанции, в ее атрибутах и действиях (*дравья-гунакарма-вритти*). Не может быть общего в другом общем потому, что для одного класса объектов есть только одно общее. Если бы к одному и тому же классу предметов относилось две или более общностей, то они обнаружили бы свои противоположные и даже противоречивые основы, и мы не могли бы классифицировать эти предметы. Тогда одни и те же единичные предметы одновременно являлись бы и людьми и коровами.

По своему объему общее может делиться на *пара* (самое высшее и всепроникающее), *апара* (самое низшее) и *паранара* (промежуточное)¹¹. "Бытие" представляет собой наиболее общую категорию, поскольку все другие общности подводятся под это понятие. "Кувшинность" (*гхататва*) как общее, присутствующее во всех кувшинах, есть *апара*, или самое низкое общее, поскольку у него самый ограниченный и наиболее узкий объем. Субстанциональность, или вещественность (*дравьятва*), есть *паранара*, то есть промежуточное между самым высоким и самым низким. Оно есть *пара*, или более широкое в отношении к таким субстанциям, как земля, вода и т.п., и *апара*, или более узкое в отношении к общему понятию "бытия", которое принадлежит субстанции, качеству и действию.

5. Особенность, или вишеша

Особенность (*вишеша*)¹² является прямой противоположностью категории общего (*саманья*). Под особенностью следует понимать нечто свойственное только данной субстанции, которая не имеет частей и является поэтому вечной. Таковы, например, субстанции: пространство, время, акаша, умы, души, а также атомы земли, воды, света и воздуха. Как можно различить один ум от другого или одну душу от другой? Каким образом один атом воды отличается от другого атома воды? Мы знаем, что они отличаются, но это различие нельзя объяснить разницей составляющих их частей, так как они вообще не имеют частей. В тоже время они схожи в других отношениях. Следовательно, мы должны признать некоторую особенность, или специфический характер субстанций, благодаря чему они отличаются друг от друга. Категория вишеша и обозначает этот особенный характер субстанций, которые иначе были бы неразличимыми.

Так как особенности (*вишеша*) присущи вечным субстанциям, они сами являются вечными (*нитья*). Не следует думать, что вишеша имеет отношение к таким обыденным вещам, как горшки, стулья и столы. Вишеша не относится к тому, что состоит из частей. Сложные, то есть состоящие из частей, вещи легко отличаются друг от друга ввиду различия составляющих их частей. Поэтому для объяснения их различий не требуется категории, подобной вишеше. Лишь тогда, когда мы имеем дело с первичными различиями не имеющих частей вечных субстанций, мы должны признать существование некоторых первоначальных, или непроепроизводимых, особенностей, называемых вишешей. Существует бесчисленное множество особенностей, поскольку бесчисленны индивидуальности, в которых они пребывают. Если индивидуальности различаются по

присущим им особенностям, то последние отличаются друг от друга сами по себе (*сватах*). Поэтому особенности представляются столь многими первичностями при анализе и объяснении различий вещей. Особенности сами по себе не могут быть восприняты: они, как и атомы, являются сверхчувственными сущностями.

6. Присущность, или самавая¹³

Философы ньяя-вайшешики рассматривают два главных вида связи вещей – *саньюога* (соединение) и *самавая* (присущность). Соединение – это временная, невечная связь двух вещей, которые могут существовать и обычно существуют самостоятельно. Например, два шара, движущиеся навстречу друг другу, сталкиваются в определенном месте; связь, устанавливающаяся при этом между ними, является отношением соединения. Это временный контакт двух *субстанций*, которые могут быть снова разъединены и продолжать свое самостоятельное существование (*ютасиддха*). Поскольку *существует* отношение соединения, оно существует как качество понятий, связанных данным отношением. Но оно не затрагивает существования этих понятий. Соединение или разъединение шаров никак не сказывается на их бытии. Таким образом, соединение есть внешняя связь, существующая как *случайное качество двух субстанций*, связанных данным отношением.

В отличие от соединения, самавая есть постоянная, вечная связь двух сущностей, *одна* из которых пребывает в *другой*. Так *целое* пребывает в *своих* частях, качество или действие – в субстанции, общее – в индивидуальностях, особенность – в некоторой простой вечной субстанции. Так, например, мы говорим, что ткань как целое пребывает в пряже, *красный* цвет как качество пребывает в розе, движение как действие принадлежит движущемуся шару, человеческое как общее относится к каждому отдельному человеку, особенность, отличительный характер одного ума или души присущи этому уму или душе.

Соединение – это временная связь двух вещей, которые могут существовать самостоятельно; оно возникает благодаря действию либо одной, либо обеих соединяющихся вещей: например, связь человека со стулом, на котором он сидит некоторое время. Части же *всегда* содержатся в целом, качество или действие *всегда* относится к некоторой субстанции и т.п. До тех пор пока некоторое целое (скажем, кувшин) существует как таковое, оно должно пребывать в частях его. Точно так же и качество (или действие) должно принадлежать данной субстанции до тех пор, пока оно существует. Таким образом, мы видим, что отношение целого к своим частям, любого качества или действия – к своей субстанции, общего – к единичному, особенности – к вечным субстанциям не производится соединением двух отдельных вещей. Поэтому говорят, что эти сущности относятся одна к другой без соединения (*аютасиддха*). *Самавая*, таким образом, есть *вечная* связь двух любых сущностей, одна из которых не может существовать без другой. Понятия, связанные *самавайей*, не могут заменять друг друга как понятия, связанные *саньюогой*. Если рука находится в контакте с пером, то перо тоже должно быть в контакте с рукой; но хотя качество и пребывает в субстанции, субстанция не пребывает в качестве.

7. Небытие, или абхава

До сих пор мы имели дело с шестью положительными категориями. Теперь мы переходим к рассмотрению отрицательной категории – *абхавы*, или небытия. Эта категория не входит ни в одну из шести перечисленных выше категорий.

Реальность небытия несомненна. Смотря на небо ночью, вы столь же уверены в несуществовании там солнца, как и в существовании луны и звезд. На этом основании седьмой категорией реальности вайшешики считают небытие. Правда, при перечислении основных объектов познания (*надартха*) Канада не выделяет *абхаву* как отдельную категорию. Поэтому некоторые думают, что Канада признавал только шесть категорий. Но ввиду того, что небытие как возможный объект познания рассматривается в других частях "Вайшешика-сутры", и того, что более поздние комментаторы признают самостоятельность этой категории, – мы должны рассмотреть ее как таковую¹⁴. *Абхава* делится на: *сансарга-абхаву* и *аньйонья-абхаву*. *Сансарга-абхава* означает отсутствие чего-либо в чем-то другом, а *аньйонья-абхава* означает то, что одна вещь не является другой вещью. *Сансарга-абхава*, в свою очередь, делится на *праг-абхаву*, *дхванса-абхаву* и *атьянта-абхаву*¹⁵. Все разновидности *сансарга-абхавы* в общей форме могут быть выражены в суждении "S есть не в P", а *аньйонья-абхавы* – в суждении "S не есть P".

Праг-абхава (предшествующее небытие) есть несуществование вещи до ее возникновения. Когда говорят: "Дом будет построен из кирпичей", – то это означает небытие дома в кирпичах, из которых он будет выстроен. Подобное небытие дома до того, как его построят, и называется *праг-абхавой*. Оно означает отсутствие тесной связи между кирпичами, благодаря которой и может существовать дом. Дом *никогда* не существовал до его постройки, так что его прежнее небытие не имеет начала (*анади*). Когда, однако, он построен, предыдущее небытие дома прекращается. Отсюда следует, что *праг-абхава* не должна иметь начала, но имеет конец (*анади* и *санта*).

Дхванса-абхава – небытие вещи в результате ее разрушения после того, как она создана. Сделанный гончаром кувшин может быть затем разбит. Когда кувшин разбит на куски, мы имеем его небытие в этих осколках. Это небытие прежде существовавшей вещи в результате ее разрушения называется *дхванса-абхава*. Оно должно иметь начало (*сади*), но не имеет конца (*ананта*). Небытие кувшина начинается с его разрушения, но оно отнюдь не может быть закончено, так как этот кувшин не может вновь обрести свой прежний вид и существовать как кувшин.

Мы уже видели, что по отношению к положительным сущностям (*бхава надартха*) общим правилом будет: все, что произведено, должно быть разрушено, по отношению же к отрицательным (*сабхава надартха*) – произведенное не может быть разрушено. Небытие кувшина получилось в результате его разрушения, и это небытие само по себе не может быть разрушено. Чтобы положить конец небытию кувшина, мы должны восстановить бытие *того же самого* кувшина, а это невозможно.

Атьянта-абхава, то есть абсолютное небытие, есть отсутствие связи между двумя вещами в течение всего времени их существования – прошлого, настоящего и будущего (например, отсутствие цвета у воздуха). Таким образом, оно отлично как от *праг-абхавы*, так и *дхванса-абхавы*. Если *праг-абхава* есть небытие вещи до ее возникновения или выделки, *дхванса-абхава* – небытие вещи после ее разрушения, то *атьянта-абхава* обозначает небытие вещи в течение всего времени. Оно не является ни субъектом происхождения, ни субъектом исчезновения, то есть не имеет ни начала, ни конца (*анади* и *ананта*).

Если *сансарга-абхава* есть отсутствие связи между двумя вещами, то *аньйонья-абхава* обуславливает отличие (*бхеда*) одной вещи от другой. Когда одна вещь отлична от другой, они взаимно исключают друг друга, то есть не существуют как другие. Стол отличается от стула. Это означает, что стол не существует как стул, или, проще говоря, стол – это не стул. *Аньйонья-абхава* есть небытие одной вещи как другой, отличной от нее вещи. Таким

образом, *сансарга-абхава* есть отсутствие связи (*сансарга*) между двумя сущностями, а противоположное ей положение есть именно то, что их связывает. *Аньйонья-абхава* же означает отсутствие одной вещи как другой, а противоположное ей положение есть именно тождественность, схожесть этих вещей.

Возьмем следующие примеры: "у зайца нет рогов", "воздух не имеет цвета". Эти предложения выражают отсутствие связи между зайцем и рогами, цветом и воздухом. Противоположностью этих предложений будут предложения: "у зайца есть рога", "воздух имеет цвет". В предложениях "корова – не лошадь", "кувшин – не ткань" выражено различие между коровой и лошадью, кувшином и тканью. Противоположностью этих двух предложений будут предложения: "корова есть лошадь", "кувшин есть ткань". Таким образом, мы можем сказать, что *сансарга-абхава* есть относительное небытие в смысле отрицания связи или отношения между любыми двумя объектами, тогда как *аньйонья-абхава* есть взаимное небытие, то есть различие в смысле отрицания тождества (*тадатмья*) между двумя объектами. Подобно *атьянта-абхаве*, или абсолютному небытию, *аньйонья-абхава* (взаимное небытие) не имеет начала и конца, то есть оно вечно.

III. СОЗИДАНИЕ И РАЗРУШЕНИЕ МИРА¹⁶

С точки зрения индийской философии, весь мир, включая физическую природу, является моральной сферой (*stage*) для совершенствования и освобождения индивидуальных душ. Теория мироздания вайшешиков исходит из этого общепринятого спиритуалистического взгляда индийской философии. Пытаясь объяснить происхождение и разрушение мира, она сводит все сложные вещи к четырем видам атомов – атомам земли, воды, огня и воздуха – и поэтому называется иногда атомистической. Однако вайшешики не игнорируют моральных и спиритуалистических принципов, управляющих процессами сочетания и распада атомов. К тому же пять из девяти видов субстанций, которые, по их мнению, могут охватить все вещи, не сводятся и не могут быть сведены к материальным атомам. В силу этого атомизм школы вайшешика в корне отличен от западноевропейских атомистических теорий, которые, в сущности, носят материалистический характер. Западноевропейские атомистические теории объясняют устройство и развитие мира с точки зрения механического равнодействия случайных движений бесчисленного множества атомов, вечно происходящих в бесконечном пространстве и идущих в различных направлениях. Нет никакого ума, сознательной силы, управляющей или руководящей движениями материальных атомов, которые действуют по слепым, механическим законам.

Атомизм представляет собой лишь составную часть спиритуалистической философии вайшешика, согласно которой первоначальный источник действий атомов должен находиться в творящей или разрушающей воле высшего существа, направляющего это движение в соответствии с невидимыми заслугами (*адришта*) индивидуальных душ для их морального искупления.

Вайшешики считают, что мир устроен и налажен подобно монархическому государству, которое, в конечном счете, выражает волю мудрого монарха и в котором все вещи так упорядочены и прилажены, что граждане получают достаточно возможностей для самопознания и саморазвития как свободных и сознательных личностей.

Атомистическая теория вайшешиков дает объяснение лишь той части вселенной, которая не вечна, то есть является субъектом происходящего со временем возникновения и разрушения составных, сложных вещей. Вечные части вселенной – четыре рода атомов и

пять субстанций (акаша, пространство, время, ум и душа) – не подлежат рассмотрению атомистической теории потому, что они не могут быть ни созданы, ни разрушены. Сложные же объекты, начиная с двойки, или первоначального соединения двух атомов (*двьянука*), являются невечными. Атомистическая теория дает лишь объяснение порядку создания и разрушения этих невечных объектов. Все сложные объекты образованы комбинацией атомов и разрушаются с их разъединением. Первоначальная комбинация двух атомов называется *двьянукой*, или двойкой, а комбинация трех двоек – *трьянукой*, или триадой. Согласно философии вайшешика, триада является минимальным воспринимаемым объектом. Атом и двойку невозможно воспринять с помощью чувств; они, следовательно, познаются только с помощью логического вывода.

Все разрушимые объекты физического мира и сам физический мир состоят из четырех видов атомов, соединенных в двойки, триады и другие возникающие из них более крупные соединения. Чем же объясняется действие, движение атомов, необходимое для их комбинации? Как объяснить особый порядок и расположение вещей в мире?

Философы-вайшешики представляют мироздание в общем следующим образом. Мир, или, лучше сказать, вселенная, есть система физических предметов и живых существ, пребывающих в телах, наделенных чувствами, умом, интеллектом и самолюбием. Все это существует и взаимодействует во времени, пространстве и акаше (эфире). Живые существа – что души, которые блаженствуют или страдают в этом мире, соответственно тому, являются ли они мудрыми или невежественными, хорошими или плохими, добродетельными или порочными.

Порядок мира в целом есть моральный порядок, ибо жизнь и судьба всех индивидов управляются в нем не только физическими законами пространства и времени, но также всеобщим моральным законом кармы. В простейшей форме этот закон гласит: "Что посеешь, то и пожнешь", – так же как физический закон причинности в абстрактной форме может быть выражен так: "Не может быть действия без причины".

Учитывая такой моральный порядок вселенной, философы-вайшешики дают следующее объяснение процесса созидания и разрушения мира. Исходным пунктом создания или разрушения является воля верховного властителя (*Махешвара*), который правит всей вселенной. Властитель имеет склонность к созиданию такой вселенной, в которой единичные существа могли бы получить по заслугам надлежащую долю удовольствия или страдания. Процесс созидания или разрушения вселенной не имеет начала (*анади*), и мы не можем, следовательно, говорить о первоначальном сотворении мира. В действительности всякому созиданию предшествует состояние разрушения и каждому разрушению предшествует определенное устройство созданного. Создавать – значит разрушать существующий порядок вещей и переходить к новому устройству мира. Это значит, что созидательная воля бога действует в соответствии с запасом добродетельных заслуг или недостатков (то есть *адриштой*), накопленными индивидуальными душами в их предшествующей жизни в другом мире. Когда бог выражает волю к созданию мира, невидимые силы моральных достоинств в вечных индивидуальных душах начинают действовать в направлении созидания и активного участия в жизни (*бхога*). Этот контакт с душами, наделенными созидательной функцией адришты, первоначально приводит в движение атомы воздуха. Из сочетания двоек и триад атомов воздуха возникает вещественный физический элемент – *воздух*, существующий как непрерывно вибрирующая среда в вечной акаше. Затем подобным же образом приходят в движение атомы воды и происходит образование вещественного элемента *воды*, которая существует в воздухе и приводится им в движение. Далее приводятся в движение атомы земли, составляющие вещественный элемент *земли*, которая существует в обширном

пространстве вещественного элемента воды. Таким же путем из атомов света возникает вещественный элемент *света* и существует со своим свечением в веществе воды.

После этого по мысли (*абхидхьяна*) бога появляется зародыш вселенной (*брахманда*) из атомов земли и света. Бог одушевляет этот великий зародыш мировой душой – Брахмой, которая наделена высшей мудростью, отрешенностью и совершенством (*джняна*, *вайрагья* и *айшварья*). Бог вверяет Брахме конкретное создание мира с надлежащим распределением, с одной стороны, достоинств и недостатков, с другой – счастья и несчастья,

Созданный мир продолжает свое существование в течение многих лет. Но он не может существовать вечно. Подобно тому как после тягот и забот дневных трудов бог дает нам возможность отдохнуть ночью, так после несчастий и страданий, много раз испытанных душами в созданном им мире, бог предусматривает освобождение от страданий всех существ на некоторое время. Это осуществляется богом посредством разрушения мира. Так период созидания сменяется состоянием разрушения.

Периоды созидания и разрушения составляют полный, вечно повторяющийся цикл, называемый *кальпа*. Теория таких циклов (*кальп*) принята большинством ортодоксальных систем индийской философии. То, что мир, в котором мы живем, не вечен и что через некоторое отдаленное время он будет разрушен, подкрепляется аргументом по аналогии. Подобно тому как земные субстанции (например, кувшины) разрушимы, так и горы, состоящие из земли, должны подвергнуться разрушению. Озера и водоемы высыхают. Моря и океаны, являясь только чрезвычайно большими резервуарами воды, должны высохнуть. Огонь лампы гаснет. Солнце, являясь лишь великолепным шаром света, через некоторое отдаленное время тоже должно погаснуть.

Процесс мирового распада представляет собой следующее. Когда с течением времени Брахма (мировая душа), как и другие души, покидает свое тело, у Махешвары – верховного повелителя – появляется желание разрушить мир. Вместе с тем созидательная адришта – то есть невидимое моральное начало живых существ, противодействующее *разрушительной* адриште, – прекращает свою деятельность в пределах активной, поддающейся восприятию жизни. Когда в душах начинает действовать разрушительная адришта, она порождает движение атомов, составляющих их тело и чувства. Благодаря этому движению происходит разъединение атомов и следующий за этим распад тела и чувств. После разрушения тела и его чувств остаются только изолированные атомы. Точно так же возникает движение в атомах, из которых образуется элемент земли и его последующее разрушение из-за их разъединения. Таким образом происходит последовательное разрушение физических элементов *земли, воды, света* и *воздуха*. Так распадаются и разрушаются все эти физические элементы, а также все тела и чувства. После этого остаются лишь четыре изолированных друг от друга вида атомов (земли, воды, света и воздуха) и вечные субстанции: *акаша*, *время*, *пространство*, *ум* и души с накопленными в них достоинствами, недостатками и прошлыми впечатлениями (*бхавана*). Следует отметить, что если при разрушении вначале разрушаются соединения атомов земли, а затем последовательно – соединения атомов воды, света и воздуха, при созидании вначале соединяются атомы воздуха, а далее – воды, земли и света¹⁷.

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подобно системе *ньяя*, *вайшешика* является реалистической философией, сочетающей плюрализм с теизмом. Она рассматривает все многообразие вещей как комбинацию материальных атомов различных видов и качеств. Но создание вселенной из комбинации

вечных атомов в вечно существующих времени и пространстве вайшешики относят к моральной жизни индивидуальных я. Вселенная создается и разрушается богом в соответствии с моральными достоинствами индивидуальных душ, для надлежащего осуществления их судьбы. Но такое реалистическое понимание души и явно деистическая концепция бога не преодолевают трудностей теории ньяя и является столь же неудовлетворительной, как и последняя. Вайшешики считают душу самостоятельной субстанцией, а сознание – ее случайным свойством. Можно согласиться с тем, что ум, то есть эмпирическое сознание, не есть реальное я и что оно отлично от ума. Но невозможно объяснить духовные явления, эмпирическое сознание, не признав, что реальное, или ноуменальное, я представляет собой, по существу, сознательную и разумную реальность. Поэтому учение вайшешиков о боге как существе трансцендентном и обособленном от человека и вселенной не является благотворным для глубоко религиозного взгляда на жизнь и подлинно религиозного сознания единения с богом.

Особым вкладом вайшешиков в философию является классификация реальностей и атомистическая космология. Вайшешики признают различие между положительными и отрицательными факторами и считают, что как те, так и другие должны быть реальными и объективными. Далее, положительные факторы они делят на те, которые существуют во времени и пространстве, и те, которые не существуют в них. Субстанция, качество и действие – это положительные, существующие во времени и в пространстве субстанции. Общее, особенное и присущее являются положительными факторами, не существующими, однако, в качестве отдельных вещей, качеств или физического движения во времени и пространстве. Но такое разделение всего реально существующего на семь классов, а последних – на многие подгруппы является более здравым и скорее эмпирическим взглядом на вещи, чем чисто философская классификация реальностей. С философской точки зрения, более основательным различием было бы различие между душой и не-душой (как в философии джайнизма) или духом и материей (как в философии санкхья).

Атомистическая теория вайшешиков представляет собой дальнейшую разработку обычного в индийской философии понимания мира как составленного из физических элементов: земли, воды, воздуха и огня. Она представляет собой также дальнейшее развитие материалистической теории о том, что все вещи, включая жизнь, ум и сознание, являются трансформациями и механическими продуктами материальных атомов. В философии вайшешика гармонично сочетается атомистическая теория с моральным и спиритуалистическим взглядом на жизнь, а также с теистической верой в бога как творца и морального руководителя вселенной. Однако теизм в системе вайшешика не проведен настолько последовательно, чтобы сделать бога творцом не только устройства природы, но также и ее первичных составных частей – атомов, умов и душ, – для того чтобы узреть бога в сердце всей реальности.

ФИЛОСОФИЯ САНКХЬЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

Система санкхья была создана великим мудрецом Капилой. Санкхья – весьма древняя система. Это явствует из того, что взгляды санкхьи встречаются во всех произведениях древней Индии, включая шрути, смрити и пураны. Первой работой школы санкхья принято считать "Санкхья-сутру" Капилы. Поскольку она была очень краткой, Капила, как полагают, написал более подробную работу, озаглавленную "Санкхья-правачана-

сутра". Поэтому философия санкхья называется также "санкхья-правачана"*⁴⁰. Эта система иногда называется "атеистической санкхьей" (*ниришвара-санкхья*), в отличие от системы йога, называемой "теистической санкхьей" (*сешвара-санкхья*). Основанием для такого разделения является то, что Капила не признает существования бога и к тому же полагает, что бытия бога нельзя доказать. Но это спорное положение.

Вслед за Капилой его ученик Асури и последователь последнего Панчашикха написали несколько книг с целью ясно и подробно изложить систему санкхья. Но эти работы со временем были утеряны, и мы ничего не знаем об их содержании. Самым ранним дошедшим до нас авторитетным источником по философии санкхья является работа Ишваракришны "Санкхья-карика". Другими важными произведениями по системе санкхья являются "Санкхья-карика-бхашья" Гаудапады, "Таттва-кауmundи" Вачаспати, "Санкхья-сара" Виджнянабхикшу и "Санкхья-правачана-сутра-вритти" Анируддхи.

Происхождение термина "санкхья" покрыто тайной. По мнению некоторых мыслителей, термин "санкхья" происходит от слова *санкхья*, обозначающего "число", ибо эта философия ставит своей целью правильное познание реальности через перечисление основных объектов познания.

Более правдоподобно данное слово истолковывается следующим образом: "санкхья" означает совершенное знание (*самьягджняна*), и философия, содержанием которой является такое знание, справедливо называется *санкхьей*. Как и философская система ньяя-вайшешики, санкхья стремится познать реальность с практической целью – положить конец всем несчастьям и страданиям. Санкхья дает нам познание *себя*, более совершенное по сравнению с теорией познания других систем, за исключением, может быть, веданты. Таким образом, слово "санкхья" может быть очень хорошо охарактеризовано как чисто метафизическое познание *я*. Это – метафизика дуалистического реализма. Если наядики и вайшешики допускают первичную реальность многих сущностей – атомов, умов и душ, – то санкхья признает первичные реальности только двух видов – дух и материю (*пуруша* и *пракрити*). Природа этих двух первичных реальностей и других производных от них реальностей будет рассмотрена в главе о метафизике санкхьи.

II. МЕТАФИЗИКА САНКХЬИ

1. Теория причинности¹

Метафизика санкхьи, и особенно ее учение о материи, опирается в основном на ее теорию причинности, известную как *саткарья-вада*, – на теорию отношения следствия к его материальной причине. В этой главе будет рассмотрен главным образом следующий вопрос: пребывает ли следствие в причине до того еще, как оно появится как таковое.

На этот вопрос буддисты и представители ньяя-вайшешики дают отрицательный ответ. По их мнению, нельзя сказать, что следствие реально существует еще до того, как оно порождено некоторой причиной. Если бы следствие уже существовало в материальной причине, то в том, что мы называем его следствием, то есть вызываемым или производимым каким-либо путем, нет никакого смысла. К тому же мы не сможем в таком случае объяснить, почему для получения следствия необходима деятельность какой-либо действующей причины. Если горшок существует уже в глине, для чего тогда гончар затрачивает усилия и пользуется инструментами, чтобы изготовить его? Больше того, если бы следствие пребывало в своей материальной причине, то из этого логически следовало бы, что его (следствие) нельзя отличить от причины и что мы должны были бы пользоваться одним и тем же наименованием как для горшка, так и для глины; кроме того,

для одной и той же цели могли бы тогда служить и горшок и кусок глины. Нельзя сказать, что между следствием и его материальной причиной существует различие по форме, ибо в таком случае мы должны признать, что в следствии заключено нечто такое, что не должно содержаться в его причине, и поэтому следствие реально не существует в причине. Эта теория несуществования следствия в его материальной причине до того, как оно порождено, называется "*асаткарья-вада*", то есть учением (*вада*) о том, что следствие (*карья*) нереально (*асат*) до своего производства. Она также называется "*арамбха-вада*", то есть теорией зарождения нового в следствии.

Санкхья отвергает такое понимание причинности, по-своему истолковывая саткарья-ваду как наличие следствия в материальной причине до его производства. Это толкование опирается на следующие положения:

- a. Если бы следствие реально не содержалось в материальной причине, то никакие усилия не могли бы вызвать его появления. Может ли кто-нибудь превратить голубое в красное или сахар в соль? Значит, если следствие порождается некоторой материальной причиной, то оно каким-то образом уже содержалось в причине и проявляется только с помощью определенных благоприятных условий, подобно тому как выжимка семян дает растительное масло. Деятельность действующих причин, как, например, гончара и его орудий, необходима для появления следствия (горшка), который *скрыто* содержится уже в глине.
- b. Существует неизменная связь материальной причины с ее следствием. Материальная причина может вызвать лишь то следствие, с которым она причинно связана. Материальная причина не может произвести такого следствия, которое бы не было с ней связано. Но она не может быть связана с чем-либо не существующим. Значит, следствие должно существовать в материальной причине еще до того, как оно действительно порождено.
- c. Мы видим, что определенные следствия могут быть порождены только определенными причинами. Творог может быть получен только из молока, а ткань – из пряжи. Это показывает, что следствие тем или иным образом существует в причине. В противном случае любое следствие могло бы быть порождено любой причиной: гончар для изготовления горшков мог бы взять не глину, а молоко, пряжу или что угодно еще.
- d. То, что только *потенциальная* причина может дать желаемый результат, показывает, что следствие должно *потенциально* содержаться в причине. Потенциальная причина следствия есть то, что обладает силой, определенно связанной со следствием. Но сила не может быть связана со следствием, если последнее не существует в некоторой форме. Это означает, что следствие существует в причине в *непроявленной* форме еще до того, как оно будет получено или проявлено.
- e. Если бы следствие не существовало реально в причине, тогда при его проявлении мы должны были бы сказать, что несуществующее становится существующим, то есть из ничего возникает нечто, но подобное утверждение абсурдно.
- f. Наконец, мы видим, что следствие не отличается от материальной причины и, в сущности, тождественно ей. Следовательно, если существует причина, то должно существовать и следствие. В действительности следствие и причина являются не чем иным, как скрытым и открытым состояниями одной и той же субстанции. Ткань не отличается реально от пряжи, из которой она изготовлена; статуя есть то же самое, что и ее материальная причина – камень, только в преобразованном

виде и новой форме; вес стола равен весу использованных для его изготовления кусков дерева.

Все это дает санхья возможность сделать вывод, что следствие существует в материальной причине даже до того, как оно появится. Это и есть теория *саткарья-вады*, то есть учение о том, что следствие существует до своего появления.

Теория саткарья-вады распадается на *паринама-ваду* и *виварта-ваду*. Согласно первой из них, при возникновении следствия происходит *реальное* превращение (*паринама*) причины в следствие, например производство горшка из глины или творога – из молока. Санхья склоняется в пользу этого взгляда как дальнейшей разработки теории саткарья-вады.

Второе направление, которого придерживаются адвайта-ведантисты, считает, что переход причины в следствие является только *видимостью*. Когда мы принимаем веревку за змею, это не означает, что веревка действительно превратилась в змею; нам только кажется это. Точно так же бог, или Брахман, не превращается реально в созданную им вселенную, но остается тождественным самому себе. Думать же, что он подвергается изменению, сам превращаясь во вселенную, было бы явной ошибкой.

2. Пракрити и гуны²

Учение санхьи о том, что причинность означает реальное превращение материальной причины в следствие, логически ведет к понятию о *пракрити* как первопричине мира объектов. Все объекты, в том числе тело и душа, ощущения и интеллект, представляют собой ограниченные и зависимые предметы, произведенные комбинацией определенных элементов. Таким образом, мы видим, что мир – это ряд следствий, которые должны иметь причину. Что же является причиной мира? Она не может быть пурушей, или *я*, поскольку *я* не является ни причиной, ни следствием чего-либо. Поэтому причиной мира должно быть *не-я*, то есть нечто, в корне отличное от духа, *я*, или сознания.

Может ли, далее, это *не-я* быть физическими элементами или оно образовано из материальных атомов? Чарваки, или материалисты, буддисты, джайнисты и ньяя-вайшешики считают материальными причинами объектов мира атомы земли, воды, света и воздуха. Представители же санхьи не разделяют этого взгляда на том основании, что материальные атомы не могут объяснить происхождения тончайших продуктов природы, таких, как ум, интеллект и *я*. Поэтому (по их мнению) следует искать нечто такое, что наряду с вещественными объектами природы (такими, как земля и вода, деревья и моря) могло бы объяснить ее тончайшие произведения.

Теперь признается, что в эволюции вещей причина представляет собой нечто более тонкое, чем следствие, и что она пронизывает следствие, подобно семени, из которого развивается дерево, или желанию, которое превращается в сновидение. Отсюда вытекает, что первопричина мира должна являться некоторым неинтеллектуальным, несознательным началом, которое, будучи не обусловленным какой-либо причиной, вечно и всепроникающе, весьма тонко и всегда готово производить мир объектов. Это и есть *пракрити* системы санхьи – ничем не порожденная первопричина всех вещей. Не обусловленная никакой другой причиной, она, как исходная причина всех объектов, вечно и вездесуща, потому что все то, что ограничено и не вечно, не может быть первопричиной мира. Будучи основой таких тонких продуктов природы, как ум и интеллект, *пракрити* является самой тонкой, таинственной и огромной силой, периодически созидающей и разрушающей мир.

Существование пракрити как тонкой первопричины мира доказывается исходя из следующих основных положений:

- a. Все отдельные объекты мира, начиная с интеллекта и кончая элементом земли, ограничены и взаимозависимы. Поэтому должна быть неограниченная и независимая причина их бытия.
- b. Вещи имеют некоторые общие свойства, благодаря которым они приобретают способность вызывать удовольствие, боль или безразличие. Поэтому, обладая такими свойствами, вещи должны иметь общую причину.
- c. Все следствия порождаются деятельностью некоторой причины, содержащей в себе возможность их возникновения. Поэтому мир объектов, являющихся следствиями, должен скрыто содержаться в мировой причине.
- d. Каждое следствие порождается своей причиной и в момент уничтожения снова превращается в нее. Иными словами, существующее следствие есть проявление причины, и, в конечном счете, оно снова растворяется в последней. Таким образом, отдельные объекты опыта должны возникать из своих отдельных причин, а эти последние, в свою очередь, – из других общих причин и так далее – до тех пор, пока мы не придем к первопричине мира. Напротив, во время разрушения физические элементы должны *быть* разложены на атомы, атомы – на *различные* энергии и так далее – до тех пор, пока все продукты не растворятся в необнаруживаемой вечной пракрити. Тем самым мы достигнем единой, неограниченной и необусловленной, всепроникающей и первичной причины всего мира, включающей все, кроме я. Она есть вечная и недифференцированная причинная основа мира *не-я*, которой представители санхьи дают различные названия: *пракрити*, *прадхана*, *авьякта* и т.д. Мы не должны выдумывать причину этой первопричины, ибо это привело бы нас к дурной бесконечности. Действительно, если должна быть причина пракрити, то должна быть и причина этой причины и так далее – *до бесконечности*. Или если мы остановимся где-либо и скажем, что именно здесь лежит первопричина, то этой первопричиной и будет пракрити, которая определяется как высшая, исходная причина мира (*пара* или *муля пракрити*)³.

Пракрити состоит из трех гун, называемых *саттва*, *раджас* и *тамас*. Говорят, что пракрити должно быть единством гун, находящихся в состоянии равновесия (*самьявастха*). Но что такое гуны?

В санхье гуной называется составной элемент, или компонент, а *не* атрибут, или качество. Следовательно, под гунами саттва, раджас и тамас следует понимать элементы первичной субстанции – пракрити. Эти элементы называются гунами либо потому, что они *содействуют* цели пуруши, которая есть нечто отличное от них самих, либо потому, что они сплетены *подобно* трем *прядям* каната, привязывающей душу к миру⁴.

Гуны невоспринимаемы. Заключение об их существовании делается на основании наличия объектов, являющихся их следствиями. Поскольку следствие, по существу, тождественно его причине, мы познаем природу гун, познавая природу их продуктов. Все объекты этого мира, от интеллекта до обычных объектов восприятия (например, столов, горшков и т.п.), должны обладать тремя свойствами, способными вызывать удовольствие, страдание или безразличие.

Одна и та же вещь может доставлять удовольствие одному лицу, причинять боль другому и оставаться безразличной для третьего. Крик кукушки доставляет удовольствие артисту, страдание – его больному другу, простой же крестьянин, слыша его, не испытывает никаких чувств. Роза доставляет наслаждение юноше, удручает умирающего человека и оставляет садовника холодным и равнодушным. Победа на войне поднимает настроение победителя, угнетает побежденного и оставляет третью сторону в состоянии безразличия. Исходя из того, что причина должна содержать все появляющееся в следствии, можно доказать, что первопричина всех вещей также должна состоять из трех элементов: удовольствия, страдания и безразличия. Санкхья называет их соответственно: саттва, раджас, тамас. Эти элементы образуют как первичную субстанцию пракрити, так и обычные объекты этого мира.

Саттва – это такой элемент пракрити, который представляет собой природу удовольствия, являясь бодрящим и легким (*лагху*), блестящим и освещающим (*пракашака*). Появление объектов в сознании (*джняна*), тенденция сознательного появления их в чувствах, уме и интеллекте, яркость света и сила отражения его в зеркале или кристалле – все это происходит благодаря действию элемента саттва, находящегося в самих вещах. Точно так же все проявления легкости – стремление вверх, как, например, стремление вверх пламени, поднятие пара, спиралевидное движение воздуха, – все это также вызывается в вещах элементом саттва. Удовольствие в его различных формах, как, например, чувства удовлетворения, радости, счастья, блаженства и т.п., также вызываются в нас вещами благодаря действию пребывающей в них силы саттвы.

Раджас – это деятельное начало в вещах. Он всегда движется и приводит в движение другие вещи. Иными словами, раджас является подвижным (*чала*) и вместе с тем стимулирующим началом (*упаштамбхака*). Благодаря раджасу огонь распространяется, ветер дует, чувства следуют своим объектам, а ум становится беспокойным. В области воздействия на нашу жизнь раджас является причиной всех болезненных переживаний, представляя собой природу страдания (*дуккха*). Раджас помогает неактивным и недвижимым элементам – саттве и тамасу – выполнять свои функции.

Тамас – это пассивное и отрицательное начало в вещах. Как тяжелый (*гуру*) и препятствующий проявлению объектов (*варанака*) он противоположен саттве. Поскольку он ограничивает (*нияма*) движение вещей, тамас противостоит также и раджасу, то есть деятельному началу. Он противодействует силе проявления в уме, интеллекте, порождая тем самым неведение и темноту, приводя к путанице и замешательству (*моха*). Противодействуя раджасу, тамас вызывает у нас сон, дремоту, лень и состояние апатии или безразличия (*вишада*). Исходя из этих качеств, саттва, раджас и тамас можно сравнить соответственно с белизной, краснотой и чернотой.

В отношении связи трех гун, образующих вселенную, мы наблюдаем, что эта связь представляет собой одновременно как постоянный конфликт, так и вечное содружество. Они всегда находятся вместе и никогда не могут быть отделены одна от другой. Равным образом ни одна из них не может произвести чего-либо без помощи и поддержки двух других. Подобно тому как относительно противоположные друг другу масло, фитиль и пламя объединяются для получения света, так и гуны сочетаются для производства объектов этого мира, хотя они и обладают различными, противоположными качествами. Таким образом, все три гуны пребывают во всех вещах – в больших и малых, в тонких и грубых. Но каждая гуна пытается подчинить остальные и господствовать над ними.

Природа вещей определяется господствующей гуной, подчиняющей себе две другие. В мире нет ничего не содержащего всех трех гун в различных пропорциях. Классификация

объектов на хорошие, плохие и безразличные, или на чистые, нечистые и нейтральные, или на разумные, активные и бездеятельные возможна из-за того, преобладает ли в этих объектах соответственно саттва, раджас или тамас.

Другой характерной чертой гун является их постоянное изменение. Изменение, преобразование составляет самую сущность гун, и оно ни на мгновение не может быть приостановлено.

Имеется два вида превращений, претерпеваемых гунами. Во время разложения мира гуны изменяются каждая сама по себе, не затрагивая других: саттва изменяется в рамках саттвы, раджас – в пределах раджаса, тамас – в границах тамаса. Подобного рода превращения гун называются *сварупапаринама* – изменения в однородном. На этой стадии, будучи не противоположны одна другой и не находясь во взаимодействии друг с другом, гуны не могут создавать или производить что-либо. Ни один объект мира не может возникнуть без сочетания (combination) гун и без преобладания одной из них над другими. Поэтому до созидания мира гуны существуют как однородная масса, в которой отсутствуют перемещения (хотя и происходят преобразования), а также нет ни вещей, ни качеств звука, осязания, цвета, вкуса или обоняния. При этом гуны находятся в состоянии равновесия (*самьявастха*), которому санкхья и дает название пракрити.

Другой тип преобразования имеет место тогда, когда одна из гун доминирует над другими, а они подчиняются ей. В этом случае возможно создание отдельных вещей. Подобного рода преобразование называется *вирупа-паринама*, или превращением в другое, и является исходным пунктом эволюции вселенной.

3. Пуруша, или я⁵

Вторым признаваемым школой санкхья типом первичной реальности является *я*. Существование *себя* должно быть признано всеми. Каждый человек чувствует и понимает, что он существует, что он имеет ту или иную принадлежащую ему вещь. Чувство своего собственного существования – наиболее естественное и бесспорное переживание, которое свойственно всем. В самом деле, никто не может серьезно отрицать *себя*, ибо сам акт отрицания предполагает реальность отрицающего, т.е. самого *себя*. Поэтому последователи санкхьи утверждают, что существование *я* самоочевидно, а его несуществование не может быть доказано.

Но если существование *я* более или менее общепризнано, то относительно его природы имеются большие разногласия. Некоторые из чарваков отождествляют *себя* с телом, иные – с чувствами, другие – с жизнью, а третьи – с умом. Буддисты и некоторые эмпирики считают *себя* тождественными потоку сознания. Последователи систем ньяя-вайшешика и прабхакара-миманса утверждают, что *я* – это лишённая сознания субстанция, которая при определенных условиях может приобрести атрибут сознания. Последователи же бхатта-мимансы считают *себя* – обладающей сознанием сущностью, частично скрытой неведением, обусловленным несовершенным и частичным знанием о том, что представляет собой человеческое *я*. Адвайта-ведантисты утверждают, что *я* – это чистое, вечное сознание, являющееся также состоянием блаженства (*саччидананда сварупа*). *Я* едино во всех телах и является вечно свободным самосветящимся интеллектом.

Согласно санкхье, *я* отличается от тела и чувств, ума и интеллекта (*буддхи*). Оно не принадлежит миру объектов. *Я* – это ни мозг, ни нервная система, ни совокупность состояний сознания.

Я представляет собой обладающий сознанием дух, который всегда является субъектом и никогда не становится объектом какого-либо познания. *Я* – не субстанция с *атрибутом* сознания, а чистое сознание, сознание *как таковое*.

Сознание есть сама *сущность*, а не просто *качество я*. Равным образом нельзя сказать, что *я* – это состояние блаженного сознания (*ананда-сварупа*), как думают адвайта-ведантисты; блаженство и сознание, будучи различными, не могут быть сущностью одной и той же реальности. *Я* есть трансцендентный субъект, сущностью которого является чистое сознание. Свет самосознания всегда остается тождественным самому себе, хотя объекты познания могут изменяться и следовать один за другим. *Я* – это устойчивое, постоянное сознание, в котором нет ни изменения, ни активности. *Я* – выше всяких изменений и активности, являясь беспричинной, вечной всепроникающей реальностью, которая свободна от каких бы то ни было привязанностей и не подвержена воздействию каких-либо объектов.

Все изменения и деятельность, все удовольствия и страдания в действительности принадлежат материи и ее продуктам – телу, уму, интеллекту и т.д. Отождествлять *себя* с телом, чувствами и интеллектом было бы совершенным невежеством. И когда благодаря такому невежественному представлению *я* смешиваюсь с умом или телом, то *кажусь* ввергнутым в пучину изменений и деятельности и тонушим в трясине скорби и страданий.

Существование *я* как трансцендентного субъекта опыта доказывается школой санкхья при помощи ряда аргументов.

- a. Объекты мира, вроде столов, стульев и т.д., будучи составленными из частей, являются средствами для достижения целей другими существами. Существа, целям которых служат вещи вселенной, должны быть в корне отличны от них, то есть эти существа не могут быть названы не имеющими сознания вещами, состоящими, как и физические объекты, из частей, ибо это превратило бы их в средства для осуществления целей других существ, не давая им возможности служить самим себе. Эти существа должны быть *я*, обладающими сознанием, целям которых служат все физические объекты.
- b. Все материальные объекты, включая ум и интеллект, чтобы достичь чего-либо или реализовать какую-нибудь цель, должны контролироваться и направляться некоторым разумным началом. Машина работает только тогда, когда ею управляет человек. Следовательно, должны быть некоторые *я*, руководящие действиями Prakriti и всех ее продуктов.
- c. Все объекты наделены природой удовольствия, страдания и безразличия. Но удовольствие и страдание имеют значение лишь в том случае, если их кто-либо испытывает. Значит, должны существовать некоторые обладающие сознанием субъекты, или *я*, испытывающие или переживающие соответственно удовольствие или страдание.
- d. Некоторые люди искренне стараются достичь окончательного освобождения от всех страданий хотя бы в этом мире. Это невозможно для всего, принадлежащего к физическому миру, ибо по самой своей природе физический мир скорее вызывает страдания, чем облегчает их. Поэтому должны существовать некоторые нематериальные субстанции, или *я*, выходящие за пределы физического мира. Иначе концепция освобождения, или спасения, и стремление святых и спасителей человечества к освобождению себя и других были бы лишены смысла.

Адвайта-ведантисты говорят, что есть только единое общее я, пронизывающее все тела. Но мы должны признать множество я, каждое из которых связано с определенным телом, что вытекает из следующих соображений.

- a. Разные индивиды явно *разно рождаются* и *разно умирают*, имеют разные *сенсорные* и *моторные способности*. Рождение или смерть одного индивида не означает того же самого для всех других. Слепота или глухота одного человека не предполагает идентичных качеств у всех других людей. А если бы одно и то же я принадлежало всем личностям, то рождение или смерть одного вызывала бы рождение или смерть всех других, а слепота или глухота одного человека сделала бы слепыми или глухими всех остальных. Поскольку, однако, этого не происходит, следует признать, что существует не одно, а множество я.
- b. При наличии только одного я для всех живых существ *активность* любого из них должна была бы сделать активными и всех остальных. Но в действительности, когда мы спим, другие энергично действуют, и наоборот.
- c. Мужчины и женщины отличаются как от богов, так и от птиц и зверей. Но этих различий не было бы, если бы боги и люди, птицы и звери обладали *одним и тем же я*. Таким образом, мы видим, что должно существовать *множество я* как вечных и разумных субъектов познания, в отличие от пракрити, которая является единой, вечной и неразумной основой объектов познания, включая ум, интеллект и его.

4. Эволюция вселенной⁶

Пракрिति, вступая в связь с пурушей, образует мир объектов. Эволюция вселенной начинается с контакта (*саньйога*) пуруши (*я*) с пракрити (первичной материей). Однако контакт (*саньйога*) между пурушей и пракрити не похож на какое-либо обычное соединение двух ограниченных материальных субстанций. Это особая разновидность действенной связи, посредством которой пракрити подвергается влиянию пуруши, подобно тому как наше тело приходит в движение под влиянием мысли. Эволюция не может начаться, пока пракрити и пуруша не связаны друг с другом. Она обусловлена не одним только я (ибо оно неактивно) ; она не может начаться и при наличии одной материи (*пракрिति*), так как последняя неразумна. Если вообще можно говорить о какой-либо эволюции мира, то активность пракрити должна находиться под руководством разумной пуруши. Только при взаимодействии пуруши и пракрити возможно создание мира объектов.

Но возникает вопрос: каким образом два столь различных и противоположных начала, как пуруша и пракрити, действуют сообща? Что заставляет их вступать в связь? Ответ сторонников санкхьи заключается в следующем. Подобно тому как слепой и хромой могут действовать совместно, чтобы выбраться из леса, так неразумная пракрити и неактивная пуруша объединяются, чтобы обеспечить свои интересы. Пракрिति требуется помощь пуруши, чтобы стать известной и признанной кем-либо, а пуруша нуждается в помощи пракрити, чтобы отличить себя от последней и тем самым достигнуть освобождения (*кайвалья-артхам*).

При соприкосновении пуруши с пракрити происходит нарушение равновесия, в котором находились гуны до созидания мира. Одна из гун – раджас, – являющаяся по природе своей активной, первой нарушает покой; затем благодаря раджасу начинают вибрировать и другие гуны. Это вызывает сильное волнение в бесконечных недрах пракрити, причем каждая из гун пытается установить свое господство над другими. В результате

постепенной дифференциации и соединения трех гун возникают их комбинации, где гуны распределены в различных пропорциях, которые и порождают те или иные объекты мира. Эволюция совершается следующим образом:

Первым продуктом эволюции пракрити является *махат*, или *буддхи*⁷. С точки зрения космоса, этот продукт является великим зародышем огромного мира объектов и потому называется "махат", то есть великое единство. С точки зрения психологии, будучи принадлежностью индивида, он называется "буддхи", то есть интеллект. Перед интеллектом стоит задача выяснения и решения. Благодаря интеллекту осознается различие между субъектом и другими объектами и принимаются решения относительно вещей.

Интеллект возникает из преобладания в пракрити элемента саттва. Естественной его функцией является обнаружение себя и других вещей. Поэтому в чистом виде (*саттвика*) интеллект имеет такие атрибуты, как добродетель (*дхарма*), познание (*джняна*), отрешенность (*вайрагья*) и превосходство (*айшварья*). Но интеллект, испорченный *тамасом*, приобретает такие противоположные атрибуты, как порок (*адхарма*), неведение (*аджняна*), привязанность (*асакти*) и несовершенство (*ашакти*, или *анайшварья*). Интеллект отличается от пуруши, или *я*, которое выходит за пределы всех физических вещей и качеств. Но он является основой умственных процессов всех индивидов. Ближе всего интеллект стоит к *я*, отражая сознание *я* так, что он сам становится сознательным и разумным. В то время как чувства и ум функционируют для интеллекта, последний функционирует непосредственно для *я* и дает ему возможность отличать себя от пракрити⁸.

Вторым продуктом пракрити, возникающим непосредственно из *махат*, является *аханкара*, его. Функция аханкары заключается в ощущении "*себя*" и "*моего*" (*абхимана*). Благодаря этому чувству *я* рассматривает себя (неправильно, конечно) в качестве носителя или причины действий и считает себя желающим и стремящимся к достижению целей, чем-то таким, что имеет свойства. Сначала мы воспринимаем объекты при помощи чувств. Затем ум размышляет над полученными впечатлениями объектов и определяет их принадлежность к тому или иному виду. Далее происходит присвоение этих объектов как принадлежащих мне и предназначенных для меня, а также возникает чувство заинтересованности субъекта в этих объектах. Аханкара как раз и есть это понимание себя как "*я*" (*ахам*) и объектов – как "моих". Таким образом, аханкара определяет наше отношение к объектам, и мы действуем по отношению к последним тем или иным образом. Гончар, например, изготавливает горшок в том случае, если считает это одной из стоящих перед ним задач и решает выполнить ее, говоря себе: "Я сделаю горшок".

В соответствии с преобладанием той или иной из трех гун аханкара может быть трех видов. Когда преобладает элемент саттва, мы имеем *вайкарику*, или *саттвику*; преобладание раджаса порождает *тайджасу*, или *раджасу*, а преобладание тамаса – *бхутади*, или *тамасу*. Из первого возникает одиннадцать органов: пять органов восприятия (*джнянендрия*), пять органов действия (*кармендрия*) и ум (*манас*). Из третьего, т.е. *тамаса*, или *аханкара*, происходит пять тонких элементов (*танматра*). Второе (*раджаса*) обуславливает как первое, так и третье, доставляя энергию, необходимую для превращения элементов саттва и тамас в свои продукты.

Этот порядок развития из аханкары обоснован в "Санкхья-карике" и разделяется Вачаспати Мишрой⁹. Однако Виджнянабхикшу¹⁰ указывает на другой порядок, согласно которому манас (ум) есть только чувство, представляющее собой преимущественно *саттвику* (проявляющееся), и происходит поэтому из саттвика аханкары. Другие десять

органов развиваются из раджаса аханкары, а пять тонких элементов – из тамаса. Взгляды ведантистов тождественны взглядам Вачаспати Мишры.

Пять органов восприятия (*бuddхиндрия*) – это чувства зрения, слуха; обоняния, вкуса и осязания. Они воспринимают соответственно физические качества цвета, звука, запаха, вкуса, твердости и развиваются из аханкары для удовлетворения желаний *я*. Желание *я* наслаждаться объектами создает как сами объекты, так и органы наслаждения ими.

Органы действия (*кармендрия*) находятся во рту, в руках, ногах, анусе и в половых органах. Они выполняют соответственно функции речи, хватания, передвижения, очищения и воспроизводства. *Реальные* органы – это не воспринимаемые внешние органы, такие как глазные яблоки, ушные раковины, кожа, руки, ноги и т.д. В этих воспринимаемых рабочих органах имеются некоторые *неощутимые* силы (*шакти*), схватывающие физические объекты и воздействующие на них; именно эти силы и должны рассматриваться как настоящие органы (*индриш*). Будучи неощутимыми, индрии как таковые не могут быть восприняты чувствами, а познаются лишь с помощью умозаключения¹¹.

Манас (ум) – это центральный орган, по своей природе напоминающий как органы познания, так и органы действия. Без руководства манаса ни один из этих органов не может действовать в отношении своих объектов. Будучи весьма тонким чувством, манас в то же время состоит из частей и может поэтому соприкасаться одновременно с несколькими чувствами.

Манас, аханкара и буддхи (то есть ум, его и интеллект) являются тремя внутренними органами (*антахкарана*), а органы чувств (зрения, слуха и т.д.) и органы действия называются внешними (*бахьякарана*). Внутренние органы определяют жизненные процессы. Десять внешних органов обуславливают деятельность внутренних.

Манас преобразует неопределенные данные чувственного опыта, доставляемые внешними органами, в определенные восприятия; *я* берет воспринятые объекты как собственные желаемые цели или отвергает их; интеллект же принимает решение: идти ли к этой цели, или избегать ее.

В философии санкхьи три внутренних и десять внешних органов называются тринадцатью *каранами* (органами). В то время как внешние органы ограничены наличными объектами, внутренние имеют дело с прошлым, настоящим и будущим¹².

Взгляд санкхьи на манас и другие органы существенно отличается от взглядов философов других систем. Согласно учению ньяя-вайшешика, манас – это вечная субстанция, которая, подобно атому, не имеет частей и не может поэтому одновременно соединяться со многими чувствами. Мы не можем в одно и то же время испытывать множество разных переживаний: восприятий, желаний и стремлений. Для сторонников же санкхьи манас не является ни атомарным, ни вечным, а считается сложным продуктом пракрити, то есть субъектом возникновения и разрушения во времени. Они полагают, что у нас может возникнуть одновременно множество переживаний – ощущений, восприятий, чувств, волевых актов, хотя обычно наши переживания следуют одно за другим.

Ньяя-вайшешики считают, что органами восприятия являются только манас и пять внешних чувств, утверждая при этом, что внешние чувства возникают из физических элементов (*махабхута*). Представители же санкхьи признают одиннадцать органов – манас, пять сенсорных и пять моторных органов – и указывают, что они происходят из

аханкары, то есть *я*, которое другие философы не считают самостоятельным началом. Если ведантисты признают пять жизненных функций (*панча-прана*) независимыми началами, то последователи санкхьи сводят их к общим функциям антахкараны¹³.

Пять тонких элементов (*танматра*) являются потенциальными элементами, основными сущностями звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Они весьма тонки и не могут быть восприняты обычным образом. Мы узнаем о них только с помощью логического умозаключения, хотя йогины*⁴¹ могут воспринимать их.

Из тонких элементов возникают следующие пять вещественных физических элементов: 1) из сущности звука (*шабда-танматра*) – *эфир* с качеством звука, воспринимающимся ухом; 2) из сочетания сущности осязания (*спарша-танматра*) с сущностью звука – *воздух* с атрибутами звука и осязания; 3) из сущности цвета (*рупа-танматра*), смешанной с сущностями звука и осязания, возникают *свет* или *огонь* со свойствами звука, осязания и цвета; 4) из сущности вкуса (*раса-танматра*) в сочетании с сущностями звука, осязания и цвета возникает элемент *воды* с качествами звука, осязания, цвета и вкуса; 5) сущность обоняния (*гандха-танматра*) в сочетании с другими четырьмя сущностями порождает *землю*, которая имеет все пять качеств – звук, осязание, цвет, вкус и обоняние. Пять физических элементов – эфир, воздух, свет, вода и земля – соответственно обладают специфическими качествами звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. В перечисленном здесь порядке каждый последующий элемент добавляет к своим собственным качествам качества предыдущих элементов, поскольку их сущности, комбинируясь, прогрессивно возрастают¹⁴.

Весь ход эволюции от пракрити до физических вещественных элементов идет в двух направлениях – психическом (*пратьяя-сарга*, или *буддхи-сарга*) и физическом (*танматра-сарга*, или *бхаутика-сарга*). Первый идет по пути развития из пракрити – интеллекта, аханкары и одиннадцати сенсорно-моторных органов. Второй идет по пути создания физических элементов (*махабхута*) и их продуктов из пяти тонких физических сущностей (*танматра*). Тонкие физические элементы, будучи невещными и не дающими обыкновенным существам никаких удовольствий, называются *авишеша*, то есть лишенными специфических воспринимаемых свойств. Физические же элементы и их продукты, обладая специфическими свойствами, вызывающими наслаждение или страдание, либо притупляющими ум или чувства, называются *вишеша*, то есть специфическими. Эти специфические объекты делятся на вещественные элементы, вещественные тела, порожденные родителями (*стхула-шарира*), и тонкие тела (*сукшма*, или *линга шарира*). Вещественное тело состоит из пяти вещественных элементов, хотя некоторые и думают, что оно создано из четырех или только из одного элемента. Тонкое тело образуется в результате сочетания буддхи, аханкары, одиннадцати сенсорно-моторных органов и пяти тонких элементов (*танматра*). Вещественное тело является основой тонкого тела, поскольку интеллект (*буддхи*), *аханкара* ("я") и чувства не могут существовать без некоторого физического базиса. Выше уже говорилось, что Вачаспати рассматривал только эти два рода тел. Однако Виджнянабхикшу полагает, что есть третий род тела, называемый адхиштхана – телом, являющимся основой тонкого тела при переходе одного вещественного тела в другое¹⁵.

История развивающейся вселенной – это игра двадцати четырех начал, из которых пракрити является первым, пять вещественных тел – последними, а тринадцать органов (*карана*) и пять тонких элементов (*танматра*) – посредствующими. Но поскольку вселенная необходимо связана с миром многих *я* – свидетелей ее существования – и с теми, кто наслаждается ею, она не существует независимо ни от чего <сама по себе>. Мир не является ни танцем слепых атомов, ни полем применения слепых механических сил,

производящих его без всякой цели: мир служит самым важным целям моральной, или, лучше сказать, духовной, жизни. Если дух является реальностью, то должно быть надлежащее соответствие между моральными достоинствами и радостями или печалью, испытываемыми в жизни. К тому же история развития вселенной, несмотря на все противоречащие этому взгляду явления, должна быть прогрессивной реализацией <осознанием> жизни духа. Согласно философии санкхья, превращение пракрити в мир объектов предоставляет духу возможность наслаждаться или страдать в соответствии с его достоинствами или недостатками. Но конечной целью эволюции пракрити является свобода (*мукти*) я. Именно в полной моральных испытаний жизни, в развивающейся вселенной я осознает свою истинную природу.

III. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ САНКХЬИ¹⁶

Теория познания санкхья в основном вытекает из ее дуалистической метафизики. Она признает только три независимых источника достоверного познания (*прамана*). Это – восприятие, логическое умозаключение и свидетельство священного писания (*шабда*). Другие источники познания – сравнение, постулирование (*артханатти*), неосознание (*анупалабдхи*) и т.д. – входят в эти три и не считаются самостоятельными.

Достоверное познание (*прамана*) является определенным и безошибочным познанием объекта (*артха-париччхитти*) посредством модификации его интеллекта (*буддхи*), отражающей сознание я на этот объект. То, что мы обычно называем умом (*mind*), или интеллектом (*intellect*), в философии санкхья понимается как лишенная сознания материальная сущность. Сознанием, или разумом (*чайтанья*), действительно обладает только я. Однако я не может непосредственно познать <воспринять> объекты. Если бы оно имело такую способность, то мы бы знали обо всех объектах, поскольку наше я не конечно и не ограничено, а всепроникающее. Но я познает объекты через интеллект, манас и чувства. Истинное познание объектов возможно лишь в том случае, когда в результате деятельности чувств и манаса формы этих объектов накладывают свою печать на интеллект, который, в свою очередь, отражает свет, или сознание я.

Во всяком достоверном познании имеется три фактора – субъект (*примата*), объект (*прамея*) и основа, или источник познания (*прамана*). Субъект, то есть сознательное начало, – это не что иное, как я – чистое сознание (*шуддха-четана*). Модификация (*вритти*) интеллекта, через который я познает объект, называется *прамана*. Объект, представленный я через эту модификацию, – *прамея*. Достоверное познание является отражением я в интеллекте, модифицированном в форму объекта, ибо при отсутствии сознания я лишенный сознания интеллект не может познать что-либо.

Восприятие является непосредственным познанием объекта путем соприкосновения его с тем или иным чувством. Когда какой-либо объект, например стол, находится в нашем поле зрения, то между столом и глазами имеется контакт. Стол вызывает в органе зрения известные впечатления, или модификации, которые анализируются и синтезируются манасом. Благодаря деятельности чувств и ума интеллект модифицируется, приобретает вид стола. Однако, будучи материальным началом, не обладающим сознанием, интеллект не может самостоятельно познать объект, хотя форма объекта и пребывает в нем. Но поскольку в интеллекте имеется избыток саттвы, он, как прозрачное зеркало, отражает сознание я (*пуруши*). При отражении в интеллекте сознания я лишенная сознания его модификация в образе стола становится освещенной в сознательном состоянии восприятия. Подобно тому как зеркало, отражая свет лампы, позволяет видеть

отраженные в нем другие вещи, так и материальное начало – интеллект, – будучи прозрачным и светлым (*саттвика*), отражая сознание я, освещает или различает объекты познания.

Здесь необходимо отметить, что гносеологически теория отражения объясняется различно Вачаспати Мишрой и Виджнянабхикшу. При описании вышеизложенного процесса познания мы придерживались мнения Вачаспати Мишры. Он считает, что объект познается в том случае, когда я отражается в интеллекте, который модифицируется в форму объекта.

Согласно же Виджнянабхикшу, процесс чувственного познания происходит иным образом. Когда какой-либо объект соприкасается с соответствующим органом чувства, интеллект модифицируется в форму объекта. Затем интеллект, ввиду преобладания в нем саттвы, отражает сознательное я и, по-видимому, сам становится сознательным, подобно тому как зеркало, отражая свет лампы, само ярко освещается и приобретает способность показывать другие объекты. Далее, интеллект, модифицированный таким образом в форму объекта, сам отражается в я. Иными словами, объект представляется я через умственную модификацию, соответствующую форме объекта.

Таким образом, с точки зрения Вачаспати, я отражается в интеллекте, а не наоборот – интеллект в я.

Виджнянабхикшу же считает, что имеется взаимное отражение – я в интеллекте и интеллект в я. Этот взгляд разделяется также Ведавьясой в его комментарии¹⁷ на "Йога-сутру". Такое предположение Виджнянабхикшу об отражении модифицированного интеллекта в я потребовалось ему, скорее всего, для того чтобы объяснить состояние наслаждения и страдания, переживаемое я. Будучи чистым сознанием, свободным от всех наслаждений и страданий, я не может являться субъектом этих переживаний. В действительности наслаждение и страдание испытывает интеллект. Поэтому очевидные переживания я наслаждения и мучений могут быть объяснены с помощью некоторого рода отражения интеллекта в я.

Восприятия бывают двух видов: *нирвикальпака* – неопределенные и *савикальпака* – определенные. Неопределенное восприятие возникает в первый момент соприкосновения чувства с соответствующим ему объектом и предшествует всякому умственному анализу и синтезу данных чувственного опыта. Поэтому такое восприятие называется *алочана*, или простым ощущением объекта. Этот вид восприятия представляет собой познание объекта просто как чего-то существующего, без всякого осознания его в качестве вещи того или иного рода. Это невыразимое словами переживание, похожее на переживания ребенка или немого. Подобно тому как дети и немые не могут выразить словами своих переживаний, так и мы не можем передать в словах или предложениях это неопределенное восприятие объекта.

Второй вид восприятия появляется в результате анализа, синтеза и истолкования манасом (умом) данных чувственного опыта. Поэтому подобное восприятие называется суждением об объекте. Это – определенное познание объекта как особого рода вещи, имеющей определенные качества и находящейся в определенных отношениях к другим вещам. Такое восприятие объекта выражается в форме субъективно-предикативного предложения, например: "Это – корова", "Эта роза красная"¹⁸.

Вывод является познанием одного не-воспринимаемого термина отношения через другой, который воспринимается и признается неизменно связанным с первым. Вывод ведет нас

от того, что воспринято, к познанию того, что невоспринимаемо, через известную общую связь (*вьяпти*) первого со вторым. Знание о вьяпти – общей связи между двумя объектами – мы получаем из повторных наблюдений их одновременного существования. В противоположность ошибочному мнению некоторых логиков, представители санкхьи считают, что одного примера связи двух объектов недостаточно для познания общей связи между ними.

В отношении классификации выводов санкхьи придерживается точки зрения ньяйи, хотя и в несколько измененной форме. Выводы делятся прежде всего на утвердительные (*вита*) и отрицательные (*авита*). Вывод считается утвердительным, когда он основан на общеутвердительном суждении, и отрицательным – когда основан на общеотрицательном суждении.

Утвердительные выводы делятся на *пурвават* и *саманьятодришита*. Пурвават – это такой вывод, который основан на *наблюдаемом* единообразном сосуществовании двух вещей. Так, например, из виднеющегося дыма заключают о существовании огня, потому что всегда наблюдалось, что дым сопровождается огнем. Вывод саманьятодришита основан не на каком-либо наблюдаемом сосуществовании среднего и большего терминов, а на соответствии среднего термина фактам, постоянно связанным с большим термином. Как мы узнаем об имеющихся у нас чувствах зрения, осязания и т.д.? Этого нельзя узнать посредством восприятия, ибо сами чувства сверхчувственны. У нас нет чувства для восприятия наших чувств. Следовательно, о существовании чувств можно узнать с помощью вывода, подобного следующему: "Все действия (например, действие резания) требуют некоторых средств, или инструментов; восприятия (например, восприятие цвета) также представляют собой действия; следовательно, должны быть и некоторые средства или органы восприятия". Здесь следует отметить, что существование органов выводится из актов восприятия не потому, что мы *наблюдали* органы, которые должны быть неизменно связаны с теми или иными актами восприятия, но потому, что восприятие, как мы знаем, есть действие, а действие требует средств для своего осуществления.

Отрицательный вывод похож на то, что некоторые наैयाки называют выводом *шешават*, или *паршеша*. Он состоит в доказательстве того, что должно быть истинным, путем исключения всего противоречащего ему. Так, например, устанавливается, что звук должен быть не чем иным, как качеством, потому, что он не может быть субстанцией или активностью, отношением или чем-либо еще. В отношении логической формы вывода последователи санкхьи, как и наैयाки, считают пятичленный силлогизм наиболее убедительной формой доказательства посредством умозаключения¹⁹.

Третий источник познания – это *шабда*, или свидетельство. Оно состоит из авторитетных заявлений (*аптавачана*) и дает нам знание объектов, которые не могут быть познаны ни с помощью восприятия, ни с помощью вывода. Утверждение есть предложение, составленное из слов, расположенных в определенном порядке. Слово же есть знак, который обозначает нечто (*вачака*), а его значение (*артха*) – это вещь, обозначаемая им (*вачья*). Таким образом, слово есть символ, выражающий какой-нибудь объект. Понимание предложения требует понимания значений составляющих его слов.

Шабда, как считают обычно, бывает двух видов: *лаукика* и *вайдика*. Лаукика есть свидетельство обыкновенных внушающих доверие лиц, не признаваемое, однако, в системе санкхьи самостоятельным источником познания (*прамана*), поскольку оно зависит от восприятия и вывода; вайдика – свидетельство шрути, то есть вед. Веды дают нам истинное познание сверхчувственной реальности, которая не может быть познана посредством восприятия или вывода. Так как веды никем не составлены, они свободны от

всех дефектов и несовершенств, присущих произведениям людей. Поэтому они непогрешимы и обладают самоочевидной достоверностью: Веды являются воплощением откровения просветленных пророков (*риши*). Будучи всеобщим и вечным опытом, эти откровения независимы от воли и сознания отдельных лиц. Как таковые веды безличны (*анаурумья*); однако они не вечны, поскольку возникают из духовного опыта пророков и святых и сохраняются посредством передачи их учения от поколения к поколению.

IV. ДОКТРИНА ОСВОБОЖДЕНИЯ²⁰

В нашей земной жизни переплетаются радость и печаль. И действительно: в жизни масса удовольствий, которыми пользуются многие существа, но в ней гораздо больше страданий и лишений, которым подвержены в большей или меньшей мере *все* живые существа. Если бы даже кому-нибудь и удалось избежать всех болезней и лишений, он не смог бы уклониться от когтей старости и смерти.

Обычно мы являемся жертвами трех видов страданий – *адхьятмика*, *адхибхаутика* и *адхидайвика*. Первый вид страданий обуславливается внутренними причинами – телесными и душевными недугами. Сюда относятся такие телесные и психические страдания, как лихорадка, головная боль, внезапные приступы страха, гнева, алчности и т.п.

Второй вид страданий вызывается внешними естественными причинами – людьми, зверями, колючками и т.п. Примерами такого страдания могут служить убийство, укусы змеи, укол и т.д.

Третий вид страданий вызывается внешними сверхъестественными причинами – привидениями, духами и т.д.

Люди страстно желают избежать всякого рода страданий. Больше того, они хотят раз и навсегда пресечь все страдания и пользоваться одними удовольствиями. Но это невозможно. Мы не можем получать одни лишь удовольствия и совершенно устранить мучения. Пока мы связаны со своим бренным телом и его несовершенными органами, все наши удовольствия тесно переплетаются с мучениями, хотя иногда только временными. Поэтому следует отказаться от гедонистического идеала наслаждений и поставить перед собой менее привлекательную, но зато более разумную цель – освободиться от страданий.

В системе санкхья под освобождением (*мукти*) понимается абсолютное и полное прекращение всех страданий без какой бы то ни было возможности их повторения. Это – конечная цель, *sumtum bonum* нашей жизни (*анаварга*, или *пурушартха*).

Как достигается освобождение, или абсолютная свобода, от всяких мучений и страданий? Все искусства и ремесла современного человека и все достижения современной науки могут дать нам лишь временное облегчение от мук, лишь мимолетные удовольствия. Они не обеспечивают полного и окончательного освобождения от всех зол, которым могут подвергнуться наш ум и тело. Поэтому для разрешения этой задачи требуется другой, более эффективный метод, который индийский философ находит в правильном познании реальности (*таттва-джняна*). То, что наши страдания обусловлены неведением – общее правило. Подтверждением этому могут быть многочисленные примеры, когда зачастую невежественный и необразованный человек испытывает страдание потому, что он не знает законов жизни и природы. Чем больше мы знаем о самих себе и об окружающем нас мире, тем лучше приспосабливаемся к борьбе за существование и тем больше получаем наслаждений. Однако и в этом случае мы не вполне счастливы и не полностью свободны

от страданий и нищеты. Причина этого коренится в том, что мы не обладаем совершенным познанием реальности. Когда мы будем обладать этим познанием, мы достигнем освобождения от всех страданий.

Реальность в понимании философов санкхьи представляет собой множество *я* и стоящий перед ними мир объектов. *Я* – это разумное начало, которое, не обладая каким-либо качеством или активностью, является чистым сознанием, свободным от ограниченности пространством, временем и причинностью. Это чистый субъект, выходящий за пределы мира объектов, включая физические предметы и органические тела, ум и чувства, *мое я* и интеллект. Все изменения и всякого рода активность, все мысли и чувства, все удовольствия и страдания, все радости и печали принадлежат тому, что мы называем системой ума-тела. *Я* совершенно отлично от комплекса ума-тела и стоит поэтому вне всех болезней или несчастий психической жизни. Удовольствие и страдание являются психическими факторами, которые не имеют реального отношения к чистому *я*. Ум, а не *я* испытывает удовольствие или страдание, бывает счастливым или несчастным. Точно так же добродетель и порок, достоинства и недостатки – словом, все моральные качества – относятся к аханкаре, являющейся побудителем и исполнителем всех деяний²¹.

Я отличается от аханкары – носителя морали, побуждающего к добру или злу, достигающего их и соответственно наслаждающегося или страдающего. Таким образом, мы видим, что *я* – это трансцендентный субъект, самая сущность которого есть чистое сознание, свобода, вечность и бессмертие. Это – чистое сознание (*джняна-сварупа*) в том смысле, что изменяющиеся состояния и процессы ума, которые мы называем эмпирическим сознанием, не принадлежат *я*. *Я* есть субъект, или свидетель, душевных изменений, равно как и телесных или физических изменений, но оно столь же отлично от первых, как и от вторых. *Я* – это сама свобода, поскольку оно выходит за пределы пространственно-временного и причинно-следственного порядка существования. *Я* вечно и бессмертно потому, что оно не произведено никакой причиной и не может быть разрушено никоим образом²².

Удовольствие и боль, радость и печаль свойственны интеллекту и манасу (уму). Пуруша же, или *я*, по своей природе свободно от всего этого. Но ввиду неведения *я* не может отличить себя от ума и интеллекта и присваивает их себе, считая их частями себя, вплоть до отождествления себя с телом, чувствами, умом и интеллектом. *Я* становится, так сказать, *каким-то* – существом с определенным именем и особым "сочетанием таланта, темперамента и характера". Говоря о себе, мы можем говорить о своем "телесном *я*", "общественном *я*", о "чувствующем и имеющем влечения *я*", "воображающем и желающем *я*" или "обладающем волей и мыслящем *я*" (Джемс).

Согласно учению санкхьи, все эти *я* являются *не-я*, отражающими чистое *я* и передающими ему все свои аффекты и эмоции. *Я* считает себя счастливым или несчастным, когда ум и интеллект, с которыми оно себя отождествляет, становится таковым, подобно тому как отец считает себя счастливым или несчастным, когда его любимый сын переживает удачу или неудачу, или как господин чувствует себя оскорбленным при нанесении обиды его слуге. Именно это отсутствие разграничения *я* и *не-я*, то есть ощущение тождества себя с умом-телом, и является причиной всех наших тревог. Мы страдаем от боли или испытываем удовольствие потому, что, будучи субъектом переживания, (*драшта*), ошибочно отождествляем себя с переживаемыми объектами (*дришья*), включая удовольствие и боль²³.

Поскольку причиной страдания является неведение (*аджняна*), то есть неумение разграничивать (*авивека*) себя и не-себя, то свободу от страдания может принести именно

познание различия между ними (*вивека-джняна*)²⁴. Но спасительная сила познания – это не просто постижение истины; оно должно быть непосредственным познанием, или ясным пониманием того факта, что *я* – это не тело и чувства, не ум или интеллект. Если мы осознаем или поймем *себя* как не рожденный и не умирающий дух, вечный и бессмертный субъект опыта, мы освободимся от всех несчастий и страданий.

Непосредственное познание истины необходимо для устранения иллюзии, будто *я* – это тело и ум. В таком случае мы непосредственно и несомненно воспринимаем *себя* как отдельный психофизический организм. Познание того, что *я* отличен от всего этого, должно быть таким же непосредственным восприятием, если оно опровергает предыдущее и аннулирует его. Иллюзорное восприятие веревки в виде змеи не может быть рассеяно никакими аргументами или наставлениями, кроме другого восприятия веревки как таковой. Для познания *себя* необходим долгий путь духовных испытаний вместе с уважением и постоянным размышлением над той истиной, что дух не есть тело, чувства, ум или интеллект²⁵. Природу и методы этого воспитания мы рассмотрим ниже, когда перейдем к рассмотрению философии йога.

Когда *я* достигает освобождения, в нем не происходит никаких изменений и не появляется никаких новых свойств или качеств. Освобождение, или свобода *я*, не означает развития от менее совершенного к более совершенному состоянию. Равным образом бессмертие и вечная жизнь не должны рассматриваться как будущие возможности или события во времени. Если бы они являлись событиями или временными приобретениями, то они подчинялись бы и законам времени, пространства и причинности и как таковые были бы противоположными именно свободе и бессмертию. Достижение же освобождения означает недвусмысленное признание *себя* как реальности, находящейся вне времени и пространства, вне ума и тела и, таким образом, в сущности своей свободной, вечной и бессмертной²⁶.

Когда осуществляется такое понимание *себя*, *я* перестает подвергаться превратностям тела и ума и спокойно пребывает в самом себе как беспристрастный свидетель физических и психических изменений. Подобно тому как танцовщица после выступления перед зрителями прекращает танцевать, так и пракрити перестает действовать и развивать мир после проявления своей природы в *я*²⁷.

Таким образом, каждому *я* предоставляется возможность осознать себя и тем самым достигнуть освобождения еще при жизни в этом мире. Этот вид освобождения известен как *дживанмукти*, или освобождение души во время ее жизни в теле. После смерти своего тела освобожденное *я* достигает состояния, называемого *видехамукти*, то есть освобождения духа от всех тел, как вещественных, так и тонких, что обеспечивает абсолютную и полную свободу²⁸.

Виджнянабхикшу считает, что последнее есть реальный способ освобождения, поскольку *я* не может быть полностью свободным от влияния телесных и духовных изменений в период своего телесного воплощения²⁹. Но все последователи санкхьи считают освобождение полным разрушением тройного страдания (*духкха-траяабхигхата*), что, конечно, не означает состояния радости, как оно понимается в веданте. Где нет страдания, там не может быть и наслаждения, потому что и то и другое связано и неотделимо друг от друга.

V. ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ БОГА³⁰

Отношение школы санкхья к теизму по-разному рассматривалось различными ее комментаторами и истолкователями. В то время как одни из них решительно отвергают веру в бога, другие прилагают огромные усилия для доказательства того, что философская система санкхья является не менее теистической, чем ньяя. Классическая санкхья выступает против признания бытия бога исходя из следующих соображений:

- a. То, что мир как система производных следствий должен иметь причину, – вне всяких сомнений. Но бог, или Брахман, не может быть причиной мира. Говорят, что бог должен быть вечным и неизменным я. Однако то, что неизменно, не может быть движущей причиной чего-либо. Отсюда следует, что первопричина мира является вечной, но всегда изменяющейся (*паринами*) пракрити – материей.
- b. Могут сказать, что материя (пракрити), будучи неразумной, для того чтобы производить мир, должна контролироваться и направляться некоторой разумной силой. Индивидуальные же я ограничены в возможности познания и поэтому не могут контролировать тонкую материальную причину мира. Следовательно, должно быть бесконечно мудрое существо, то есть бог, который направляет и руководит материей.

Но это мнение несостоятельно. Согласно теистам, бог не действует и никоим образом не проявляет никаких усилий, в то время как управлять пракрити – это значит именно действовать. Допуская, что бог является правителем пракрити, мы можем поставить вопрос: что побуждает бога управлять пракрити и тем самым создавать мир? Это не может быть некой целью бога, ибо для него как совершенного существа нет каких-либо невыполнимых желаний и недостижимых целей. Это не может быть и благом для созданных богом существ. Ни один благоразумный человек не станет беспокоиться о благополучии других людей, не преследуя при этом своей собственной выгоды. Действительно, в мире столь много зла и страданий, что едва ли можно сказать, что он является творением бога, который, создавая мир, имел в виду только благо сотворенных им существ.

- c. Вера в бога несовместима с признанием особой реальности и бессмертия индивидуальных душ. Если сказать, что они представляют собой части бога, то эти души должны были бы обладать некоторым божественным могуществом, что, однако, совершенно исключено. Если же они созданы богом, то они должны быть подвержены разрушению. Из всего этого следует, что бог не существует и что материя (пракрити) есть достаточное основание для бытия мира объектов. Материя создает мир без участия сознания на благо единичных я (*пуруша*), подобно тому как молоко коровы само течет из ее вымени для питания теленка.

Реже встречается другое толкование санкхьи, не признающее ее атеистической системой. Такова точка зрения Виджнянабхикшу и некоторых современных историков философии³¹. Они утверждают, что бога, обладающего способностью творить мир, не существует, но мы должны верить в бога как вечно совершенного духа, который является свидетелем мира и одно присутствие которого (*саннидхи-матра*) заставляет материю (*пракрити*) действовать и творить, подобно тому как магнит приводит в движение кусок железа. Виджнянабхикшу полагает, что существование такого бога подтверждается как разумом, так и священным писанием.

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Система санкхья может быть названа философией дуалистического реализма. Она проследживает весь путь развития мира: от взаимодействия двух первичных начал – духа и первичной материи (*пуруша* и *пракрити*).

С одной стороны, мы имеем *пракрити*, которая считается первичной причиной всего мира, включая физические предметы, органические тела и психические продукты (например, ум, интеллект и *его*). *Пракрити* является как материальной, так и действующей причиной мира. Она активна и постоянно меняется, но в то же время слепа и неразумна.

Способно ли такое слепое начало разворачивать и направлять упорядоченный мир к какой-либо разумной цели? Далее, как можно объяснить первоначальное беспокойство, вибрацию в *пракрити*, которая, как говорят, первоначально должна была находиться в состоянии равновесия?

Санкхья признает также и второе первоначало – *пурушу*, или *я*. Категория *пуруши* включает множество *я*, которые являются вечными, неизменными началами, наделенными чистым сознанием. Все эти *я* разумны, но неактивны и неизменяемы. Только в контакте с такими обладающими сознанием и разумом *я* лишенная сознания и неразумная *пракрити* разворачивает мир опыта.

Но каким образом неактивное и неизменное *я* может соединиться с *пракрити* и оказывать на нее влияние? Сторонники санкхьи утверждают, что одного присутствия (*саннидхи*) *пуруши*, или *я*, достаточно для того, чтобы заставить *пракрити* действовать, хотя само по себе *я* остается неподвижным. Подобным же образом отражение наделенного сознанием *я* в лишенном сознания интеллекте объясняет познание и другие психические функции интеллекта. Но каким образом простое присутствие *я* может быть причиной изменений *пракрити*, а не самого *я*, – неясно. Равным образом совершенно непонятно, каким образом такое неразумное материальное начало, как интеллект, может отражать чистое сознание (которое нематериально) и тем самым приобретать сознание и разум. Физические аналогии, данные в системе санкхья, недостаточно проливают свет на это положение. Существование множества *я* доказывается в системе санкхья, исходя из различий в природе, активности, времени рождения и смерти, сенсорной и моторной способностей различных живых существ. Однако все эти различия имеют отношение не к *я* как чистому сознанию, но к связанным с ним телам. Поскольку же речь идет об их внутренней природе (то есть чистом сознании), то нет ничего такого, что может служить основанием для отличия одного *я* от другого. Так что теория санкхья о многих конечных *я* не имеет, по-видимому, достаточных оснований. Быть может, все многочисленные *я*, о которых мы говорим, являются эмпирическими индивидами, или личностями, действующими в обыденной жизни.

Так что, с умозрительной точки зрения, в философии санкхья должны быть, по-видимому, некоторые пробелы. Тем не менее мы не должны недооценивать ее значения как системы самосовершенствования для достижения освобождения. Поскольку речь идет о практической цели достижения избавления от страдания, эта система ничуть не хуже других. Она дает возможность религиозному человеку постичь самое высшее благо своей жизни – освобождение.

ФИЛОСОФИЯ ЙОГА

I. ВВЕДЕНИЕ

Философия йога является неоценимым даром великого индийского мудреца Патанджали для всех, склонных к постижению (realization) духа. Эта философия оказывает огромную поддержку тем, кто стремится понять существование духа как независимого начала, свободного от всех ограничений тела, чувств и ума¹. Она носит также имя своего основателя и называется системой Патанджали.

"Йога-сутра", или "Патанджала-сутра", – первая работа этой философской школы. Вьяса написал к ней краткий, но важный комментарий под названием "Йога-бхашья", или "Вьяса-бхашья". Кроме того, "Таттва вайшаради" Вачаспати представляет собой хороший подкомментарий к работе Вьясы; "Вритти" и "Йога-манипрабха" Бходжараджи являются весьма простыми и популярными работами, посвященными системе йога. Имеются и другие полезные руководства по философии йога – "Йога-варттика" и "Йога-сара-санграха" Виджнянабхикшу.

Система Патанджали, то есть йога, делится на четыре части (*пада*). Первая часть, называемая *самадхипада*, посвящена природе, целям и формам йоги; в ней рассматриваются модификации внутреннего органа (читты) и различные методы достижения йоги.

Вторая часть – *садхананапада* – посвящена *крия-йоге* (йоге действия): средствам достижения *самадхи* (сосредоточения), *клеша*², то есть духовным состояниям, причиняющим несчастья, плодам действий (*карма-пхала*) и их мучительной природе, четырехсторонней форме страданий, их причине, прекращению и средствам прекращения страданий.

Третья часть – *вибхутипада* – дает описание внутренних аспектов йоги, сверхъестественных сил, приобретаемых посредством применения ее на практике, и т.д.

Четвертая часть называется *кайвальяпада*; она посвящена описанию природы и форм освобождения, рассматривая реальность трансцендентного я и другого мира, и т.д.

Йога тесно примыкает к системе санкхья. Она является применением теории санкхья в практике повседневной жизни. Йога в общем разделяет теорию познания санкхьи, признавая, как и последняя, три источника познания: восприятие, вывод и свидетельство священного писания, йога признает и метафизику санкхьи с ее двадцатью пятью началами, но добавляет к ним веру в бога как верховного Я, отличающегося от других я. Эта система особенно интересна тем, что она практически применяет йогу, считая ее надежным средством достижения вивеканды – разграничительного познания, которое рассматривается в системе санкхья как важнейшее условие освобождения.

Значение йоги как важного метода постижения, реализации спиритуалистических истин индийской философии признается почти всеми индийскими системами философии. О важности практического применения йоги говорится даже в ведах, упанишадах, смрити и пуранах³. До тех пор пока ум, или интеллект, человека не очищен и не установлен, он не может надлежащим образом понимать что-нибудь в философии или религии. У нас должно быть чистое сердце и светлый ум, если мы стремимся познать и практически применить философские и религиозные истины. Применение йоги – лучший путь самоочищения, то есть очищения тела и интеллекта. Поэтому почти все системы индийской философии настаивают на применении йоги как на необходимой практической стороне философии жизни.

Система Патанджали занимается специальным изучением природы и форм йоги, различных ступеней ее практического применения, а также других связанных с этим

важнейших вопросов. Подобно сторонникам санкхьи и других систем индийской философии, основатель йоги Патанджали утверждает, что освобождение должно быть достигнуто благодаря непосредственному познанию отличия *себя* от физического мира, включая тело, ум и "наше я" (ego) (*вивека-джняна*). Но это возможно лишь в том случае, если мы сможем подавить и ограничить функции тела и чувств, ума-манаса, интеллекта и, наконец, ego (то есть нашего эмпирического я, я-объекта) и вместе с тем обладать самосознанием, опытом трансцендентного духа (пуруши). Это убедило бы нас, что *мы* выше комплекса ум-тело, выше чувств и интеллекта, а также страданий или радостей индивидуального ego. *Я*, как будет показано, должно стоять выше всякой физической реальности с ее пространственно-временным и причинно-следственным устройством. Это и является осознанием *себя* как свободного, бессмертного духа, стоящего вне зла и страданий, смерти и разрушения. Иными словами, это есть достижение, состояния свободы от всякого страдания и несчастья – освобождение. Система йога указывает практически осуществимый путь самопознания для религиозного человека, для того, кто искренне стремится следовать велению духа. Система же санкхья больше внимания обращает на познание отличия *я* от всего остального мира как на средство достижения освобождения, хотя она не забывает рекомендовать и такие практические методы достижения освобождения, как изучение, размышление и постоянное сосредоточение на истине⁴.

Философия йога заостряет свое внимание на практических методах очищения и сосредоточения для понимания отличия *себя* от тела и ума и тем самым для достижения освобождения. Но это будет объяснено ниже, в разделе "Этика йоги"; здесь же мы должны рассмотреть психологию йоги, предметом которой является изучение природы я, ума и его функций, а также их взаимоотношения.

II. ПСИХОЛОГИЯ ЙОГИ

В системе санкхья-йога индивидуальное *я* (*джива*) считается свободным духом, объединенным с физическим телом и более тесно связанным с тонким телом, состоящим из чувств, ума-манаса, ego и интеллекта.

По своей природе *я* представляет собой чистое сознание, свободное от ограничений телом и от колебаний ума-читты. *Я* по незнанию смешивает себя с читтой. Читта является первым продуктом пракрити, в котором элемент саттва, то есть сила проявления, естественно преобладает над силами раджаса и тамаса. Ум-читта по своей сущности лишен сознания, но, находясь вблизи *я*, он с присущей ему силой проявления отражает сознание *я* в такой степени, что начинает казаться обладающим сознанием и разумным. Читта отличается от манаса, представляющего собой внутреннее чувство. Когда ум-читта связан с каким-либо объектом через ум-манас, он принимает форму этого объекта. *Я* признает объекты через модификации ума-читты, которые соответствуют формам познаваемых объектов. Хотя *я* в действительности не претерпевает никаких изменений, или модификаций, однако ввиду своего отражения в меняющихся состояниях и процессах ума-читты оно должно быть, по-видимому, субъектом изменений и проходить через различные состояния ума-читты, подобно тому как луна кажется движущейся, когда мы видим ее отражение в движущихся волнах⁵.

Имеется много различных модификаций ума-читты, то есть сознательных душевных состояний. Их можно разбить на пять групп: истинное познание (*прамана*), ложное познание (*випарьяя*), знание слов (*викальпа*), сон (*нидра*) и память (*с্মрити*).

Истинное познание подразделяется на восприятие, логический вывод и устное свидетельство. В системе йога они объясняются почти так же, как и в системе санхья.

Випарья – неправильное познание объектов как таких, какими они реально не являются. В него входит также сомнение, или неопределенное знание.

Викальпа – это просто словесная идея, порожденная словами, которым не соответствуют никакие реальные факты. Когда вы слышите слова "голова Раху"*⁴², вы имеете понятие о различии между Раху и его головой, хотя на самом деле между ними нет различия, поскольку Раху является только головой. Равным образом фраза "сознание души" вызывает представление о двух связанных различных сущностях (душа и сознание), в действительности тождественных.

Сон – это своеобразная душевная модификация (*читта-вритти*). Он возникает благодаря преобладанию в уме-читте тамаса, а также следующему за этим прекращению бодрствующего состояния сознания и ощущению сновидений. Сон может быть глубоким, без сновидений (*сушупти*). Некоторые философы полагают, что при здоровом сне нет душевной деятельности, состояний сознания. Но это неверно. После пробуждения от здорового сна мы говорим: "Я спал хорошо", "Я ничего не чувствовал" и т.п. Такое воспоминание о том, что происходило во время сна, предполагает непосредственное переживание состояния сна. Следовательно, сон предполагает наличие некоторого сознательного душевного состояния, процесса, в котором ощущается отсутствие познания (*абхава-пратья-аламбана вритти*).

Память представляет собой воспроизведение минувших переживаний без каких-либо изменений или добавлений.

Все сознательные душевные состояния и процессы (*читта-вритти*) можно включить в эти пять видов модификацией. Поэтому нет необходимости в каких-либо других видах познавательных функций ума (*читта-вритти*)⁶. Когда читта переходит в то или иное сознательное душевное состояние, я отражается в нем и склоняется к тому, чтобы считать его своим состоянием. Отсюда создается впечатление, что я само переходит от одного состояния ума-читты к другому и переживает различные стадии жизни. Я рассматривает себя как существо, которое рождается и растет, со временем стареет и умирает. Все это приводит к убеждению, будто я спит и пробуждается, воображает и вспоминает, делает промахи и исправляет ошибки и т.д. Однако в действительности я (пуруша) выше всех явлений, имеющих отношение к телу и уму, выше всех физических и психологических изменений – таких, как сон и бодрствование, рождение и смерть и т.д. Именно ум-читта находится в состоянии сна и бодрствования, познает и сомневается, думает и вспоминает. Я кажется, что оно содержится в этих функциях, ибо оно отражается в уме-читте, который стоит перед ним, как зеркало – перед человеком. Я кажется также, что оно подвержено пяти видам несчастий (*клеша*): 1) *авидья* – ошибочное понимание не вечного как вечного, не-я как я, неприятного как приятного, нечистого как чистого; 2) *асмита* – ложное понимание или восприятие я как тождественного с интеллектом; 3) *рага* – желание наслаждений и средств их достижения; 4) *двеша* – отвращение к боли и ее причинам; 5) *абхинивеша* – инстинктивная боязнь смерти у всех живых существ⁷.

До тех пор пока в читте происходят изменения, или модификации, я отражается в нем и при отсутствии умения отличить себя от всего остального мира отождествляет себя с ним. В результате я чувствует удовольствие или страдание от объектов мира и соответственно любит их или ненавидит. Для я это означает зависимость. Следовательно, если мы хотим добиться освобождения, то мы так или иначе должны сдерживать активность тела, чувств

и ума-манаса и, наконец, прекратить все модификации ума-читты. Когда волны эмпирического сознания (*карья-читты*) утихают и оставляют читту в состоянии совершенного спокойствия (*карана-читта*), я осознает себя как нечто отличное от комплекса ум-тело, как свободное, бессмертное, самосветящееся сознание. Целью йоги и является достижение этого состояния посредством прекращения функций ума-читты.

III. ЭТИКА ЙОГИ

1. Природа и формы йоги⁸

Йога означает прекращение деятельности, модификаций ума-читты. Она не означает какого-либо контакта между единичным я и некоторой другой реальностью, подобной, например, богу, или абсолюту. Как мы уже указывали, цель йоги состоит в том, чтобы не давать отождествлять себя с различными модификациями читты. Но это невозможно до тех пор, пока имеются такие модификации, и поэтому я не понимает ясно своего отличия от читты. Исходя из этого, йога ставит своей целью затормозить и прекратить все модификации ума.

Имеется пять состояний, или ступеней духовной жизни (*читта-бхуми*). Читта состоит из элементов саттва, раджас и тамас. Различные состояния читты зависят от степени присутствия и действия в нем этих элементов. Эти состояния ума-читты называются: *кишипта* – беспокойное, *мудха* – бездеятельное, *викишипта* – рассеянное, *экагра* – сосредоточенное, *нируддха* – сдержанное. Каждое такое состояние представляет собой некоторое подавление модификацией читты. К тому же одно состояние читты исключает другие. Так, любовь и ненависть по своей природе противоположны и несовместимы друг с другом. Но все же йога не может быть достигнута на любой ступени читты. На первой ступени, называемой *кишипта*, читта находится под влиянием элементов раджас и тамас, притягивается чувственными объектами и служит для достижения могущества. Читта переключается с одного объекта на другой, ни на одном не останавливаясь. Это состояние ни в какой мере не способствует йоге, потому что оно не помогает нам контролировать ум и чувства. Вторая ступень – *мудха* – обусловлена избытком в читте элемента тамас и поэтому означает тенденцию к пороку, неведению, сну и т.п. На третьей ступени, называемой *викишипта* – рассеянной, – читта свободен от влияния тамаса и соприкасается только с раджасом. На этой ступени он обладает способностью проявлять все объекты и совершать добродетельные поступки, познавать и т.п. Это – стадия временного сосредоточения чипы на некотором объекте, которая следует за рассеянностью. Такое состояние не может быть названо йогой, потому что в нем не прекращаются полностью ни модификации ума, ни наши тревоги, как и не уничтожаются наши страдания от ошибочного знания и все остальное.

Четвертой ступенью ума-читты, называемой *экагра*, является сосредоточение. На этой ступени читта очищается от примеси элемента раджас и становится совершенным проявлением саттвы. В результате появляется длительное сосредоточение ума-читты на некотором объекте, что позволяет раскрыть его истинную природу и подготовить почву для полного прекращения всех душевных модификаций. Однако в этом состоянии ум-читта продолжает думать или размышлять о некотором объекте, так что и здесь умственные процессы не прекращаются полностью. На последней ступени прекращается всякая душевная деятельность, включая даже сосредоточение, характерное для предыдущей стадии. Здесь полностью прекращаются всякая смена душевных состояний и процессов и ум-читта остается в своем первоначальном неизменном состоянии невозмутимости и спокойствия.

Последние две ступени ведут к йоге, поскольку они в высшей степени проявляют в уме элемент саттва и тем самым способствуют достижению конечной цели – освобождению. Фактически *экагра*, или твердо установившееся состояние сосредоточения, называется *сампраджнята йога*, то есть экстазом созерцания, при котором достигается ясное и отчетливое *осознание объекта* размышления. Это состояние называется также *саманатти*, или *сампраджнята самадхи*, потому что ум-читта в этом состоянии целиком вкладывается в объект и принимает форму самого объекта. Точно так же состояние нируддха (прекращение) называется *асампраджнята йога*, или *асампраджнята самадхи*, потому что модификации ума-читты в этом состоянии прекращаются, *ничего не познается* и ничто не мыслится. В этом заключается состояние экстаза, при котором прекращаются все психические переживания, объекты не являются нам и на безмятежной поверхности ума не происходит никаких волнений.

Оба эти вида самадхи известны под общим названием *самадхи йога*, или прекращение душевных модификаций, поскольку они способствуют самопознанию.

Известны два главных вида йоги, или самадхи, – *сампраджнята* и *асампраджнята*. Сампраджнята самадхи, в свою очередь, делится на четыре вида в соответствии с различными объектами размышления. Когда ум-читта сосредоточивается на любом *вещественном* физическом объекте внешнего мира, например изображении бога или богини, то такое сосредоточение называется *савитарка*. Выяснив природу этого объекта, необходимо сосредоточиться на *тонких* объектах или тонких сущностях физических элементов (*танматра*). Сосредоточение ума на *этих объектах* называется *савичара самадхи*. Третий вид сампраджняты предполагает обращение к некоторым еще *более тонким* объектам, например чувствам, и сосредоточение на них ума-читты до тех пор, пока не проявится их реальная природа в том, что называется *сананда самадхи*. Последний вид сампраджняты самадхи называется *асмита*, поскольку относящийся к нему объект есть *асмита* – эго, с которым я обычно отождествляю себя. Достижение этой стадии сосредоточения позволяет осознать истинную природу эго. Но это также проливает некоторый свет на то, что я вообще почти не отличается от эго⁹.

Итак, ум-читта постигает природу различных объектов внутри и вне тела, постепенно отрешаясь от них, до тех пор пока совсем не освободится от мысли о каких бы то ни было объектах и не достигнет *асампраджняты самадхи*, то есть йоги *по преимуществу*. Она кладет конец всяким душевным модификациям, и мы уже не связываемся ни с одним объектом. Эта стадия йоги является последней, потому что при ее достижении весь мир объектов перестает оказывать свое действие на йогина и существовать для него.

Находясь в этом состоянии, я пребывает в своей собственной сущности как чистое сознание, наслаждаясь спокойным созерцанием обособленного самосветящегося существования. При наступлении этого состояния достигается конечная цель жизни, а именно: освобождение, свобода от всяких мучений и страданий. Вся жизнь – это поиски мира и спокойствия, а также средств для их достижения. Йога представляет собой один из духовных путей, ведущих к желанной цели полного избавления от всяких несчастий через осознание различия *себя* от тела, ума и индивидуального эго. Но эта конечная цель не может быть достигнута сразу всеми. Если бы даже я могло бы сразу достичь состояния йоги и тем самым освободиться от страданий, то оставалась бы возможность последующего их возвращения, ибо все впечатления и тенденции ума-читты вследствие эго прошлых и настоящих действий сохраняются. Требуются длительные и ревностные усилия, чтобы твердо держаться в состоянии йоги и разрушать влияния различных видов прошлых и настоящих карм. С этой целью необходимо в течение длительного времени

прилежно и тщательно исполнять все ритуалы йоги. В следующем разделе будет дано объяснение различных ступеней в практике йоги.

2. Восьмеричные средства йоги¹⁰

Как мы уже сказали, человек не может понять духовных истин до тех пор, пока его ум засорен, а интеллект испорчен злонамеренными мыслями. Только чистому сердцу и ясной голове непосредственно раскрывается истинный дух. Философы санкхья-йоги утверждают, что освобождение должно быть достигнуто посредством духовного проникновения (*праджня*) в реальность *я* как чистого бессмертного духа, совершенно отличного от тела и ума. Но духовное проникновение может быть достигнуто лишь тогда, когда ум очищен от всех примесей и остается совершенно спокойным и ясным. Для *очищения* и *просветления читты* йога дает нам восемь средств: 1) *яма* – воздержание, 2) *нияма* – культура, 3) *асана* – положение, 4) *пранаяма* – контроль за дыханием, 5) *пратьяхара* – удаление чувств, 6) *дхарана* – внимание, 7) *дхьяна* – созерцание и 8) *самадхи* – сосредоточение. Они известны как вспомогательные средства йоги. При регулярном применении на практике этих средств с благоговением и бесстрашием они ведут к достижению йоги как сампраджнята, так и асампраджнята.

Первое правило йоги состоит: а) в *ахимсе* – воздержании от нанесения какого бы то ни было вреда любому виду жизни, б) в *сатье* – правдивости в мыслях и речи, в) в *астейе* – неворовстве, г) в *брахмачарье* – контроле над чувственными желаниями и страстями и д) в *апариграхе* – непринятии, отклонении ненужных даров. Хотя эти виды практического поведения, по-видимому, должны быть настолько хорошо известны, что не требуют детальных разъяснений. Тем не менее в йоге они объясняются во всех подробностях, причем подчеркивается, что йогин должен строго соблюдать все ее предписания, вплоть до самых мелочей. Причина этого очевидна. То, что здоровый ум пребывает в здоровом теле и что ни ум, ни тело не могут быть здоровыми у человека, который не контролирует своих страстей и сексуальных импульсов, – это психологический закон. Человек не может сосредоточить своего внимания ни на одном объекте, когда его ум отвлекается на греховные, преступные и другие порочные намерения. Это объясняет необходимость полного воздержания йогина от всяких порочных действий и стремлений, если он жаждет познать *себя* в состоянии самадхи – сосредоточения.

Вторая дисциплина (эпитимья) йоги – это *нияма*, культура. Суть ее заключается в культивировании следующих положительных навыков, или привычек: а) *шауча*, то есть очищение тела путем омовения и принятия чистой пищи (так называемое *бахья* – внешнее очищение), а также очищение ума посредством воспитания хороших эмоций и чувств (таких, как дружелюбие, доброжелательность, бодрость) ради того, чтобы сделать добро другим людям, невзирая на их пороки (это называется *абхьянтара*, то есть внутреннее очищение); б) *сантоша* – привычка довольствоваться тем, что приходит само собой, без излишних усилий; в) *тапас* – умерщвление плоти, которое состоит в привычке переносить холод, жару и т.п. и соблюдении аскетических обетов; г) *свадхьяя* – привычка к регулярному чтению религиозных книг и, наконец, д) *ишваро-пранидхана* – размышление о боге и смирение перед ним.

Асана – это дисциплина тела, которая состоит в умении занимать устойчивые и удобные положения. Имеются различные виды асаны – *падмасана*, *вирасана*, *бхадрасана* и т.д. Их можно изучить надлежащим образом только под руководством специалистов. Дисциплина тела столь же необходима для достижения сосредоточения, как и дисциплина ума. Если тело не полностью свободно от болезней и других вредных влияний, то достигнуть сосредоточения очень трудно. Значит, йога устанавливает детально разработанные

правила для поддержания здоровья тела и делает его удобным средством сосредоточения мысли. Система йоги предписывает ряд правил для сохранения жизненной энергии, укрепления и очищения тела и ума. Асаны – положения тела, рекомендованные в системе йоги, – являются эффективными методами, с помощью которых тело может быть частично предохранено от болезней и все члены его, в особенности нервная система, могут должным образом контролироваться, что предотвратит и нарушения деятельности ума.

Пранаяма – это регулирование дыхания. Оно состоит в приостановлении дыхательных процессов или после выдыхания (*речака*), или после вдыхания (*пурака*), или просто при задержании жизненного дыхания (*кумбхаки*). Детали этого процесса должны быть изучены у специалиста. Дыхательные упражнения полезны для укрепления сердца и улучшения его деятельности, что признается врачами (пациентам со слабым сердцем они в определенных дозах рекомендуют прогулки, восхождения и т.п.). Йога идет дальше и предписывает контроль дыхания для сосредоточения ума, потому что это способствует устойчивости тела и ума. До тех пор пока продолжается дыхание, ум также испытывает колебания и замечает вдыхание и выдыхание воздуха. Когда же дыхание приостанавливается, ум приходит в состояние ничем не нарушимого сосредоточения. С помощью упражнения в контроле за дыханием йогин может приостанавливать дыхание на долгое время и тем самым продлить состояние сосредоточения.

Прагьяхара состоит в удалении чувств от соответствующих внешних объектов и сохранении их под контролем ума. Когда чувства эффективно контролируются умом, ими руководят не соответствующие природные предметы, а сам ум. Поэтому в таком состоянии ум не подвергается действиям зрительных образов и звуков, проникающим через глаза и уши, но подчиняет себе эти чувства и заставляет видеть и слышать свои собственные, объекты. Достичь такого состояния очень трудно, но возможно. Это требует твердой воли и длительной практики в достижении господства над своими чувствами. Вышеперечисленные пять средств достижения освобождения – воздержание (*яма*), культура (*нияма*), положение тела (*асана*), контроль за дыханием (*пранаяма*) и удаление чувств (*прагьяхара*) – считаются внешними помощниками йоги. По сравнению с ними остальные три средства должны считаться внутренними (*антаранга-садхана*), потому что они непосредственно относятся к некоторому роду йоги; это внимание (*дхарана*), созерцание (*дхьяна*) и сосредоточение (*самадхи*).

Дхарана – внимание – это дисциплина ума, состоящая в сосредоточении, фиксации умачитты на желаемом объекте. Объект, находящийся в сфере внимания, может быть частью тела (пуп, переносица и т.д.) или внешним (луна, образы богов и т.д.). Способность прочно сосредоточивать внимание на некотором объекте является испытанием пригодности для перехода на следующую, высшую стадию йоги.

Дхьяна – размышление – следующая ступень йоги. Оно означает равномерное течение мысли около и даже вокруг объекта внимания. Это спокойное созерцание объекта без какого-либо перерыва или нарушения. В результате мы получаем ясное и отчетливое представление объекта и прежде всего – его частей и аспектов. Но с помощью длительного размышления ум может развить частичное представление объекта в полное и живое его представление. Таким образом, созерцание раскрывает реальность рассматриваемого объекта для ума йогина.

Самадхи – сосредоточение – это конечная ступень в практике йоги. На этой ступени ум настолько глубоко поглощен объектом созерцания, что он теряет себя в объекте и не имеет никакого представления о самом себе. В состоянии созерцания акт и объект мысли

остаются различными и самостоятельными состояниями сознания. В состоянии же сосредоточения акт размышления не отличается от осознания, а принимает форму объекта и теряет себя. Таким образом, в уме отчетливо остается только объект мысли, и мы даже не знаем, происходит ли там также и процесс мышления. Здесь следует отметить, что *сосредоточение (самадхи) как средство отлично от йоги (самадхи), которая была определена ранее как "сдерживающее начало ума" (читта-вритти-ниродха)*. Первое есть только *средство* достижения последнего, являющегося его *целью*. Длительное применение первого влечет за собой второе.

Эти последние три ступени в практике йоги называются внутренними средствами (*антаранга-садхана*). Они должны иметь один и тот же объект, который прежде всего должен войти в сферу внимания, затем подвергнуться рассмотрению и, наконец, явиться предметом сосредоточения. Объединенные таким образом, они составляют *саньяму*, весьма необходимую для достижения самадхи-йоги.

Утверждают, что благодаря практическому применению йоги на ее различных стадиях йогин приобретает особую силу. Так, йогини могут приручать всех животных, включая даже диких зверей; доставать любую вещь с помощью простого желания; знать непосредственно прошлое, настоящее и будущее; порождать сверхъестественные видения, звуки и запахи и видеть тончайшие сущности, ангелов и богов. Они могут также видеть через закрытые двери, проходить через каменные стены, делаться невидимыми, появляться в одно и то же время в различных местах и т.д. Но в то же время система йоги призывает всех религиозно настроенных людей не применять йогу ради этих целей, йога служит достижению освобождения. Йогин не должен поддаваться соблазну обретения сверхъестественных сил. Он должен преодолевать этот соблазн и двигаться вперед до тех пор, пока не придет к концу путешествия, а именно: к освобождению¹¹.

IV. МЕСТО БОГА В СИСТЕМЕ ЙОГА¹²

В отличие от санкхьи система йога является теистической. Она признает существование бога как теоретически, так и практически. Сам Патанджали при решении каких-либо теоретических проблем философии не чувствует, однако, необходимости в боге. Для него бог имеет более практическое, чем теоретическое значение. Он полагает, что поклонению богу должно придаваться огромное практическое значение, поскольку оно составляет часть практики йоги и является *одним* из средств окончательного достижения самадхи-йоги – сосредоточения, или "сдерживания ума". Последующие же комментаторы и истолкователи йоги также проявляли теоретический интерес к вопросу о бытии бога, более полно рассуждая о таких спекулятивных проблемах, как природа бога, доказательства его бытия. Таким образом, система йога проявляет как теоретический, так и практический интерес к бытию бога.

Согласно йоге, бог есть верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных *я* и свободное от всех недостатков. Бог – это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо. Все индивидуальные *я* в той или иной степени подвержены несчастьям (*клеша*), порождаемым неведением, эгоизмом, желанием, отвращением и страхом смерти. Все они занимаются тем или иным делом (*карма*) – хорошим, плохим или безразличным – и соответственно пожинают плоды своих трудов (*випака*). Они подвергаются также влиянию скрытых впечатлений от минувших переживаний (*ашая*). Если бы даже освобожденное *я* было избавлено от всех этих трудностей, то нельзя сказать, что оно и впредь будет от них свободно. Бог и только бог *вечно* свободен от каких бы то ни было недостатков. Бог – это совершенный, бессмертный дух, который всегда свободен от несчастий и их последствий, а также от впечатлений от

этих бед (*клеша-карма-випака-ашаяйр апарамриштах*). Он обладает совершенной природой, подобной которой не существует. К тому же он имеет наиболее полное знание всех фактов и, таким образом, в состоянии поддерживать существование всего мира одним лишь своим желанием или мыслью. Бог – верховный правитель мира, обладающий бесконечным познанием, неограниченным могуществом, самыми мудрыми желаниями, отличающими его от всех других я.

Бытие бога доказывается при помощи следующих аргументов. Веды, упанишады и другие важнейшие священные писания говорят о существовании бога как верховного Я, которое является также первичной реальностью и конечной целью мира. Таким образом, как об этом свидетельствует священное писание, бог существует.

Согласно закону непрерывности, все обладающее степенью должно иметь низший и высший пределы. Имеются, например, различные величины – большие и малые. Атом представляет собой наименьшую величину, тогда как акаша, или пространство, – наибольшая величина. Точно так же имеются различные степени познания и могущества. Поэтому должно быть существо, обладающее совершенным познанием и совершенным могуществом. Таким верховным существом, самым высшим началом, является бог. Не может быть никакого я, которое по знанию и могуществу могло бы быть приравнено к богу, ибо в этом случае между ними произошел бы конфликт, столкновение их желаний и целей, что повлекло бы за собой хаос во вселенной.

Мир создается в результате соединения пуруши с пракрити и их взаимного растворения вплоть до момента разъединения. Пуруша и пракрити – это независимые начала, о которых нельзя сказать, что они естественно связаны, объединены. Равным образом они по своей природе не являются и разъединенными, иначе их взаимоотношение оставалось бы необъяснимым. Следовательно, должна быть какая-то разумная причина, которая вызывает их соединение и разъединение в соответствии с невидимыми моральными достоинствами (*адришта*) индивидуальных я. Ни одно индивидуальное я не может контролировать свои достоинства или судьбу либо руководить ими, потому что у него нет их ясного понимания. Следовательно, должно быть совершенное и всемогущее существо, вызывающее соединение или разъединение пуруши и пракрити в соответствии с тем, требуют ли достоинства индивидуальных я созидания или разрушения мира. Это существо и есть бог, без руководства которого пракрити не может создать именно такое устройство вселенной, которое отвечает моральному воспитанию и окончательному освобождению индивидуальных я.

Поклонение богу является не только частью практического поведения йогина, но служит одним из лучших средств достижения самадхи-йоги, то есть сосредоточения и сдерживания ума. Это объясняется тем, что бог есть не только объект размышления или созерцания, подобно другим объектам, но и верховный властитель, который милостиво удаляет грехи и пороки из жизни верующих и облегчает им достижения йоги. Тот, кто искренно верит в бога и поклоняется ему, не может не размышлять о нем постоянно и не видеть его во всех проявлениях жизни. На такую преданную личность бог ниспосылает свое особое благоволение – чистоту сердца и просветление интеллекта. Бог устраняет на пути верующего все серьезные помехи и препятствия, такие, как заблуждения ума, и ставит его в самые благоприятные условия для достижения йоги. Но, в то время как благодать бога может творить в нашей жизни чудеса, мы, со своей стороны, должны стать достойными ее через любовь и милосердие, правдивость и чистоту, постоянное размышление и полную покорность богу.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Недоброжелательному критику йога может показаться не столько системой философии, сколько школой мистицизма и магии. Понимание философией йоги *я* как трансцендентного субъекта, совершенно отличного от тела, ума и его, очень далеко от здравого смысла и обычного психологического понимания *я*. По сравнению с этим спиритуалистическое понимание *я* в системе йога можно рассматривать как непонятное и мистическое. Точно так же сверхнормальные силы, связанные с различными стадиями практики йоги, едва ли могут быть согласованы с известными законами физики и психологии. Все это может показаться напоминающим некую примитивную религию или магию.

Однако следует отметить, что учение йоги о самопознании *я* имеет солидную основу в метафизике санхьи, которая обосновывает реальность *я* как метафизического и вечного начала сознания. Если верить в трансцендентный дух, то нельзя не признать, что имеются более глубокие ступени сознания, чем эмпирические, а также более широкие возможности и более высокие потенции, чем физические или относящиеся к органам чувств. Проблемы этой более глубокой реальности нашей индивидуальной жизни осеняли не только пророков и святых различных стран, но и таких великих философов, как Платон и Аристотель, Спиноза и Лейбниц, Кант и Гегель. "Общество психических исследований" и современная школа психоанализа внесли большой вклад в область познания темных сторон психической жизни, скрытых от обычного взора; йога в этом отношении идет еще дальше, формулируя некоторые практические методы очищения и самоконтроля для осознания человеком истинного *себя*. Поскольку эта система признает бытие бога, она превосходит санхью как с теоретической, так и с практической точек зрения, а также с точки зрения передачи этого убеждения своим последователям. Для правильной оценки этой философии необходимо ее благожелательное понимание и искреннее стремление осознать, реализовать ее истины. "Я уверена, – пишет мисс Костер, оценивая эту систему, – что за разукрашенным занавесом нашего бытия, который для столь многих представляет границу этой жизни, имеется область, доступная для изучения тем, кто преисполнен решимости"¹³.

ФИЛОСОФИЯ МИМАНСА

I. ВВЕДЕНИЕ

В вводной части мы уже отмечали, что школа пурва-миманса (или, как ее обычно называют, школа миманса) возникла в результате развития ритуалистической стороны ведийской культуры, тогда как сама веданта (называемая иногда также утара-мимансой) является развитием ее спекулятивной стороны. Школа миманса ставила перед собой цель помочь ритуализму и поддержать его главным образом двумя способами:

- a. разработкой такой методологии интерпретации вед, с помощью которой малопонятные их предписания относительно ритуалов можно было бы понять, привести в систему и выполнять без всяких затруднений;
- b. оправданием веры, на которой зиждутся эти ритуалы, с точки зрения философии. Мы остановимся здесь на втором, философском аспекте мимансы.

Вера, лежащая в основе ведийского ритуализма состоит из таких элементов, как вера в существование души, которая остается после смерти тела и наслаждается на небе плодами выполнения ритуалов; вера в некую силу, или потенцию, которая сохраняет последствия выполненных ритуалов, в непогрешимость вед, на которых основываются ритуалы, в

реальность мира и в то, что наша жизнь и наши действия не являются только сновидениями.

Буддисты, джайнисты и чарваки подвергают сомнению авторитет вед. Некоторые буддисты отрицают реальность мира и существование души. В ряде упанишад можно встретить пренебрежительное отношение к тому, что целью человека является достижение "небесного блаженства" и что ритуалы представляют собой самую лучшую форму человеческой деятельности. Миманса же пытается опровергнуть всю эту критику и поддержать веру, лежащую в основе ритуализма.

Основы пурва-мимансы были заложены "Сутрой" Джаймини. Основной комментарий к этой работе написал Шабарасвами. Далее философию мимансы развивали ее комментаторы, а также авторы самостоятельных работ. Наиболее важными являются работы Кумарилы Бхатты и Прабхакары, называемые "Гуру". Работы этих авторов положили начало двум школам философии мимансы, названным по их имени.

Этимологически слово "миманса" означает: "решение некоторой проблемы путем рассуждений и критического исследования". Поскольку ее предметом являлась *карма*, или ритуалы, миманса иногда называлась также карма- или дхарма-мимансой.

Философия мимансы может быть рассмотрена по трем разделам: теория познания, метафизика, этика с теологией.

II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ МИМАНСЫ

Пытаясь оправдать авторитет вед, представители мимансы весьма подробно рассматривают природу познания, природу и критерий истины и заблуждения, различные источники достоверного познания (*прамана*) и другие подобные проблемы. В теории познания мимансы встречаются некоторые весьма интересные проблемы. Другие школы, в особенности веданта, в ряде теоретико-познавательных вопросов опирались именно на мимансу.

Мы здесь очень кратко остановимся на некоторых особо важных моментах.

1. Природа и источники познания

Подобно большинству других школ индийской философии, миманса признает два вида познания – непосредственное и опосредствованное. Достоверным познанием считается такое познание, которое доставляет некоторые новые сведения о чем-либо, не противоречащие никакому другому знанию данного предмета. И не вызываемые ненормальными условиями, например испорченным органом чувств в случае чувственного познания, ошибочными посылками в случае логического вывода и т.д.¹

Объектом непосредственного познания должно быть нечто существующее (*сам*). Только тогда, когда объект связан с чувством (одним из пяти внешних чувств и внутренним чувством – манасом), в душе возникает непосредственное знание этого объекта. Когда объект связан с чувством, прежде всего возникает простое знание объекта. В этот момент мы просто знаем, что объект *есть*, но еще не понимаем что он такое. Это первичное, неопределенное непосредственное познание называется *нирвикальпака-пратьякша*. Когда затем мы истолковываем значение этого объекта в свете наших прошлых знаний и приходим к пониманию того, что он есть, его принадлежности к какому-либо классу, того, каким качеством и активностью он обладает и как называется, – мы имеем определенное

(*савикальпака*) восприятие. Оно выражается в таких суждениях, как, например: "Это – человек", "Это – палка", "Это – белое", "Это – движется", "Это – Рам"².

Проходя, таким образом, две стадии, восприятие дает нам реальное знание мира различных объектов. Хотя на первой стадии восприятия объекты познаются не до конца, однако все то, что мы узнаем о них на второй стадии, уже имелось в скрытом виде в первой. В процессе изучения объекта на второй стадии ум только истолковывает в свете прошлого опыта то, что уже имело место на первой стадии, и не приписывает объекту никакого воображаемого предиката. Ибо если мы не восприняли вначале человека, белое и т.д., то как мы можем высказывать затем суждение, что это был человек, это было белое и т.п. и что это была не корова, не черное и т.д. Отсюда следует, что восприятие, несмотря на имеющийся в нем элемент истолкования, не обязательно будет мнимым или иллюзорным, как это утверждают некоторые буддисты и ведантисты. Равным образом неверно и то, что все непосредственно осознаваемое до истолкования умом представляет собой чистую, единственную в своем роде особенность (*свалакшана*), без какого-либо характерного признака класса (как это утверждают буддисты), или чистое существование без всякого дифференцирующего свойства (как об этом говорят ведантисты). Мир различных объектов с их различными признаками предстает перед умом в самый первый момент, когда мы его осознаем³.

2. Не относящиеся к восприятию источники познания

Сторонники мимансы считают, что, кроме восприятия, имеется пять других источников достоверного познания: логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*), авторитет, или свидетельство (*шабда*), постулирование (*артхапатти*) и невосприятие (*анупалабдхи*). Последний признается только школой Кумарилы Бхатты. Учение мимансы о логическом выводе более или менее сходно с теорией ньяи, и останавливаться на нем здесь нет никакой необходимости. Мы рассмотрим другие четыре не относящихся к восприятию источника познания.

а) Сравнение (*упамана*)

Как уже было показано, в системе ньяя, *упамана* считается особым источником познания. Однако миманса, признавая сравнение самостоятельным источником познания, придает ему совершенно другой смысл. Согласно мимансе, познание при помощи сравнения возникает в том случае, когда на основе сходства восприятия данного объекта с объектом, воспринятым в прошлом, мы переходим к познанию того, что *вспоминаемый объект* схож с воспринимаемым.

Это будет понятнее, если мы поясним данное положение следующими примерами. Увидев крысу, мы воспринимаем ее сходство с мышью, воспринятой в прошлом, и из этого узнаем, что вспоминаемая мышь подобна воспринимаемой крысе. Такое познание – "мышь, воспринятая в прошлом, похожа на крысу" – получено из сравнения или из познания сходства крысы и мыши. Нечто вроде этого происходит и в том случае, когда кто-нибудь, прежде видевший у себя дома корову, отправляется в лес, видит там гавайю (*нильгаи*) и воспринимает ее сходство с имеющейся у него коровой. Отсюда с помощью сравнения (то есть посредством познания этого сходства) можно получить знание о том, что известная нам по дому корова сходна с га вайей⁴.

Такое познание не может считаться восприятием, ибо объект (в нашем примере мышь или корова), сравниваемый с познаваемым объектом, *в тот момент* не воспринимался. Такое познание нельзя отнести и к памяти, потому что, хотя объект и воспринимался в прошлом,

его *сходство* с воспринимаемым объектом *не было тогда известно*, и, следовательно, нельзя сказать, что об этом сходстве можно просто вспомнить. Оно не относится также к логическому выводу. Из положения, подобного следующему: "Эта гавайя сходна с коровой, находящейся дома", нельзя заключить, что "корова, находящаяся дома, сходна с гавайей", если мы не имеем другой посылки: "Все вещи подобны другим вещам, сходным с первыми"⁵. Такого рода общая посылка, содержащая неизменную связь между двумя терминами, *фактически не применяется* в вышеупомянутом случае. Совершенно очевидно, что подобного рода познание не возникает и на основе устного свидетельства или авторитетного заявления. Поэтому ему отводится самостоятельное место.

Наяйки утверждают, что, узнав из авторитетного источника о сходстве гавайи с коровой, можно отправиться в лес, увидеть некоторое сходное с коровой животное и отсюда путем сравнения заключить о том, что данное животное есть гавайя. Последователи мимансы выступают против этого взгляда ньяи. Они указывают на то, что знание о сходстве воспринятого отдельного животного с коровой мы получаем из восприятия, а знание о том, что это животное, сходное с коровой, есть гавайя, – через воспоминание сходства известного нам ранее из некоторого авторитетного источника. Наконец, познание того, что это животное есть гавайя, является просто логическим выводом из прошлого познания. Значит, то, что наяйки считают сравнение новым источником познания, не соответствует действительности⁶.

Здесь можно отметить, что хотя вышеизложенное толкование является одним из общепринятых последователями мимансы, Шабарасвами⁷, по-видимому, понимал под упаманой то, что по терминологии западной логики называется аргументом по аналогии. Существование другого я, отмечает он, обосновывается при помощи следующего аргумента: "Подобно тому как вы ощущаете существование самих себя, вы можете по аналогии полагать, что другие также чувствуют свое собственное существование". Такого рода аргумент он называет упаманой. Определение, даваемое Шабарасвами упамане ("познание невоспринятого объекта, сходного с некоторым известным объектом"), не может считаться несовместимым с предположением, что он понимал под упаманой аргумент по аналогии.

Следует также напомнить, что "сходное" (*садришья*), являющееся объектом упаманы, рассматривается мимансой как самостоятельная категория реальности. Указывается, что сходство не может быть названо качеством (гуной) потому, что одно качество не может обладать другим *качеством*, но "сходное" наделено качествами. Нельзя рассматривать сходство и как нечто общее (*саманья*, или *джатти*), ибо общее означает нечто такое, что является *тождественным* у многих особей (например, "коровность" у коров), сходство же *не* означает полной тождественности.

б) Авторитет, или свидетельство (шабда)

Этому источнику познания миманса уделяет огромное внимание потому, что он призван оправдывать авторитет вед.

Имеющее смысл суждение приносит знание, за исключением разве того случая, когда известно, что оно является заявлением не внушающего доверия лица (*анапта-вакья*). Такое суждение называется устным свидетельством, просто свидетельством (*шабда*) или авторитетным свидетельством. Имеется два вида такого свидетельства – личное (*паурушея*) и безличное (*апаурушея*). Первым видом авторитетного свидетельства является письменное или устное свидетельство некоторого лица; под вторым понимается авторитет вед.

Далее, авторитетное заявление может либо давать сведения о существовании объектов (*сиддхартха-вакья*), либо указывать направление исполнения некоторого действия (*видхаяка-вакья*). В мимансе рассматривается главным образом безличный авторитетный источник познания – веды – именно потому, что они показывают, как надо исполнять жертвенные обряды. Веды считаются книгой заповедей, и в этом их ценность. Сторонники мимансы даже утверждают, что поскольку веды предназначены исключительно для руководства ритуалами, то бесполезной будет любая их часть, которая не содержит такого рода *руководства*, и дает лишь информацию о *существовании* чего-либо такого, что не может принести пользу в деле убеждения людей следовать предписаниям вед для исполнения обрядов⁸. Таким образом, всегда пытались показать, что все экзистенциальные суждения (о душе, бессмертии и т.д.) косвенным образом связаны с какой-либо заповедью – путем ли убеждения людей исполнять некоторый ритуал, или путем отговаривания их от запретной деятельности. Эта точка зрения мимансы напоминает нам современный прагматизм, согласно которому каждый тип познания – обычный, научный или философский – ценен лишь постольку, поскольку он ведет к некоторой практической деятельности. Философия мимансы может быть названа ритуалистическим прагматизмом, ибо эта философия усматривает значение ведийского познания в ритуалистической деятельности.

Большинство представителей проведийских школ считает, что авторитет вед обусловлен тем, что они являются словами бога. Однако миманса, не признающая никакого Творца или Разрушителя мира, считает, что веды, как и вселенная, вечны⁹. Они не являются творением какой-либо личности – человеческой или божественной. Следовательно, авторитет вед считается безличным.

Для обоснования этого взгляда выдвинут ряд аргументов. Если бы веды были кем-либо написаны, то имя их создателя было бы известно и сохранилось бы в памяти людей, ибо учение вед передавалось рядом сменяющихся друг друга поколений учителей и наставников со времени самой глубокой древности. Но имени основателя вед не сохранилось в истории. Даже те из древних индийских мыслителей, которые были убеждены в том, что веды не вечны, а когда-то созданы, не единодушны в вопросе об их происхождении. Одни приписывают их богу, другие – Хираньягарбхе, третьи – Праджапати*⁴³. В действительности же эти мыслители смутно догадывались, что веды, как и обыкновенные книги, – также должны иметь автора, но неизвестно точно, кто этот автор. Конечно, в ведийских гимнах упоминаются имена некоторых личностей. Но это были либо провидцы (*риши*), которым открывались гимны, либо проповедники, или основатели различных ведийских школ (*сампрадая*). Значит, веды не являются творением какой-либо личности.

Но веды состоят из слов, а разве слова произведены и не вечны? Отвечая на этот вопрос, последователи школы мимансы выдвигают теорию, согласно которой слова (*шабда*) не являются реально воспринимаемыми звуками (*дхвани*). Звуки, произнесенные говорящим и воспринятые слушателем, служат только выразителями слов, которые образуются не сами собой. Слова реально представлены буквами, которые не имеют частей и не вызваны никакой причиной. Например, буква "к" произносится (и пишется) разными личностями в разных местах и в разное время различным образом. Хотя эта буква-звук и видоизменяется, мы видим, что все произносят *одну и ту же* букву. Эта тождественность буквы показывает, что она не произведена в некоем времени и пространстве, а выходит за их пределы. Так что слова, как и буквы, можно считать вечными, то есть существующими, но причинно не обусловленными.

Другой аргумент, обосновывающий данное положение, состоит в том, что в ведах говорится о некоторых ритуальных обязанностях и о их плодах (например, о достижении

рая). Связь между такими действиями и подобными их результатами не похожа на обычную связь, о которой можно сказать, что ее кто-либо видит (например, связь между принятием предписанного лекарства и лечением болезни). Поэтому ни о ком нельзя сказать: "Он – автор вед". Неразумно также утверждать, что автором вед мог явиться коварный обманщик (как это предполагают чарваки). Если бы это было так, то никто не заботился бы об изучении подобных вводящих в заблуждение произведений и о передаче их потомству¹⁰.

Непогрешимость авторитета вед зиждется на том факте, что они не страдают никакими недостатками, присущими творениям несовершенных людей.

Кроме безличного авторитета вед, источником достоверного познания последователи Бхатты¹¹ считают также свидетельство внушающего доверие лица (*anma*). Однако авторитет вед имеет особое значение, поскольку знание заповедей не может быть получено из какого-либо другого источника познания – из восприятия, или из логического вывода.

Если знание, получаемое от авторитетной личности, может быть достигнуто и другим путем – восприятием, с помощью логического вывода и т.п. и само основывается на таком предшествующем знании, то знание, получаемое из вед, не может быть приобретено никаким иным путем и не зависит от предшествующего познания, ибо веды вечны. Но сторонники Прабхакары¹², как и вайшешики, утверждают, что свидетельство неведийского авторитета дает познание через логический вывод, основанный на надежности авторитета.

Возражая тем, кто пытается свести все знание, получаемое от других лиц, к логическому выводу (на том основании, что достоверность подобного рода познания устанавливается только с помощью вывода, опирающегося на надежность авторитета), представители мимансы говорят, что достоверность всякого вида познания обеспечивается порождающими его условиями, и, следовательно, знание, опирающееся на авторитет, подобно всякому другому познанию само гарантирует свою истинность. В дальнейшем мы увидим полное обоснование этого взгляда.

в) Постулирование (*артхапатти*)

Постулирование (*артхапатти*)¹³ – это необходимое допущение некоторого невоспринимаемого факта, который лишь *один* может объяснить требующее толкования явление. Когда данное явление таково, что его невозможно понять без допущения некоторого другого факта, – мы должны постулировать этот другой факт для объяснения данного явления. Такой процесс объяснения необъяснимого другим способом явления путем допущения объясняющего факта называется *артхапатти*¹⁴.

Так, когда мы видим, что жиреющий человек днем ничего не ест, мы находим очевидное противоречие между возрастающим ожирением этого человека и его воздержанием от пищи. Мы никак не можем примирить факты ожирения и воздержания от пищи, если не предположим, что данный человек кушает ночью. То, что он необходимо должен есть ночью, объясняет сочетание этих явно противоречивых фактов, а именно, что воздержание от пищи сопровождается возрастающим ожирением.

Приобретенное таким образом знание является особым, ибо оно не сводится ни к восприятию, ни к логическому выводу и не является результатом свидетельства или сравнения. Подобного рода познание не может считаться восприятием, потому что в

данном случае мы не видим того, как человек ест ночью. Равным образом это познание не является и результатом логического вывода, ибо нет никакой неизменной связи (*вьяпти*) между ожирением и едой по ночам: мы не можем сказать, что ожирение всегда сопровождается едой по ночам, как мы можем сказать о том, что где есть дым, там всегда есть и огонь.

В повседневной жизни мы весьма часто прибегаем к методу постулирования (*артхапатти*), хотя, как правило, и не отдаем себе в этом отчета. Для пояснения приведем некоторые примеры. Когда мы приходим к другу и не застаем его дома, будучи в то же время уверенными в том, что он жив, мы говорим: "Он, должно быть, находится где-нибудь вне дома". Такое предположение делается потому, что только оно объясняет, где может быть живой человек, если его нет дома. Этот метод широко применяется также при интерпретации некоторых выражений. Когда в предложении пропускаются какие-либо слова, мы подставляем вместо них те слова, без которых подразумеваемый в контексте смысл не может быть объяснен. Прочтя или услышав слово "сожмите", мы добавляем к нему (путем постулирования) слова "ваши губы", потому что без них подразумеваемая мысль будет неполной. Подобным же образом, когда общее значение слова не подходит по смыслу, мы допускаем другое, образное его значение, которое только и может объяснить предложение. Например, когда говорят: "Трудолюбие – *ключ* успеха", мы предполагаем, что слово "ключ" имеет в данном случае значение "залог", а не обозначает реальный ключ.

Последователи мимансы различают два вида постулирования – постулирование для объяснения воспринимаемого факта (*дришита-артхапатти*), например ожирения человека, воздерживающегося днем от пищи, и постулирование для объяснения смысла услышанных слов (*шрута-артхапатти*), например слово "сожмите" или "ключ" в процитированных выше предложениях.

Ниже будет показано, что артхапатти напоминает гипотезу, как она понимается в западноевропейской логике. По-видимому, его следует приравнять к разъясняющей гипотезе. Но различие состоит в том, что постулирование не носит предположительного, временного характера, присущего гипотезе. То, что узнается с помощью постулирования, – это не просто гипотетически допускаемое или принимаемое, а то, в чем мы *уверены*, что считаем *единственно* возможным *объяснением*.

Поскольку постулирование возникает из *необходимости объяснения*, оно отличается от силлогистического вывода, сущность которого состоит в заключении из данных фактов, а не в *объяснении* этих фактов. Постулирование – источник *основания*, тогда как вывод – *следствия*.

г) Невосприятие (*анупалабдхи*)

Согласно мимансистам школы Бхатты и адвайта-ведантистам, невосприятие (*анупалабдхи*) является источником нашего непосредственного познания несуществования какого-либо объекта. Но как я узнаю, скажем, о несуществовании сосуда на столе передо мной? Нельзя же утверждать, что я воспринимаю его с помощью моих органов чувств, потому что несуществование – это отрицательный факт, который не может вызвать никакого ощущения, представляющего собой положительный факт, такой как данный стол.

Таким образом, бхатта-мимансисты и адвайта-ведантисты утверждают, что несуществование сосуда на столе становится известным из факта отсутствия его познания

(cognition), то есть из его невосприятия (*анупалабдхи*). Я говорю, что сосуд не существует на столе, ибо он *не воспринимается*. Мы не можем сказать, что несуществование сосуда *логически выводится* из его невосприятия, ибо подобного рода логический вывод возможен в том случае, если мы уже обладаем знанием общей связи между невосприятием и несуществованием, то есть если мы знаем, что раз объект не воспринимается, он не существует. В таком случае это было бы бездоказательным принятием спорного вопроса, то есть допущением именно того, что еще требуется доказать с помощью логического вывода. Равным образом нельзя объяснить познание несуществования сосуда и посредством сравнения или свидетельства, поскольку оно отнюдь не относится к познанию сходства или к познанию слов и предложений. Следовательно, для объяснения непосредственного познания несуществования сосуда мы должны признать невосприятие (*анупалабдхи*) отдельным, самостоятельным источником познания¹⁵.

Здесь следует, однако, заметить, что не всякое невосприятие доказывает несуществование того, что не воспринимается. В темноте мы не видим стола, мы не можем воспринимать таких внечувственных сущностей, как атомы и эфир, добродетель и порок. И, тем не менее, мы не считаем их несуществующими. Если вещь должна быть воспринята при определенных условиях, *значит* только ее невосприятие при этих условиях может служить доказательством ее несуществования. Именно такое соответствующее невосприятие (*йогья-анупалабдхи*) и является источником нашего познания несуществования.

3. Достоверность познания

Всякий раз, когда имеются *достаточные* условия для порождения определенного рода познания (и нет, следовательно, никаких оснований для сомнения или неверия в познанное), возникает такое познание, которое содержит элемент веры в объект познания. Например, если наши глаза нормальны, то при взгляде на удобно расположенные объекты, освещенные дневным светом, у нас возникает зрительное восприятие; когда мы слышим высказанное кем-либо осмысленное суждение, мы получаем знание из его свидетельства. При наличии достаточных посылок имеет место логический вывод. То, что в повседневной жизни мы действуем, руководствуясь таким знанием сразу же, как только оно возникает, без всякой попытки проверить его достоверность с помощью какого-либо аргумента, показывает, что мы сразу же верим в это знание; тот факт, что подобного рода знание ведет к успешной деятельности, а не к каким-либо противоречиям, показывает, далее, что это знание достоверно. Когда, однако известно, что условия, необходимые для порождения того или иного вида познания, недостаточны (если, например, нормальному зрению препятствует желтуха, недостаточное количество света; предпосылки высказываемого суждения сомнительны или слова в нем лишены смысла), то знание в таком случае не возникает, а следовательно, не возникает и веры, поскольку не исчезли основания для сомнений и недоверия.

Из этих фактов миманса делает два следующих вывода: а) достоверность познания *возникает* из самих условий, порождающих это познание, а не из каких-либо сверхъестественных обстоятельств (*праманьям сватах утпадыате*); б) достоверность познания – это также *уверенность* в нем, то есть мы познаем сразу же, как только возникает знание; уверенность не требует проверки познанного с помощью некоторого другого вида познания, например посредством логического вывода (*праманьям сватах джняте ча*). Этот взгляд мимансы известен как теория внутренней достоверности (*сватах праманья-вада*)¹⁶.

Согласно данному взгляду, истина самоочевидна. Всякий раз, когда возникает какое-либо знание, оно несет с собой уверенность в своей собственной истинности. Иногда другой вид познания может указать, что эта уверенность ошибочна или что условия познания недостаточны. В таком случае из наличия недостаточных условий мы делаем вывод о ложности такого знания.

Таким образом, ложность познания устанавливается с помощью вывода, тогда как истина самоочевидна. Обобщая, можно сказать, что уверенность – явление нормальное, а неверие представляет собой исключение. Поскольку происходит восприятие, делается заключение или возникает любое другое знание, мы *безоговорочно принимаем их*, верим в них без дальнейшего доказательства, если только некоторое противоположное свидетельство не вынуждает нас сомневаться в их достоверности и заключить о их ложности. При этой нерушимой вере в познание жизнь наша протекает спокойно.

Возражая против того положения теории ньяйи, что достоверность познания порождается некоторыми особыми условиями (такими, например, как здоровье органов чувств), выходящими за рамки обычных условий, порождающих знание, мимансисты указывают, что эти особые условия в действительности входят составной частью в понятие нормальных условий познания; без них не было бы веры и, следовательно, никакого познания вообще. Возражая против взгляда наяйиков, считающих, что достоверность всякого познания устанавливается с помощью логического вывода, мимансисты указывают, что это привело бы нас к бесконечному регрессу и деятельность стала бы невозможной. Если скажем, восприятие, прежде чем быть претворенным в жизнь, должно быть проверено с помощью вывода, а затем, согласно тому же правилу системы ньяя, *этот* вывод, в свою очередь, также должен быть проверен с помощью другого вывода и т.д., – то не было бы никакого конца этому процессу проверки и жизнь стала бы невозможной.

Увидев тигра, мы убегаем прочь; услышав звук гудка, мы делаем вывод о приближении автомобиля и ускоряем свои шаги; если бы мы должны были ожидать проверки нашего знания с помощью бесконечной серии выводов, мы должны были бы вечно ожидать возможности действовать на основе какого-либо знания. Верно, что когда имеются положительные причины для сомнения в каком-либо знании, мы действительно обращаемся к помощи проверочного вывода, но эта проверка – лишь работа по устранению препятствий, стоящих на пути познания. После устранения препятствий познание возникает при своих обычных условиях, если они имеются налицо, а вместе с познанием возникает и вера в его достоверность. Если этот проверочный вывод оказывается не в состоянии устранить сомнение, знание не возникает вовсе.

Вера в авторитет, личный или неличный, ведийский или неведийский, возникает тем же путем. Услышав имеющее смысл суждение, мы сразу же начинаем верить в то, что в нем говорится, если только нет основания для сомнения или неверия. Следовательно, авторитетность вечных, никем не созданных вед не зависит ни от чего; их достоверность самоочевидна и не опирается на логический вывод. Аргументы в их пользу необходимы для отрицательной работы по очищению ума от сомнений. Когда это очищение осуществлено, веды сами раскрывают заключенный в них смысл и порождают веру, которая неизменно сопутствует пониманию данного смысла. В целях укрепления этой веры миманса делает все, чтобы опровергнуть возможные основы, на которые может опираться сомнение в непогрешимости вед, и подготовить таким образом ум для непосредственного принятия того, что познается из вед.

4. Что такое ошибка?

Если истина самоочевидна и всякое знание претендует на истину, то как возникает ошибка? Проблемой ошибки обычно занимаются все школы Индии. Школа Прабхакары¹⁷ считает, что всякое знание истинно, что ни в каком познании не возникает ничего ложного. Даже в так называемом случае со змеей смешивается два различных вида познания – восприятие длинной, извилистой вещи и воспоминание о змее, виденной в прошлом, причем каждое из них само по себе истинно. Только из-за промаха памяти мы забываем, что змея есть нечто воспринятое в прошлом, и не делаем различия между воспринимаемыми и вспоминаемыми объектами, которые не наблюдаются; мы ведем себя по отношению к веревке так, как должны были бы вести себя по отношению к змее. Именно это *поведение* и является ошибочным. Здесь недостаток познания состоит в ошибке памяти (*смрити-прамоша*) или ее следствии – неразличении (*вивека-граха*). Недостаток этот *отрицательный* и, конечно, не является тем же, что и ошибка, которая означает не простое отсутствие знания, но положительное душевное состояние. Теория ошибки Прабхакары называется *акхьяти-вада* – отрицание иллюзорной видимости.

Школа Бхатты не разделяет этих взглядов¹⁸, считая, что простое неразграничение восприятия и памяти не может объяснить ошибки. Мы не можем отрицать, что иллюзорные объекты иногда кажутся положительно перед нами. Никто не будет отрицать, что если в то время, когда смотришь на луну, нажать на глазное яблоко, то перед нами положительно покажутся две луны. Аналогичное явление иллюзии может произойти и в случае со змеей. Объясняя ошибку, последователи школы Бхатты указывают, что когда мы принимаем веревку за змею и высказываем суждение "это змея", то и субъект и предикат реальны. Реально существующая веревка подводится под класс "змеи", также существующий в действительности. Ошибка состоит, однако, в соотношении этих двух реально существующих, но несоединимых как субъект и предикат вещей. *Ошибка всегда касается такого рода неправильных связей (сансарга), а не самих соотносимых объектов*, которые всегда реальны. Даже в случае с лунной две реальные части воспринимаемого пространства относятся к реально воспринимаемой луне, и вследствие такого неправильного отношения одна луна кажется пребывающей в двух местах. Подобного рода ошибочное суждение приводит и к неправильному поведению. Таким образом, теория ошибок школы Бхатты, известная как *випарита-кхьяти-вада*, представляет собой учение о том, что ошибка и правильное поведение находятся в обратном отношении друг к другу (*акарьясья карьятая бханат*). Таким образом, мы видим, что последователи Прабхакары освобождают всякое познание от ошибок, а последователи Бхатты считают, что ошибка может оказать влияние на некоторые *отношения* объектов в сознании, хотя сами объекты всегда воспринимаются правильно. Но и те и другие считают, что ошибка оказывает влияние скорее на нашу *деятельность*, чем на познание. Больше того, ошибка является, скорее, исключительным случаем искажения того, что нормально всякое познание претендует на истину. Только с принятием этого положения становится возможной наша повседневная жизнь. Следовательно, искажение познания, претендующего на истину (в некоторых случаях) не затрагивает нормального признания его истинности.

III. МЕТАФИЗИКА МИМАНСЫ

1. Общее мировоззрение

Основываясь на достоверности чувственного восприятия, мимансисты признают реальность мира и всех его объектов. Следовательно, буддийская теория пустоты и мгновенности, а равно и теория адвайта-веданты о нереальности мира явлений для них неприемлемы. Кроме воспринимаемых объектов, существуют и такие объекты, как души, небеса, ад и божества, о которых мы узнаем из других источников познания и которым,

согласно ведам, приносятся жертвы. Души являются вечными, постоянными субстанциями. Материальные элементы, из сочетания которых создан мир, также являются вечными, постоянными субстанциями. Закон кармы (действия, возмездия. – *Ред.*) считается достаточным для руководства формированием объектов. Мир состоит:

- a. из живых тел, пребывая в которых души пожинают плоды своих минувших деяний (*бхога-аятана*);
- b. из сенсорных и моторных органов – индрий, являющихся орудиями страдания или наслаждения этими плодами минувших деяний (*бхога-садхана*);
- c. из объектов, которые представляют собой сами эти плоды как предметы страдания или наслаждения (*бхогья-вишая*).

Нет никакой необходимости в признании бытия бога. Некоторые последователи мимансы¹⁹, как и вайшешики, придерживаются атомистической теории. Однако в отличие от вайшешиков мимансисты считают, что атомы для своего расположения во вселенной не требуют бога как действующей причины. Автономный закон кармы самостоятельно управляет атомами. Нет ни созидания, ни полного разрушения. *Мир существует вечно.* Эта точка зрения мимансы является единственной в своем роде в индийской философии.

Метафизика мимансы плюралистична и реалистична. Эта философия не может считаться эмпиризмом, ибо она полагает, что есть внеэмпирический источник познания – веды, который более надежен, чем чувственное восприятие²⁰, а также потому, что она признает наличие многих реальностей, вроде потенциальной энергии, невидимого морального начала, небес, ада и т.п., которые не могут быть познаны посредством чувственного опыта.

2. Теория потенциальной энергии (*шакти и анурва*)

Касаясь вопроса о причинности, мимансисты формулируют теорию потенциальной энергии (*шакти*).²¹ Семя обладает невоспринимаемой нашими органами чувств способностью (*шакти*), благодаря которой оно может давать побеги. Когда эта способность не может проявиться или она разрушена (например, при поджаривании семени), она не может произвести данное следствие. Точно так же огонь обладает способностью горения, слово – выражать смысл и побуждать к деятельности, свет – освещать и т.д. Необходимость признания наличия в причине подобного рода невоспринимаемой потенции вызывается тем, что она объясняет, почему в некоторых случаях даже при наличии причины (например, семени или огня) не возникает следствия (то есть соответственно прорастания или горения). Это объясняется тем, что, хотя в подобных случаях и имеется субстанция причины, ее причинная потенция оказывается разрушенной или на некоторое время заглушенной теми или иными противодействующими условиями.

Эту теорию отвергают реалисты наййики. Они утверждают, что и без признания наличия в причинах некой невоспринимаемой потенции трудности, с которыми мы столкнулись, разрешаются признанием того, что причина всегда производит следствие при отсутствии препятствий и не производит его в их присутствии. В ответ на это возражение мимансисты указывают, что, поскольку, даже согласно ньяйе, для производства следствия мы должны признать наличие чего-то дополняющего причину (а именно: отсутствие препятствия), соображение наййиков ничего не меняет. Если вы должны допускать нечто, то почему не признать нечто положительное в самой субстанции (например, семя), которое признается всеми за причину (прорастания), чем допускать некоторое дополнительное отрицательное условие, имеющее силу причины. Поэтому для

объяснения положительного следствия стоило бы предположить в субстанции причины наличие положительной способности (*шакти*), а для объяснения отрицательного факта непоявления следствия предположить бездеятельность этой способности (ввиду ее разрушения или подавления).

Одним из наиболее важных применений данной теории потенции является ее применение к решению вопроса о том, каким образом действие, имеющее место в настоящее время (например, жертвоприношение), дает плоды спустя долгое время (скажем, после смерти – в раю, – когда само действие уже прекратилось). Утверждается, что исполненный обряд порождает в душе его исполнителя невоспринимаемую потенцию (то есть способность порождения плодов деяний), называемую *апурва*, которая пребывает в душе и при благоприятных обстоятельствах приносит плоды²².

В дальнейшем мы увидим, что теория апурвы – ограниченная гипотеза, с помощью которой делается попытка объяснить часть общей проблемы сохранения плодов обрядовых и необрядовых деяний, на объяснение которых претендует более общий закон кармы.

3. Учение мимансы о душе

Учение мимансы о душе более или менее сходно с концепцией других реалистических и плюралистических школ, вроде ньяя-вайшешика²³.

С точки зрения мимансистов, душа – это вечная и неограниченная субстанция, связанная с *реальным телом*, существующим в реальном мире, не умирающая со смертью тела, дабы иметь возможность пожинать плоды совершенных ей в этой жизни деяний. Сознание – это не сущность души, но лишь ее побочное качество, возникающее при наличии некоторых условий. Во сне без сновидений и в состоянии освобождения душа не обладает сознанием, потому что отсутствуют необходимые для его существования условия, как, например, связь органа чувств с объектом. Душ имеется столько же, сколько индивидов. Души подвержены зависимости и могут достигать освобождения. Почва, на которой строят свои рассуждения философы мимансы при решении этих вопросов, примерно та же, что и у других упомянутых выше школ, и поэтому повторять это здесь нет необходимости.

Что касается проблемы познания души, то здесь имеются моменты, заслуживающие особого внимания. Школа Бхатты утверждает, что *я* познается не всякий раз при познании какого-либо объекта, а в определенном случае. Когда мы думаем о *я*, мы познаем его как *объект* самопознания.

Но представители школы Прабхакары возражают против этого на том основании, что сама концепция самопознания непригодна, ибо *я* не может быть одновременно и субъектом и объектом одного и того же акта познания, подобно тому как пища не может быть и собственным поваром и готовым блюдом. Функции субъекта и объекта взаимно несовместимы (*карма-картри-виродха*) и не могут быть приписаны одновременно одному и тому же.

Во всяком акте познания объекта *я* раскрывается как *субъект* данного акта познания. Следовательно, в суждении "я знаю этот горшок" *я* можно считать познающим субъектом. Если бы *я сам* не выступал в качестве субъекта во всяком познании, то невозможно было бы отличить мое знание от знания другого человека²⁴

Последователи школы Бхатты отвечают на это так: если бы *я* выступало всякий раз при познании объекта, то в таком случае мы неизменно имели бы суждение типа "я знаю этот горшок", которое, однако, не всегда имеет место. Это показывает, что самопознание не всегда сопутствует познанию объекта, а появляется лишь в определенном случае и, следовательно, иногда отличается от познания объекта. Что же касается противоположности между субъективностью и объективностью, то она является скорее словесной, чем реальной. Если бы между ними существовала какая-нибудь реальная противоположность, то ведийское предписание: "Познай самого себя" и употребление такого обычного суждения, как, например: "Я знаю себя", были бы лишены смысла. Кроме того, если бы *я* никогда не было объектом какого-либо познания, то как бы мы могли помнить о существовании *себя* в прошлом? Ибо о *прошлом я* нельзя сказать, что оно должно быть *субъектом*, познающим *настоящее*, сохранившееся в памяти знание; оно может быть только объектом настоящего *я*, которое познает его²⁵. Все это говорит о том, что *я* может выступать в качестве объекта познания.

С этим вопросом тесно связан другой: как познается известное? Представители школы Прабхакары утверждают, что при всяком познании объекта, выраженного, например, в суждении "я знаю этот горшок", имеются три фактора: *я*, или познающий (*джнятри*), познаваемый объект (*джнея*) и познание само по себе (*джняна*). Все эти *три* фактора раскрываются одновременно (*трипути-джняна*). Всякий раз, когда возникает знание, оно обнаруживает себя, свой объект и субъект. Знание есть обнаружение Самого себя (*сваям-пракаша*), своего субъекта и объекта.

Школа Бхатты, напротив, считает, что знание по своей природе таково, что оно не может быть объектом для самого себя, подобно тому как кончик пальца не может касаться самого себя. Но каким образом мы приходим к осознанию того, что мы познали некоторый объект? Школа Бхатты отвечает, что всякий раз, когда мы воспринимаем какой-либо объект, он представляется либо известным, либо неизвестным нам. Если он оказывается известным, уже познанным прежде (*джнята*), то из характера известности (*джнятата*), с которой объект предстает перед нами, мы делаем вывод о познании этого объекта. Таким образом, познание – это знание, опосредствованное логическим выводом на основании известности, познанности, наблюдаемой в объекте.

IV. РЕЛИГИЯ И ЭТИКА МИМАНСЫ

1. Место вед в религии

Миманса не признает существования творца вселенной. Стремясь обеспечить верховное место вечным ведам, мимансисты не могут допустить веру в бога, авторитет которого стоял бы выше или, по крайней мере, наравне с авторитетом вед. Согласно мимансе, веды воплощают не столько вечные истины, сколько вечные предписания, или законы, устанавливающие порядок выполнения обрядов жертвоприношения.

Таким образом, религия (дхарма) отождествляется с ведийскими предписаниями (*чодана-лакшано'ртхо дхармах*). Веды представляют собой критерий правильности или ложности чего-либо. Добродетельная жизнь есть жизнь с соблюдением ведийских заповедей.

2. Концепция долга

Целью жертвоприношений в ведийские времена было умиловивление различных божеств (бога огня, бога солнца, бога дождя и др.) с помощью жертв и гимнов либо для того, чтобы снискать расположение, либо – чтобы избежать зла. Хотя миманса является

продолжением этого ведического культа, церемониальные детали ритуалов поглощают ее интересы больше, чем сами боги, которые постепенно исчезают и превращаются в простые слова в дательном падеже. Божество начинают описывать не с помощью моральных или интеллектуальных качеств, но как "то, которое обозначается в ритуальных предписаниях четвертым падежным окончанием" (признак дательного падежа, обозначающего нечто даваемое). Короче, божество необходимо просто как нечто, кому обязаны приносить жертвы. Но главная цель совершения жертвоприношения, говорит знаменитый мимансака*⁴⁴, не в богослужении; оно предназначается не для того, чтобы умиловать богов, а равным образом и не для очищения души или морального совершенства²⁶. Ритуал должен выполняться именно потому, что это *предписывается нам ведами*. Правда, некоторые из этих ритуалов должны выполняться именно для того, чтобы умиловать впоследствии небеса или вымолить земные благодати, как, например, дождь. Но такие ритуалы, как *нитья* и *наймиттика**⁴⁵, должны выполняться просто потому, что они предписываются ведами. Здесь благодаря ритуализму этика мимансы достигает своего кульминационного пункта – концепции долга ради самого долга.

Как и Кант, мимансисты, считают, что действие должно быть совершено *не потому*, что оно принесет выгоду исполнителю, а потому, что мы *должны* его выполнить. Подобно Канту, мимансисты были убеждены, что, хотя должствующие действия выполняются не в силу каких-либо практических побуждений, тем не менее вселенная устроена так, что лицо, исполняющее свой долг, не остается, в конечном счете, без вознаграждения. Различие состоит в том, что, в то время как мимансисты для этой цели постулируют во вселенной безличный моральный закон кармы, Кант постулирует бога. Далее, в то время как для Канта источник обязательства есть высшее Я (которое предписывает низшему: "ты должно делать то, что есть благо"), для последователей мимансы таким источником является безличный ведийский авторитет, категорически предписывающий выполнение долга.

3. Высшее благо

Согласно учению ранней мимансы, наивысшим благом, по-видимому, должно быть достижение небесного, то есть ничем не омраченного, блаженства, которое и рассматривается как обычная цель выполнения ритуалов.

Один за другим писатели мимансы постепенно приходили к согласию с другими индийскими мыслителями и стали рассматривать освобождение от телесной зависимости как наивысшее благо (*нихиреяса*). Они признали, что совершение хороших или дурных деяний, если оно продиктовано желанием обладать объектами, вызывает повторное рождение.

Когда человек начинает понимать, что все мирские удовольствия сопряжены со страданиями, тогда возникает отвращение к мирской жизни, делаются попытки контролировать страсти, отказываться от запрещенных действий, а также от тех действий, результатом которых могут быть наслаждения в будущем. Таким образом устраняется возможность будущего рождения и телесная зависимость. Благодаря бескорыстному исполнению долга и познанию самого себя кармы, накопленные в прошлом, также постепенно уничтожаются. В результате такой жизни личность, освобожденная от всех уз кармы, никогда не родится вновь – она освобождается. Так как зависимость означает привязанность души к миру через тело, включая чувства, моторные органы и манас, то освобождение является полной ликвидацией такой зависимости путем прекращения повторного рождения²⁷

Мы уже видели, что, согласно мимансе, сознание и другие душевные состояния не присущи душе. Они возникают только тогда, когда душа через свое тело и органы определенным образом связана с объектами. Освобожденная душа, будучи отделена от тела и тем самым от всех его органов, в том числе от манаса, не может обладать сознанием, а поэтому не может и испытывать блаженства. Поэтому освобождение желательно не как состояние блаженства, но как полное прекращение мучительных переживаний. Это – состояние, при котором душа пребывает в своей собственной внутренней природе, вне удовольствий и мук²⁸. Душа в своем внутреннем состоянии (*свастха*) может быть определена только как субстанция, обладающая существованием и потенцией сознания, но не обладающая действующим сознанием.

4. Является ли миманса атеистическим учением?

Следует ли называть мимансу атеистическим учением? Хотя на этот вопрос в свете традиционного понимания мимансы (как мы изложили ее выше), по-видимому, должен быть дан положительный ответ, тем не менее по этому поводу возникают сомнения. Их выдвигает, например, такой компетентный авторитет как Макс Мюллер²⁹.

Принимая во внимание, что из всех индийских школ миманса наиболее настойчиво требует следовать ведам, Макс Мюллер считает трудным поверить в то, что миманса могла отвергнуть ведийскую веру в бога. Приводимые мимансистами аргументы против учения о творце вселенной, по мнению Макса Мюллера, означают, что если бы бог, как предполагают, был действительно творцом вселенной, то на него падали бы обвинения в жестокости, пристрастии и т.п. Но отрицание бога-творца не влечет за собой отрицание бога вообще. Даже в некоторых формах пантеизма, как например, в философии адвайта-веданты и Спинозы, не признается, по мнению Мюллера, реальное сотворение вселенной, и, тем не менее, несправедливо называть их атеистическими только потому, что они не совпадают с обычным пониманием бога.

Если судить о мимансе по ее ведийскому происхождению, которым она так гордится, то Макс Мюллер, быть может, и прав. Но, судя по высказыванию самих мимансистов, его утверждение не может быть принято полностью. Ибо, если мы видим, что представители ранней мимансы умалчивают о боге, а более поздние ее последователи, так же как и джайнисты, отвергают доказательства бытия бога, не заменяя их какими-либо другими аргументами, следовательно, у нас нет положительного доказательства того, что ранняя ведийская вера все еще живет в них. Конечно, различные ведийские божества все еще играют роль в приносимых жертвах. Опираясь на это соображение, можно, в лучшем случае, сказать, что мимансисты признают политеизм. Но даже и это вызывает сомнение ввиду того, что эти божества не рассматриваются как объекты богослужения³⁰ и нигде, кроме описывающих их ведийских гимнов (*мантра*), не говорится об их существовании³¹. Ведийские гимны вдохновляются живым присутствием божества на месте богослужения, но последователи мимансы выражают недоумение по поводу того, каким образом божество может присутствовать одновременно во всех тех местах, где взывают к нему³². Поэтому политеизм обычного рода не может быть приписан мимансе без некоторых оговорок.

Божества мимансистов напоминают бессмертные образы классического эпоса. Они не принадлежат к пространственно-временному миру и не являются реально существующими лицами: они – образы. Однако в известном смысле божества представляют собой нечто большее, чем эти образы, так как они не являются плодом воображения; это вечные, самообнаруживающиеся образы, поскольку они – образы, описанные вечными ведами. Несмотря на величие и чистоту такого понимания божества,

здесь уже может быть утрачена живая вера вед. Следовательно, было бы несправедливо судить о мимансе по ее ведийскому происхождению. Унаследованные элементы веры, как и унаследованные органы тела, с течением времени атрофируются, если они остаются без употребления. Ведийская концепция бога не играет большой роли в мимансистской схеме жизни, как это имеет место в ведантийской, и понятно, что эта концепция бога должна постепенно исчезнуть.

Миманса представляет собой один из многих примеров человеческой истории, показывающих как переоцененные средства становятся самоцелью, а боги приносятся в жертву храмам, пророкам и священным книгам. Страстно желая сохранить верховное положение вед, мимансисты ставят бога в двусмысленное положение. С этого момента начинается различие веданты и мимансы, ибо ведантисты используют веру в веды для еще большей веры в бога, о чем будет сказано в следующей части.

ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТА

I. ВВЕДЕНИЕ

1. Происхождение и развитие веданты

"Веданта" буквально означает "завершение вед". Первоначально под этим словом понимались упанишады, но впоследствии оно приобрело более широкий смысл и словом "веданта" стали называть все идеи, вышедшие из упанишад. Упанишады можно считать завершением вед в разных смыслах.

Во-первых, упанишады явились последними литературными произведениями ведийского периода. Вообще в то время имелось три типа произведений: наиболее ранними были ведийские гимны, или мантры, собранные в различных самхитах (например, Риг, Яджур, Сама и Атхарва); затем появились брахманы, которые представляли собой трактаты^{*46}, содержащие руководства и поощряющие ведийские обряды, и, наконец, – упанишады, где рассматривались философские проблемы. Все эти три вида произведений считались толкованиями текстов божественного откровения (шрути), а иногда назывались также ведами в широком смысле этого слова.

Во-вторых, упанишады изучались в последнюю очередь. Как правило, в детстве изучались самхиты; затем человек, вступающий в жизнь и обязанный выполнять ритуалы, предписанные для домохозяина, должен был изучать брахманы; упанишады же (которые назывались в некоторых случаях "араньяками" – "лесными трактатами"), необходимые человеку, когда он удалялся от мирской жизни и вел в лесах жизнь отшельника, пытаясь понять смысл жизни и размышляя о тайнах вселенной, – изучались в последнюю очередь^{*47}.

В-третьих, упанишады можно рассматривать как завершение вед также и в том смысле, что они представляют собой кульминационный пункт ведийских рассуждений. В самих упанишадах сказано, что даже после изучения вед и других отраслей знания образование человека не может считаться полным до тех пор, пока он не познакомится с предписаниями упанишад¹.

Слово "упанишад" означает или "то, что приближает человека к богу", или "то, что приближает человека к учителю" (*упа-ни-сад*)². Последнее значение упанишад имеет

место потому, что их доктрины были известны лишь посвященным, то есть передавались учителем своим избранным и приближенным ученикам (*упасанна*)³ под строжайшим секретом. Упанишады считались внутренними, тайными значениями (*рахасья*) вед, и поэтому их наставления назывались иногда *ведопанишадой* – тайной вед⁴. Упанишады были многочисленны⁵, ибо они разрабатывались различными ведийскими школами (*сахха*), причем создавались в разное время и в разных местах. Несмотря на единство общего мировоззрения, рассматриваемые ими проблемы и предлагаемые решения были различны. Поэтому с течением времени возникла потребность систематизировать различные учения так, чтобы привести их к внутреннему единству, лежащему в их основе. Эта задача была решена Бадараяной в "Брахма-сутре" (известной также под названиями "Веданта-сутра", "Шарирака-сутра" или "Шарирака-миманса" и "Уттара-миманса"). Бадараяна сделал попытку изложить единое учение упанишад и защитить их от возможных и действительных возражений. Но его сутры, будучи очень краткими, допускали различные толкования.

Поэтому для разработки доктрины веданты были написаны различные комментарии, в каждом из которых делалась попытка доказать, что его позиция – единственно совместимая с текстами божественного откровения (*шрути*) и сутрами. Авторы каждого из этих главных комментариев (*бхашья*) явились основателями самостоятельных школ веданты. Так возникли школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи, Нимбарки и другие⁶.

Каждая школа веданты состоит не просто из философов, теоретически придерживающихся ее взглядов, но также и из большого числа монахов и рядовых последователей, которые стремятся вести соответствующий образ жизни. Именно в этом отношении веданта в своих различных формах и сейчас продолжает оказывать влияние на жизнь миллионов людей.

После появления основных комментариев литература веданты развивалась далее в бесчисленных подкомментариях, словарях и самостоятельных трактатах, написанных ведущими мыслителями каждой школы в защиту своих взглядов и для опровержения взглядов других школ. Таким образом, общий объем литературы веданты чрезвычайно велик, хотя напечатана лишь небольшая его часть.

Наиболее общим вопросом, по которому расходятся школы веданты, является вопрос об отношении *я* (*джива*) и бога (Брахман). Некоторые ведантисты, например Мадхва, утверждают, что *я* и бог – это совершенно различные сущности; такой взгляд называется дуализмом (*двайта*). Представители других школ (например, школы Шанкары) считают, что *я* и бог абсолютно тождественны. Этот взгляд называется монизмом (*адвайта*). Третьи, например Рамануджа, утверждают, что *я* и бог относятся друг к другу как часть и целое; этот взгляд может быть назван ограниченным монизмом (*вишишита-адвайта*). Высказывалось много и других точек зрения, каждая из которых по-своему определяла особый тип тождества (*абхеда*), различия (*бхеда*) или тождества в различии (*бхеда-абхеда*) *я* и бога. Наиболее известными системами веданты являются школы Шанкары и Рамануджи, которые будут рассмотрены ниже.

Исходя из этого можно установить три стадии в развитии веданты: 1) созидательная стадия, представленная текстами божественного откровения *шрути* – ведийскими произведениями, состоящими главным образом из упанишад. Основные идеи веданты выражаются здесь главным образом в форме поэтических прорицаний и мистических интуиции просветленных пророков; 2) стадия систематизации, представленная "Брахма-сутрой", которая собирает, систематизирует и отстаивает идеи, высказанные на

предыдущей стадии; 3) стадия разработки, представленная всеми произведениями – от главных комментариев до тех идей и аргументов, которые приняли собственно философские формы, обращающиеся не просто к раннему авторитету, но также и к самостоятельным рассуждениям. Хотя и есть возможность рассматривать философские проблемы каждого из этих периодов в отдельности, однако за недостатком места мы рассмотрим их в одной части. Сами ортодоксальные индийские авторы рассматривают идеи этих следующих друг за другом стадий как единый, неотделимый от источника, развивающийся и разветвляющийся в своем развитии поток. Рассмотрим теперь в общих чертах развитие веданты в ведах и упанишадах.

2. Развитие веданты в ведах и упанишадах

Из трех вед – Ригведы, Яджурведы и Самаведы – первая является основной работой, остальные две содержат гимны Ригведы, расположенные тем или иным образом, удобным для их исполнения при жертвоприношениях. Гимны Ригведы состоят главным образом из молитв, обращенных ко многим божествам: Агни, Митре, Варуне, Индре и др. В гимнах воспеваются могущество и благородные дела разных богов и содержатся молитвы, взывающие к их помощи и милости. Жертвоприношения богам состояли в возлиянии очищенного коровьего масла и других веществ в жертвенный огонь, сопровождавшемся гимнами и песнопениями в их честь. Эти божества считались реальностями, определяющими все явления природы и руководящими ими, как, например, огнем, солнцем, ветром, дождем и пр., от которых зависят такие явления, как жизнь, земледелие и благосостояние. Природа, хотя и населенная различными божествами, считалась подчиненной некоторому основному закону (называемому *рита*), управляющему всем миром – предметами природы, так же как и живыми существами. Функцией этого закона является не только сохранение порядка и упорядоченности среди планет и других объектов, но и установление справедливости.

Вера во многих богов называется политеизмом; поэтому очень часто говорят, что веды политеистичны. Но ведийские идеи имеют такие особенности, которые ставят данную точку зрения под сомнение.

Каждый бог, когда к нему обращаются с молитвой, превозносится в гимне как верховный бог, творец вселенной и владыка всех богов. Поэтому Макс Мюллер утверждает, что название "политеизм" не подходит для этой веры, и предлагает другое – "генотеизм".

Но является ли ведийская вера политеизмом или генотеизмом – это в значительной мере зависит от того, как мы объясним это явление. Веды можно назвать политеистичными, если возвеличивание в них каждого бога до степени верховного божества считать не показателем действительного убеждения в превосходстве такого божества, а только преднамеренным преувеличением, поэтической гиперболой. Но если ведийские поэты действительно верили в то, о чем они говорили, тогда генотеизм был бы лучшим названием. Последняя точка зрения более чем вероятна, так как в Ригведе мы встречаем места, где ясно утверждается, что разные божества служат лишь проявлениями единой, лежащей в основе всего реальности. "Единая реальность называется мудрецами по-разному: Агни, Яма, Матарिशва*⁴⁸ (*Экам сад випра бахудха ваданти...*)⁷. Поэтому становится возможным рассматривать каждое божество как верховное.

По мнению многих авторов, ведийское мышление эволюционировало, причем идея бога постепенно развивалась от политеизма через генотеизм к монотеизму, то есть к вере в единого бога. Эта гипотеза, может быть, и верна. Но генотеизм – не просто транзитивное явление; даже в своей наиболее развитой форме индийский монотеизм сохраняет веру в

то, что хотя бог и един, он проявляется во многих богах, причем каждому из них можно поклоняться как форме верховного божества. Даже в настоящее время в Индии имеются различные культы – шиваизм, вишнуизм и т.п., – процветающие рядом друг с другом. Почти каждый из них основывается на философии единого верховного бога – часто даже единой всеобъемлющей реальности.

Индийский монотеизм в его живых формах, от ведийского периода до наших дней, основан, скорее, на вере в *единство богов в лице единого бога, чем на отрицании многих богов ради единого бога*. Таким образом, индийский монотеизм обладает особенностью, отличающей его от христианства или магометанства. Эти особенности индийской ортодоксальной религии – не просто прошедшие фазы религии ведийского периода.

Вера в единство всех богов, с которой мы встречаемся в Ригведе, составляет часть более общей идеи, которую мы также находим здесь в ясной форме, – идеи о единстве всего сущего.

В знаменитом гимне "Пуруша-сукта", который и поныне ежедневно произносится каждым набожным брамином, ведийский пророк, быть может впервые в истории человечества, высказал мысль об органическом единстве всей вселенной. Вот некоторые строфы этого гимна.

"У Человека тысяча голов, тысяча глаз, тысяча зубов; он покрывает землю со всех сторон и простирается на десять пальцев за ее пределы.

Человек – это все то, что есть, и все то, что будет; управляя бессмертием, он и все то, что произрастает благодаря пище.

Таково его величие; и Человек еще более велик: весь сей мир – это четвертая часть его, три четверти бессмертны на небе,

Ибо на три четверти Человек уходит вверх: но одна четверть его остается здесь и затем распространяется повсюду на живой и лишенный жизни мир"⁸.

Все существующее – земля, небеса, планеты, боги, живые и неживые объекты – понимается здесь как части одной великой личности (пуруша), которая *проникает* собою весь мир и в то же время всегда остается вне его. В пуруше все, что есть, было и будет, – едино. Этот гимн представляет собой поэтическую проницательность, раскрывающую не только вселенную – как единое органическое целое, но также и верховную реальность – как имманентную, так и трансцендентную; бог *проникает* собою весь мир, но в то же время он не исчерпывается миром и остается вне его⁹.

В западной теологии эта концепция называется панентеизмом (*pan* – все, *en* – в, *theos* – бог), не путать с пантеизмом: не все равно богу, но все есть в боге, который более велик, чем все.

Вспышка пророческого воображения, проявившаяся в цитированном выше гимне, показывает нам все разнообразие идей, которые вдохновляли ведийские умы, – монизм, панентеизм и органическую концепцию мира.

В другом гимне, называемом "Насадия-сукта", мы знакомимся с ведийской концепцией безличного абсолюта. Реальность, лежащая в основе всякого существования, есть первичная реальность, из которой происходит все; эта реальность, как говорится в гимне,

не может описываться ни как несуществующая, ни как существующая (*на асам, но сам*). Здесь мы имеем, быть может, первый проблеск концепции неопределенного абсолюта, представляющего собой реальность, лежащую в основе всех вещей, но не поддающуюся описанию.

Гимн начинается так:

"Тогда не было ни того, что есть, ни того, чего нет; не было ни неба (sky), ни небес (heaven), которые выше".

Заканчивается гимн словами:

"Он, от которого возникло все сотворенное, – сотворил ли он его, или нет, – высочайший пророк на высочайших небесах, он поистине познает, – или разве даже он не познает?"¹⁰

По поводу связи между пониманием первичной реальности как личности и как неопределенного абсолюта следует сказать, что в описании реальности как личности имеется упоминание о ее трансцендентном аспекте, который не поддается описанию в рамках объектов опыта и, таким образом, является неопределимым. Следовательно, личное и безличное понимание бога считаются двумя аспектами одной и той же реальности.

Хотя многие из важных элементов веданты и могут быть найдены, таким образом, в Ригведе, они выражены там в поэтической форме. Метод, с помощью которого мудрецы приходят к этим взглядам, не упоминается, а равно не приводятся и аргументы для их обоснования.

Философия должна быть основана главным образом на ясном размышлении и убедительной аргументации. Поэтому, строго говоря, в ведах нет настоящей философии.

Первая попытка философских спекуляций обнаруживается в упанишадах, где ясно ставятся и рассматриваются проблемы я, бога и мира. Но даже здесь философский метод получения вывода на основе точной аргументации проявляется лишь отчасти. Некоторые из упанишад, написанные стихами, содержат, подобно Ригведе, вдохновенные изречения по философским вопросам. Подобные философские изречения встречаются также и в других упанишадах, написанных прозой. Лишь в немногих упанишадах можно найти приближение к философскому методу изложения, когда в диалогах путем вопросов и ответов делается попытка привести, шаг за шагом, скептически настроенного ученика к некоторому выводу.

Но, несмотря на отсутствие точных форм аргументации, упанишады чарующе обаятельны и привлекательны. Это потому, что в них сочетаются возвышенность идей, глубина проникновения, магический призыв ко всему, что есть добродетельного и возвышенного в человеке, и неотразимая сила, с которой они отстаивают свои идеи, как будто они порождены непосредственным созерцанием истины. Шопенгауэр, на которого упанишады произвели сильное впечатление, заявил, что *во всем мире нет учения столь благотворного и столь возвышающего, как учение упанишад. Он называл их утешением своей жизни и своей смерти.*

В упанишадах мы упомянем следующие наиболее значительные проблемы: Что такое реальность, из которой происходят все вещи, благодаря которой все живет и в которой все исчезает после разрушения? Что представляет собой то, с помощью познания которого

может быть познано все? Что представляет собой то, с помощью познания которого неизвестное становится известным? Что представляет собой то, посредством познания которого можно достигнуть бессмертия? Кто такой Брахман? Кто такой Атман?

Уже сама природа этих вопросов предполагает, что мыслители упанишад были вполне уверены в существовании всепроникающей реальности, лежащей в основе всех вещей, возникающих из нее, существующих в ней и возвращающихся в нее, и в том, что существует некоторая реальность, *посредством познания которой может быть достигнуто бессмертие*. Эта реальность иногда носит название *Брахман* (бог), иногда – *Атман* (Я), иногда же – просто *Сат* (бытие).

"В начале был только Атман", – говорится в "Айтареи" (1.1) и "Брихадараньяке" (1.4.1). "Все это есть Атман", – говорится в "Чхандогье" (7.25.2). "Если познан Атман... познано все", – говорится снова в "Брихадараньяке" (4.5.6). Мы читаем также: "Вначале было только бытие (*Сат*); оно было одним без второго" ("Чхандогья", 6.2.1). Далее, "Все это есть Брахман" ("Мундака", 2.2.11, и "Чхандогья", 3.14.1). В этих различных контекстах термины "Брахман" и "Атман" употребляются как синонимы. В некоторых местах ясно говорится: "Это Я есть "Брахман" ("Брихадараньяка", 2.5.19); "Я есмь Брахман" (там же 1.4.10)¹¹.

Упанишады переносят центр внимания с ведийских богов на я человека. Они анализируют я, проводя различие между внешней оболочкой и его внутренней реальностью. Тело, чувства, манас, интеллект и порождаемые ими удовольствия поддаются ощущению и считаются преходящими, меняющимися модусами, а не постоянной сущностью я.

Внешние оболочки (*коша*), так сказать покровы, скрывают внутреннюю, постоянную, реальность, которая ни с чем не может быть отождествлена, хотя все коренится в ней и представляет собой ее проявление. Реальное Я есть чистое сознание, всякое частное сознание объектов бытия в его ограниченном обнаружении. Будучи не ограниченным никаким объектом, это чистое сознание также неограниченно.

Реальное Я называется Атманом. Как бесконечная, сознательная реальность (*сатъям, джнянам, анантам*), истинное я человека тождественно истинному я всех существ (*сарва-бхутатма*) и, следовательно, богу, Брахману. В "Катхе" говорится: "Я скрыто во всех вещах и поэтому не кажется пребывающим там, но оно воспринимается особо пронизательным (*keen-sighted*) с помощью острого, постигающего интеллекта" (3.12).

Делается все возможное, чтобы помочь человеку открыть этого реального Себя. Познание Себя (*атма-видья*, или *атма-джняна*) рассматривается как наивысшее познание (*пара-видья*); всякое другое познание и изучение считается по отношению к нему низшим (*апара-видья*). Метод самопознания осуществляется через контроль низшего я, его глубоко укоренившихся интересов и импульсов посредством изучения, размышления и повторного сосредоточения (*шравана, манана, нидидхьясана*) до тех пор, пока силы прошлых привычек и мыслей полностью не преодолеются твердой верой в изучаемую истину. Это трудный путь, в который может пуститься только тот, кто настолько силен и мудр, что ради добродетели (*шреяс*) может отвергнуть приятное (*пуреас*).

Ведийская вера в жертвоприношение была поколеблена упанишадами, которые объявили, что жертвоприношениями нельзя достигнуть высочайшей цели – бессмертия. В "Мундака-упанишаде" говорится, что эти жертвоприношения подобны плотам, которые дали течь (то есть оказались бесполезными в океане мирских страданий), и те глупцы, которые считают их лучшим средством, страдают в старости предсмертными муками и умирают¹².

Выполнение ритуалов в лучшем случае может обеспечить временное пребывание на небесах, но когда заслуженная в этом мире награда (*пунья*) исчерпана, тогда происходит новое рождение в этом мире. Более глубокое значение придается жертвоприношению, когда отождествляются поклоняющееся *я* и боги, которым поклоняются. Таким образом, церемонии приношения жертв богам должны рассматриваться только как внешние деяния, имеющие значение для непосвященного, который не понимает тайны вселенной.

Жертвоприношение, предназначенное для *Я*, или Брахмана, выше жертвоприношения божествам. Только через познание *Себя*, или Брахмана, может быть прекращено перерождение, а вместе с ним – всякое несчастье. Кто поистине поймет свое единство с Бессмертным Брахманом, тот постигает (*realizes*) бессмертие <становится бессмертным>.

Упанишады представляют Брахмана не только как чистую основу всякой реальности и сознания, но и как первоисточник всякой радости. Мирские удовольствия являются всего лишь искаженными частями (*fragments*) этой радости, подобно тому как объекты мира являются ограниченными проявлениями этой Реальности¹³. Тот, кто может погрузиться в глубочайшие тайники своего *Я*, не только осознает свое тождество с Брахманом, но достигает сердца Бесконечной Радости. Яджнявалкья говорит своей жене Майтрейи: "Доказательство того, что *Я* есть источник всякой радости, заключается в том, что оно является самой драгоценной вещью для человека. Всякий человек любит другого человека или вещь потому, что он отождествляет себя с этим лицом или вещью, рассматривая их как свое собственное *я*". "Нет ничего драгоценного самого по себе", – говорит Яджнявалкья.

Жена дорога не потому, что она жена; муж дорог не потому, что он муж, сын дорог не потому, что он сын; богатство дорого не ради самого себя. Все дорого вследствие того, что это – *Я*¹⁴. То, что *Я* само по себе является блаженством, можно доказать также тем, что во время сна без сновидений человек забывает о связи с телом, чувствами, умом и внешними объектами и погружается, таким образом, в самого себя, пребывая в спокойствии, не нарушаемом ни удовольствиями, ни страданиями.

Современная биология утверждает, что самосохранение – это основной инстинкт, присущий всем живым существам. Но почему *я*, или жизнь, столь дороги нам? Упанишады отвечают на это: потому, что жизнь – это радость. Кому нравилось бы жить, если бы жизнь не была радостью?¹⁵ Радость, которую мы испытываем в повседневной жизни, как бы ни была она ограничена и как бы ни омрачалась, поддерживает наше желание жить. Уход от *Себя* в мир вещей не приносит большей радости. Желание объектов оказывается оковами, связывающими нас с миром, с полным страданий заколдованным кругом рождения, смерти и нового рождения. Силы желаний сами по себе отвлекают нас от *Себя* и условий нашего существования. Чем больше мы отказываемся от своего страстного стремления к объектам и пытаемся осознать наше тождество с истинным *Собой* (Атманом), или богом (Брахманом), тем больше мы осознаем истинное счастье. Чувствовать свое единство с *Собой* – значит находиться в единстве с Бесконечным Богом, с Бессмертностью и Неограниченной Радостью. Тогда ничто не останется недостижимым, ничто не останется желанным. Поэтому в "Катхе" написано, что смертный может достичь бессмертия и единства с Брахманом даже в этой жизни, если его сердце освободится от всех желаний¹⁶.

Если Брахман, или Атман, есть реальность, лежащая в основе всей вселенной, то может возникнуть вопрос о характере отношений между Брахманом и миром. Данные в различных упанишадах описания сотворения мира не совсем совпадают. Однако во всех этих описаниях единодушно утверждается, что Атман (или Брахман, или Сат) является

как творцом, так и материальной причиной мира. В большинстве этих описаний исходный пункт сотворения мира изображается примерно так: сначала была душа; она подумала: "Я одна. Я должна быть множеством", "Я должна сотворить миры". Описание последующих стадий, на которых были созданы вещи, варьируется: иногда утверждается, что сначала из Атмана возник тончайший элемент – *акаша*, а затем постепенно – все физические предметы; в других случаях рисуется иная картина.

Исходя из этих описаний, сотворение мира должно быть реальным, а бог – реальным творцом его (то есть абсолютной душой). Но в ряде мест указывается, что здесь нет множественности (*неха нана асти кинчана*)¹⁷ и что тот, кто видит здесь множество, обречен на смерть (*мритъйох са мритъюм апноти я иха нанева паишьяти*)¹⁸. Для объяснения единства всех вещей, которые кажутся множественными, приводятся следующие примеры. Подобно тому как различные золотые изделия являются в действительности тем же золотом, которое представляет собой их единственную реальную субстанцию, а их различные названия и формы (*нама-рупа*), которые делают их по видимости многими, – это лишь словесные различия, так и все объекты вообще – это то же самое, что Реальность, а их различия – чисто словесные¹⁹. Отдельное, самостоятельное существование объектов мира отрицается. Брахман (или Атман) во многих местах также рассматривается не как творец, а как реальность, которая не поддается описанию, будучи не только невыразимой словами, но даже недоступной для мысли. Брахман не может быть даже объектом богослужения. Так, в "Кене" говорится: "Это (Брахман) есть нечто другое, чем то, что известно, и вне того, – что неизвестно. Что невыразимо речью, но благодаря чему речь сама выражается, известно как Брахман, но это не тот, кому поклоняются как Брахману"²⁰.

Эти два различных утверждения относительно мира и бога, естественно, вызывают недоумение. Является ли бог действительным творцом мира и, следовательно, реален ли мир, или же в действительности не было никакого творения, а мир объектов – лишь простая видимость? Является ли бог поддающейся определению, познаваемой реальностью, которая может быть описана с помощью надлежащих атрибутов, или же бог есть нечто неопределенное, непознаваемое? В чем заключается действительная точка зрения упанишад? Эти проблемы пытаются разрешить во всех последующих трактатах веданты. Как уже отмечалось, в "Брахма-сутре" Бадараяны делается попытка установить и систематизировать реальные взгляды священных текстов. Но имеющиеся краткие утверждения сами по себе допускают различные толкования.

Последующие авторы-комментаторы "Брахма-сутры" дают свои собственные ясные и подробные истолкования упанишад и сутр. Из различных соперничающих друг с другом школ, которые возникли этим путем, наиболее известной является школа Шанкара-ачарьи. То, что несведущими людьми принимается в настоящее время за веданту и даже иногда за индийскую философию, есть в действительности адвайта-веданта школы Шанкары. Следующей по степени популярности является вишишта-адвайта школы Рамануджа-ачарьи. Мы рассмотрим эти главные и наиболее широко известные школы веданты.

3. Единые взгляды главных школ веданты

Следуя за Бадараяной, Шанкара и Рамануджа отвергают теории, объясняющие мир 1) либо как продукт материальных элементов, соединяющихся для образования объектов, 2) либо как преобразование лишенной сознания природы, спонтанно создающей в своем развитии все объекты, 3) либо как продукт двух видов независимой реальности, то есть материи и бога, одна из которых представляет собой материальную, а другая –

действующую причину, создающую мир из материальной. Как Шанкара, так и Рамануджа согласны в том, что не обладающая сознанием причина не может создать мир; оба они утверждают, что даже дуалистическая концепция двух первичных независимых реальностей – сознательной и бессознательной, – создающих мир путем взаимодействия, является неудовлетворительной.

Школы Шанкары и Рамануджи придерживаются упанишад, согласно которым "все есть Брахман" (*сарвам кхалу идам Брахма*), а материя и ум не являются независимыми реальностями, но коренятся в том же Брахмане. Таким образом, обе школы являются монистическими, верующими в единую, абсолютную, независимую реальность, которая пронизывает мир множества объектов и множества я.

Бадараяна, за которым следуют Шанкара и Рамануджа, тщательно разбирает неудовлетворительную природу других, противоположных его взглядам теорий мира. Опровержение этих противоположных взглядов основывается как на самостоятельных рассуждениях, так и на свидетельствах древних писаний. Мы можем суммарно изложить здесь те независимые аргументы, с помощью которых опровергаются главные теории индийской философии²¹.

Учение санкхьи о том, что не обладающая сознанием первичная материя (пракрити), состоящая из трех гун (саттва, раджас и тамас), производит мир без вмешательства какой-либо сознательной силы, не удовлетворительно. Ибо вселенная – это гармоническая система великолепно приспособленных объектов, и нельзя поверить, чтобы последние были случайным продуктом какой-либо не обладающей сознанием причины. Как признает сама санкхья, этот мир, состоящий из живых тел, чувств, моторных органов и других объектов, создан именно для того, чтобы быть пригодным для различных душ, которые рождены в соответствии с их минувшими деяниями. Но каким образом лишенная сознания природа может выполнить такой сложный план?

Признавая, что у мира имеется цель, но отрицая в то же время существование сознательного творца, санкхья ставит себя в абсурдное положение. Телеология, отрицающая наличие сознательного творца, лишена смысла. Приспособление средств к целям невозможно без сознательного руководства. Санкхья указывает на самопроизвольное выделение молока коровой для питания теленка как на пример несознательного, но целесообразного акта. Однако при этом забывается, что корова – живое сознательное существо и выделение молока вызывается ее любовью к теленку. Нельзя привести ни одного убедительного примера, где бы несознательный объект выполнял сложный целесообразный акт. Души (пуруши), наличие которых признается санкхьей, неактивны и, следовательно, не могут способствовать эволюции мира.

Учение вайшешиков о том, что мир образован сочетанием атомов, также несостоятельно, потому что лишенные сознания атомы не могут создать этот изумительно приспособленный мир. Система вайшешиков признает, конечно, моральный закон адришты, управляющий атомами при создании мира. Но этот закон также лишен сознания, и трудность поэтому не устраняется. Кроме того, остается непонятным, каким образом атомы впервые приводятся в движение. Если бы движение было неотъемлемой природой атомов, то они никогда не прекращали бы своего движения и никогда не происходило бы распада (*пралая*) объектов, который признается вайшешиками. Конечно, школа вайшешиков признает души, но они не обладают внутренним сознанием. Сознание возникает лишь после того, как души соединяются с телами и органами познания, а последние не существуют до сотворения мира. Следовательно, атомы не могут получать никакого сознательного руководства даже со стороны душ.

Вопреки тем буддийским мыслителям, которые рассматривают объекты мира как агрегаты различных преходящих элементов, указывается, что преходящие вещи не могут обладать какой-либо причинностью, ибо для порождения следствия сначала должна возникнуть причина, а затем она должна действовать и, следовательно, длиться более чем одно мгновение, или момент. Все это говорит против доктрины мгновенности, или моментальности, всего сущего. Если бы даже каким-то образом и были образованы отдельные преходящие элементы, то не получилось бы никакого агрегата, ибо буддисты не признают никаких субстанций, могущих привести элементы к единству и произвести желаемые объекты. Поскольку сознание как таковое признается результатом объединения различных элементов, оно не может существовать до объединения элементов; поэтому здесь возникает та же отмеченная выше трудность в отношении лишенной сознания причины.

Против тех школ буддистов, которые придерживаются субъективного идеализма (*виджняна-вада*) и объявляют, что мир, подобно сновидению, представляет собой лишь иллюзорный продукт воображения, Шанкара выдвигает следующие важные возражения:

- a. Нельзя отрицать существования внешних объектов, ибо их *существование воспринимается всеми личностями*. Отрицание существования воспринимаемых органами чувств горшка, ткани или столба подобно отрицанию муки в хлебе во время его съедения.
- b. Если нельзя доверять непосредственному опыту, то нельзя верить и в реальность душевных состояний.
- c. Абсурдно говорить, что идеи ума иллюзорно выступают как *внешние объекты*, если, по крайней мере, нечто внешнее не будет считаться реально существующим. Это все равно, что сказать: данный человек *похож* на ребенка бесплодной женщины.
- d. До тех пор пока различные воспринимаемые объекты, как, например, горшок или ткань, не признаны реальными, идею горшка нельзя отличить от идеи ткани, поскольку они как объекты познания тождественны.
- e. Между объектами сновидения и действительно воспринимаемыми объектами имеется существенное различие: первые противоречат опыту бодрствующего человека, тогда как последние не противоречат ему.

Внешние объекты, воспринимаемые бодрствующим человеком, не могут считаться нереальными, поскольку мы не ощущаем их противоречивость. Таким образом, субъективный идеализм, а вместе с ним и нигилизм (*шунья-вада*) оказываются не в состоянии удовлетворительно объяснить мир.

Неприемлем также и деизм²², которого придерживаются шиваиты и последователи Пашупати, капалики и каламукхи*⁴⁹, деизм, считающий бога действующей, а материю – материальной причиной мира. Главное возражение деистам сводится к следующему: поскольку деизм основывается не на ведах, а на самостоятельном размышлении и обыкновенном человеческом опыте, он должен соответствовать наблюдаемому нами в жизни; но этого соответствия с действительностью в данном случае мы не находим. До тех пор пока существует наш опыт, дух может воздействовать на материю только через тело, состоящее из органов восприятия и движения. Далее, его деятельность вызывается некоторым мотивом, как, например, стремлением к удовольствиям или старанием устранить муки. Но бог, как говорят, лишен тела, а также страстей и желаний. Таким образом, в свете эмпирических данных невозможно понять способ и мотивы сотворения богом вселенной.

Мы видели, что даже в столь давние времена, как в ведийский период, бог понимался в двух аспектах: бог пронизывает собой мир, но не исчерпывается им; он выходит за его пределы. Бог и имманентен и трансцендентен. Эти два аспекта понимания бога перешли через упанишады в позднюю веданту, хотя не все мыслители придавали одинаковое значение трансцендентности и имманентности. Учение, согласно которому бог пребывает во всех вещах, принято называть пантеизмом. Поэтому веданта обычно обозначается этим термином.

Пантеизм этимологически означает теорию "всё в боге". Но если всё есть бог, то вопрос: является ли бог просто совокупностью всех объектов мира, то есть совокупностью вещей, или чем-то бóльшим? – остается открытым. При таком различении словом "пантеизм" обозначается теория, согласно которой бог растворяется в природе, тогда как "панентеизм" употребляется во втором смысле. Чтобы избежать неясности в слове "пантеизм" и все время помнить о том, что бог в веданте не просто имманентен, но и трансцендентен, мы будем называть учение веданты о боге, скорее, панентеизмом, чем пантеизмом.

Здесь необходимо отметить, что в упанишадах и позднее в ведантской литературе слово "Брахман" употребляется для обозначения как Высшего Принципа, Абсолютной Реальности, так и творца мира (объекта богослужения). В этом, втором значении в поздней литературе встречается слово "ишвара". На английском языке иногда пользуются термином "абсолют" (Absolute) для обозначения "Высшей Реальности" и словом "бог" (God) – для творца мира. Но слово "бог" употребляется и в более широком смысле в обоих значениях (например, у Спинозы, Гегеля, Уайтхеда). В своем труде "Эволюция теологии у греческих философов" (т. I, стр. 32) Эдвард Кард определяет "идею бога как абсолютную силу или принцип". Здесь мы пользуемся словом "бог" вместе и наряду с термином "Брахман" в более широком смысле (для обозначения как бога в религии, так и абсолюта в философии); контекст в каждом случае подскажет точное его значение. Употребление двух названий, или имен, может вызвать предположение о наличии двух реальностей и затемнить правильное понимание этих двух терминов как единой реальности, имеющей две стороны.

Другим положением, на котором сходятся последователи веданты, является следующее: все они верят, что познание бытия бога осуществляется прежде всего не посредством размышления, а через откровения священного писания. Ими признается, конечно, что благочестивые души, ведущие религиозную жизнь, могут постигнуть присутствие бога. Но первоначально мы должны исходить из опосредствованного познания бога через несомненное свидетельство священного писания. Таким образом, в веданте, как и в ньяе и других теистических системах, не делается почти никаких попыток приводить чисто логические доказательства в пользу бытия бога. Приводимые же аргументы обычно ограничиваются тем, что показывают общую недостаточность всех теорий бога, не основанных на священном писании, и оправдывают учения, изложенные в священных текстах. Эта позиция веданты кажется догматической и становится иногда объектом критики.

Следует, однако, отметить, что даже многие западные философы (вроде Канта, Лотце и др.) время от времени высказываются против теистических доказательств, считая их слабыми. Лотце дал понять, что если мы не начнем с некоторой веры в бога, то рациональные доказательства его бытия будут мало полезными. "Поэтому, – указывает Лотце, – все доказательства того, что бог существует, хороши для оправдания нашей веры". По Лотце, эта вера вытекает из "неизвестного импульса, который побуждает нас перейти в своем мышлении – так как мы не можем не сделать этого – от мира, данного в

опыте, к миру, не данному в опыте, но находящемуся выше и за пределами опыта"²³. Согласно веданте, первоначальная вера необходима как для религиозной жизни, так и для мышления. Но хотя отправной пункт этой веры и лежит в чувстве неудовлетворенности, беспокойства и стремления к чему-то высшему, она остается слепым блужданием в потемках до тех пор, пока веданта не просвещается учением священного писания, указывающим путь к познанию бога. Размышление необходимо для понимания этого учения, осознания его неопровержимости и устранения сомнений. Само по себе размышление есть пустая форма или метод мышления, могущий действовать только при наличии материала. Священное писание доставляет разуму материал для умозрения, аргументации и размышления. Этот вид зависимости разума от материала, доставляемого из нерационального источника, присущ не только теологии. Даже величайшие открытия в науке восходят к некоторому нерациональному источнику, например к интуитивным проблескам истины в воображении, которые затем мышление пытается оправдать посредством дальнейшего наблюдения, экспериментирования, доказательства и разработки. "Диалектика, – говорит Бергсон, – необходима для оправдания интуиции". Хотя все последователи веданты и признают священное писание первоисточником веры в бога, они полностью используют размышление для оправдания и разработки этой веры. Они знают из упанишад, что бог является бесконечной, сознательной, всеобъемлющей реальностью, творцом вселенной, так же как и ее хранителем и разрушителем. Каждый из последователей веданты пытается своим собственным путем развивать то, что, с его точки зрения, является наиболее последовательной теорией бога.

Сутры Бадараяны посвящены богу и называются поэтому "Брахма-сутрой". Однако они написаны для человека, то есть для воплощенной души, и поэтому называются также "Шарирака-сутрой". Таким образом, в веданте человеку отводится центральное место. Именно для его просвещения и спасения веданта занимается философией. Но какова действительная природа человека? Упанишады учат, что человек не существует независимо от бога. В этом согласны как Шанкара, так и Рамануджа. Но зависимость нашего я от бога они истолковывают по-разному.

II. МОНИЗМ ШАНКАРЫ (АДВАЙТА)

1. Учение Шанкары о мире

Шанкара считает, что содержащиеся в упанишадах положения о сотворении мира, если взять их в буквальном смысле слова, трудно примирить с отрицанием мира множественности. В свете общей тенденции и духа упанишад рассказы о сотворении мира кажутся Шанкаре неубедительными. Описание Брахмана как лишенного каких-либо определенных признаков становится непонятным, если его способность созидать реальна. Учение о том, что при познании Брахмана исчезает всякая множественность, также необъяснимо. Если мир реален, то каким образом он может исчезнуть? Познание Реальности может рассеять только нереальное, которое лишь кажется реальным, не будучи таковым.

Эта идея дала в руки Шанкары ключ к объяснению тайны мира. Если мир представляет собой простую видимость, *подобную* объекту сновидения или иллюзии, то настоящее явление мира и его исчезновение при познании Реальности становится вполне объяснимым.

Такое примирение содержится в самих упанишадах. Даже в Ригведе²⁴ сказано, что Индра (бог) проявляется во многих формах благодаря силам, создающим иллюзию (*майя*). Это принимается также "Брихадараньякой"²⁵. "Шветашватара", в свою очередь, ясно

утверждает, что происхождение (*пракрити*) мира заключается в магической силе (*майя*) бога²⁶. Майя как сила бога неотличима от самого бога, подобно тому как обжигающая сила огня неотличима от самого огня. С помощью этой силы бог как великий маг вызывает в воображении мир явлений со всеми его удивительными объектами. Невежда принимает видимость мира за реальность, но мудрый тот, кто может просмотреть насквозь эту видимость, не найдя в ней ничего, кроме бога, – единой реальности, скрытой за этой иллюзорной кажимостью.

Если попытаться понять процесс возникновения в жизни обычных иллюзий, то мы найдем, что иллюзорное представление (такое, как, скажем, змеи вместо веревки) есть результат нашего *незнания* того, что реально скрывается за этой видимостью, то есть незнания субстрата, или основы (*адхиштхана*), в данном случае – веревки. Если бы мы могли знать веревку как веревку, то относительно ее не возникло бы никакой иллюзии. Однако простое незнание веревки не может вызвать иллюзию. Ибо иначе даже лицо, которое никогда не знало, что такое веревка, всегда видело бы змею в вещах.

Вызывая иллюзию, неведение не просто скрывает от нашего взора реальную природу основания (веревку), но определенно искажает ее, то есть делает ее похожей на нечто другое. Соккрытие (*аварана*) реальности и искажение (*вिक्षепа*) – воображаемое превращение ее в нечто другое – являются в таком случае двумя функциями порождающего иллюзии неведения (*авидья* или *аджняна*). Когда иллюзия вызывается у нас чем-то еще (например, когда фокусник показывает нам одну монету так, что мы принимаем ее за несколько монет), то эта иллюзия возникает лишь для нас, воспринимающих фокус, а не для самого фокусника. С нашей точки зрения, иллюзия порождается нашим неведением, которое препятствует пониманию реальной природы вещей и заставляет нас видеть вместо реальных вещей нечто другое. Если какой-либо зритель во время фокуса продолжает видеть одну монету, то магическая палочка не сможет возбудить у него никакой иллюзии. Ибо для мага иллюзия есть только средство показывать фокусы, которые обманывают зрителей, но не его самого.

В свете этого *майю* – причину видимости мира – можно также рассматривать с двух точек зрения. Для бога *майя* есть только желание созидать видимость. Она не действует на бога и не обманывает его. Для несведущих людей – таких, какими являемся все мы, обманутые ею люди, видящие множество объектов вместо единого Брахмана, бога, – *майя* является порождающим иллюзию неведением. В этом смысле *майя* называется также *аджняной*, или *авидьей* (синонимы слова "неведение"), и считается наделенной двойной функцией – сокращения реальной природы Брахмана (основы мира) и создания видимости бога как чего-то другого – мира. Поскольку *майя* *положительно* порождает некоторую иллюзорную видимость, она называется положительным незнанием (*бхава-рупам аджнянам*); а поскольку миру нельзя приписать никакого начала (*beginning*), о *майе* говорится также как о не имеющей никакого начала (*анади*). Но для тех немногих мудрых людей, которые не обманываются видимостью мира и не воспринимают в ней ничего, кроме бога, иллюзий не существует. Следовательно, для них нет и порождающей иллюзии *майи*, а бог не является обладателем *майи*.

Рамануджа, следуя "Шветашватаре", также признает *майю*, но он подразумевает под ней или чудесную божественную силу *реального* созидания, или *вечную*, лишённую сознания первичную материю, которая пребывает в Брахмане и *реально* преобразуется в мир. Шанкара также говорит о *майе*, как о силе бога, но в отличие от Рамануджи считает, что эта созидательная сила является не постоянным свойством бога, а только свободной волей, от которой по желанию можно отказаться. Мудрые люди, не обманываемые видимостью мира, не нуждаются в признании бога как носителя этой силы, порождающей

иллюзию. Но даже понимаемая как сила *майя* не представляет собой особой сущности в Брахмане; она неотделима и неотличима от него, как сила обжигания – от огня или воля – от ума, выражающего волю. Если *майя* и отождествляется Шанкарой с пракрити, то под этим подразумевается не что иное как то, что эта созидательная сила является источником или причиной (практи) видимости мира для тех, кто воспринимает эту видимость. Таким образом, разница между Рамануджей и Шанкарой состоит в следующем: согласно Раманудже, материя (практи), как неотделимая часть бога, реально претерпевает видоизменения; Шанкара же утверждает, что бог не испытывает никаких реальных изменений, они происходят только по видимости.

Кажущееся, иллюзорное перевоплощение какой-либо субстанции, например веревки в змею, называется *виварта*, а реальное перевоплощение, например молока в творог, – *паринама*. Вот почему изложенная выше теория созидания мира Шанкары известна как *виварта-вада* и отличается от теории эволюции мира санкхьи (эволюции, которая совершается путем реальных модификаций пракрити) – *паринама-вады*. Теория Рамануджи также является разновидностью паринама-вады, поскольку он признает, что несознательный элемент в боге реально превращается в мир.

Однако и виварта-вада и паринама-вада считают, что следствие каким-то образом содержится уже в своей материальной причине, и поэтому обе эти теории являются разновидностью *саткарья-вады* – теории о том, что следствие (*карья*) существует (*сат*) уже в материальной причине, а не является чем-то совершенно новым. Процесс воображаемого приписывания чего-то тому, чего в нем нет, называется *адхьяса*. В современной психологической терминологии такого рода процесс называется проекцией. Такая проекция (*адхьяса*) имеется во всех иллюзиях: змея проектируется (*адхьяса*) воображением на веревку, а мир – на Брахмана.

Итак, описание сотворения мира, данное в упанишадах, следует понимать как эволюцию мира из Брахмана с помощью его силы майи. Эта майя, как утверждает Шанкара, в некоторых священных писаниях называется авьякта или даже пракрити, состоящей, из трех элементов – саттва, раджас и тамас. Однако эту концепцию не следует смешивать с доктриной санкхьи, в которой пракрити является самостоятельной реальностью²⁷. В данном случае пракрити является силой бога и абсолютно зависит от бога.

Произведения веданты, подобно упанишады, не всегда единодушны в точности описания процесса, посредством которого и в течение которого из Брахмана через майю возникают объекты мира. Согласно хорошо известному описанию, из Атмана, или Брахмана, сначала возникают пять тонких элементов в следующем порядке: эфир (*акаша*), воздух (*ваю*), огонь (*агни*), вода (*ап*) и земля (*кишти*).

Затем эти элементы пятью различными путями смешиваются друг с другом, чтобы составить пять вещественных элементов под теми же названиями. Вещественный эфир производится посредством комбинации пяти тонких элементов в пропорции: 1/2 тонкого элемента эфира +1/8 воздуха +1/8 огня +1/8 воды и +1/8 земли. Подобным же образом каждый из пяти других вещественных элементов образуется посредством комбинации тонких элементов в пропорции: 1/2 тонкого вещества данного элемента и 1/8 каждого из других четырех. Этот процесс называется "комбинацией пяти" (*панчикарана*). Тонкое тело человека образуется из тонких элементов, а физическое, так же как и все физические предметы природы, – из физических элементов, возникающих посредством смешения пяти тонких элементов. Шанкара разделяет это описание сотворения мира, но весь процесс он рассматривает в свете своей теории виварты, или адхьясы.

Кроме преимуществ последовательной интерпретации священного писания, теория виварты, как указывает Шанкара, дает более рациональное объяснение сотворению мира. Если бог есть творец вселенной и созданный им мир исключает наличие какой-либо другой субстанции, скажем, материи, то в добавление к богу должно быть признано наличие другой реальности, а бог перестает считаться единственной, всеобъемлющей реальностью; его бесконечность утрачивается. Но если материя признается чем-то реальным, существующим *внутри* бога, а мир рассматривается как его реальное воплощение, то перед нами возникает дилемма²⁸: либо материя есть часть бога, либо она в целом тождественна ему. Если принять первую альтернативу (как у Рамануджи), мы приходим к абсурдному положению, что бог – духовная субстанция – подобно материальной субстанции состоит из частей и, следовательно, подвержен разрушению, подобно другим объектам. Если же принимается вторая альтернатива (утверждающая, что первичная материя целиком тождественна богу), то, образуя материю, бог полностью сводится к ней и после сотворения мира не остается никакого бога. Если изменение бога возможно, то независимо от того, изменяется ли он частично или полностью, он так или иначе не является в этом случае постоянной, неизменной реальностью и перестает быть богом. Все эти трудности устраняются посредством теории виварта-вады, согласно которой изменение представляет собой лишь видимость.

Рамануджа также признает наличие этих трудностей. Он считает, что тайна сотворения мира – вне пределов досягаемости человека, и, по его мнению, мы должны признать описание этого акта, даваемое священным писанием. Что же касается указанных выше трудностей, то, раз мы признали, что бог всемогущ, всеведущ и обладает чудодейственными силами, мы тем самым признаем, что для него нет ничего невозможного²⁹. Хотя Шанкара также был уверен в том, что тайна сотворения не может быть раскрыта одними средствами человеческого мышления (*кевалена таркена*), без помощи откровения священного писания³⁰, однако он сам же указывает, что священные писания показывают нам, как многое может иллюзорно появляться и не из единого. Благодаря свету, который проливают священные тексты, мы можем использовать наше мышление даже в рамках нашего обычного опыта иллюзий для познания тайны сотворения мира, насколько это вообще возможно для человека.

а) Рациональная основа учения Шанкары о вселенной

Если мы возьмем *аргументы*, используемые Шанкарой для обоснования теории очевидных изменений (*виварта*), родственные им концепции незнания (*майя* и *авидья*) и теорию проекции, или сверхобмана воображением, то они составят строго рациональную основу теории адвайты. Даже тот, кто не верит в откровение священного писания или в какую-либо мистическую интуицию, но стремится понять реальную природу вселенной в свете общего опыта и основанного на нем мышления, признает ценность этих аргументов только за их огромное логическое и философское значение. Такие аргументы были развиты последователями Шанкары в ряде самостоятельных исследований. В некоторых из них, например "Таттвапрадипика" или "Читсукхи", "Адвайта-сиддхи", "Кхандана-кханда-кхадья", логическое искусство и диалектическая тонкость достигли такого совершенства, которое едва ли доступно даже наиболее глубоким исследованиям подобного рода на Западе. Хотя веданта и основана на интуитивном опыте, воплощенном в священных писаниях, она не игнорировала того факта, что, пока полностью не удовлетворена способность человека к мышлению и пока вещи рационально не объяснены в свете общего опыта, нет возможности воспринять интуицию других людей, как бы ни была она возвышенна.

Чтобы дать начинающему изучение индийской философии некоторое представление об этом аспекте философии адвайты, мы вкратце рассмотрим, каким образом Шанкара пытается обосновать свою теорию путем подчинения здравого опыта рациональному критицизму и логической конструкции.

Если тщательно проанализировать отношение между любым следствием и его материальной причиной, то мы увидим, что следствие не дает чего-либо нового по сравнению с причиной. Восприятие не может обнаружить в горшке, изготовленном из глины, ничего иного, кроме глины; точно так же и в кольце, сделанном из золота, нет ничего, кроме золота. К тому же следствие неотделимо от своей материальной причины; оно не может существовать без причины. Нельзя отделять ни горшок от глины, ни кольцо от золота. Поэтому нет оснований думать, что следствие представляет собой новую вещь, которая произведена теперь, но отсутствовала раньше. В сущности, следствие всегда заключено в своей материальной причине. В действительности мы не можем даже вообразить возникновения какой-либо несуществующей сущности. Мы можем представить себе только субстанцию, изменяющую свою форму. Если бы что-либо несуществующее могло когда-нибудь возникнуть, то ничто не мешало бы нам выжимать масло из песка (где его нет); и для получения определенного следствия – масла – не нужно было бы выбирать только особый материал: масличные семена. Деятельность некоторой действующей причины – человека, добывающего масло, горшечника или золотых дел мастера – не может создать никакой новой субстанции. Эта деятельность только проявляет форму субстанции, скрытую в ее предыдущем состоянии. Поэтому следствие нельзя считать отличным (*ананья*) от причины; оно существует в ней до своего появления³¹.

На этих основных условиях Шанкара признает теорию саткарья-вады, которую, как мы уже видели, разделяет и санкхья. Но Шанкара считает, что сторонники санкхьи не до конца понимают смысл саткарья-вады, ибо, согласно этой теории, хотя следствие и существует в материальной причине до своего проявления, реальное превращение (*паринама*) чего-то материального в следствие происходит постольку, поскольку материальное обретает новую форму. Итак, этот взгляд равносителен признанию появления не существовавшей ранее формы. Следовательно, при таком толковании саткарья-вады опровергается сама ее доктрина, согласно которой *ничто*, которое прежде не существовало, может появиться. Если основания, на которые опирается эта доктрина, признаются правильными, то мы должны быть готовы принять и все то, что из нее логически вытекает, и поэтому не можем придерживаться никакого иного взгляда, нарушающего эту разумно обоснованную доктрину.

Но может возникнуть вопрос: можно ли отрицать тот воспринимаемый факт, что следствие несет с собой какую-то новую форму? Шанкара не отрицает восприятия, а ставит под сомнение только его истолкование, его логическое значение. Правильно ли сторонники санкхьи утверждают, что изменение формы *означает* изменение в реальности? Это было бы правильным, если бы форма имела свою собственную реальность. Но более тщательное рассмотрение показывает, что форма – это не более чем состояние материи или субстанции и что она даже мысленно не может быть отделена от последней.

Каким бы статусом в реальности форма ни обладала, она всегда обусловлена своей субстанцией. Следовательно, у нас нет оснований истолковывать восприятие изменений в форме как изменение в действительности. Напротив, оказывается, что, несмотря на изменения в форме, субстанция считается тождественной самой себе сущностью.

Девадатта – сидящий, стоящий или лежащий – считается тождественным самому себе лицом. Что было бы, если бы изменение в форме предполагало изменение в реальности?³²

Больше того, если форма или, в данном случае, качество допускали бы особую реальность, мы не смогли бы объяснить отношение между качеством и его субстанцией. Ибо невозможно понять связи двух *различных* реальностей без допущения 'третьей', связывающей их сущности. Ведь коль скоро мы думаем об этой третьей сущности (которая должна быть отличной от обоих понятий, которые она пытается связать), то следует думать о четвертой, связывающей сущности, а также о пятой, которая должна связать третью соответственно с каждой из первых двух. Подобным же образом четвертая и пятая сущности потребовали бы еще одного подходящего посредника для связи их с понятиями, которые они сами хотят связать, и т.д. Тогда получился бы *бесконечный регресс – анавастха*.

Следовательно, таким путем мы никогда не сможем прийти к концу нашего рассуждения и не получим полного объяснения связи между качеством и его субстанцией. Иными словами, оправдать предположение о наличии в реальности каких-либо различий между любым качеством и его субстанцией с точки зрения логики было бы невозможно. Значит, если нет изменения в субстанции, то форму нельзя считать особой реальностью и никакое изменение формы логически не может быть признано реальным.

Но мы видели, что никакая причинная связь не вызывает какого-либо изменения в субстанции. Поэтому причинная связь не предполагает никаких реальных изменений. Больше того, поскольку всякое изменение есть процесс установления причинной связи, постольку не может быть и какого-либо изменения в реальности. Это равносильно положению, что хотя мы и *воспринимаем* изменения, однако не можем *рационально* считать их реальными. Следовательно, к изменениям надо относиться так же, как мы относимся к воспринимаемому иллюзорному объекту. Мы *действительно* воспринимаем радуго, голубое небо, движение солнца и многое другое, что не можем считать реальным, ибо разум говорит, что они нереальны. Такое воспринятое, но нереальное явление называется видимостью и отличается от реальности. На том же основании изменение следует называть видимостью и отличать его от реальности. Таким образом, мы можем доказать теорию *виварты* – очевидных изменений – чисто логически, опираясь на общий опыт, доказать как разумную доктрину, необходимую для объяснения вселенной. Признание данной теории ведет нас к мысли, что восприятие нами изменений есть не что иное, как предположение или духовная проекция изменений на реальность. Именно это и представляет собой концепцию Шанкары об *адхьясе*.

С другой стороны, подобного рода неправильное предположение таит в себе обман своеобразным незнанием, из-за которого мы воспринимаем вещи там, где они реально не существуют. Это и представляет собой концепцию Шанкары об *аджняне*, *авидье*, или *майе*, которые он считает причиной явлений вселенной.

Но может быть поставлен следующий вопрос. Допуская, что мир с его изменяющимися объектами есть видимость, – что представляет собой та субстанция, или реальность, которая является нам в различных формах, в форме объектов? Нечто, являющееся носителем некоторых качеств, мы обычно называем субстанцией. В этом смысле горшок или кольцо есть субстанция. Но мы видели, что качества горшка не обладают никакой реальностью, помимо горшка, и сам горшок не реален вне своей причины – глины, реальной субстанции, одной из форм проявления которой и является горшок. Но поскольку сама глина также подвержена изменению и может перестать быть глиной, то и она не может быть названа реальной субстанцией. Она – только форма проявления (хотя и

более прочная, чем горшок) некоторой другой субстанции, пребывающей и сохраняющейся во всех видоизменениях глины, а также существующей в том, из чего возникает глина и во что она превратится после своего разрушения. Таким образом, раз все так называемые субстанции³³ могут подвергаться видоизменению (*викара*), то субстанция, лежащая в основе всех объектов мира, должна быть такой, которая постоянно пребывала бы во всех формах объектов. И мы видим, что общим для всех форм объектов является *бытие* (не бытие какой-либо отдельной формы, но бытие чистое и простое); оно обнаруживается в восприятии каждого объекта, какой бы ни была его природа. Бытие поэтому может быть названо субстанцией, материальной причиной или реальностью, лежащей по ту сторону мира объектов.

Но когда мы исследуем изменяющиеся состояния наших умов, мы также находим, что всякое состояние, всякая идея, каким бы ни был ее объект, существует. Даже иллюзорная идея³⁴, которой не соответствует никакой внешний объект, существует как идея (*авагати*). Точно так же существует и состояние глубокого сна без сновидений, обморок и т.п., хотя здесь и отсутствует объект сознания³⁵. Таким образом, бытие представляет собой неоспоримую реальность, находящуюся во всех без исключения состояниях – внутренних и внешних. Следовательно, бытие может считаться *определенной* субстанцией и материальной причиной, по отношению к которой все явные объекты и душевные состояния являются различными ее проявлениями.

Итак, мы видим, что чистое бытие, являющееся общей причиной всего мира, хотя и проявляется во всевозможных формах, само по себе бесформенно; оно не имеет частей, хотя и подразделяется на различные формы; оно бесконечно, хотя и проявляется во всех конечных формах. Таким образом, Шанкара достигает концепции бесконечного, неопределенного (*нирвишеша*) бытия как сущности или материальной причины мира, которую он называет Абсолютом, или Брахманом.

Однако наделено ли это Абсолютное Бытие сознанием или оно лишено его? Обычно мы думаем, что внешние объекты лишены сознания, а внутренние состояния нашего ума наделены им. Каков же критерий наличия сознания? Душевное состояние сознательно потому, что его существование самообнаруживается. Но ведь когда мы воспринимаем внешний мир, его существование также обнаруживается. Сила проявления (*бхати*) присуща как внутренним, так и внешним формам бытия, и поэтому можно доказать, что бытие, принадлежащее как внутреннему, так и внешнему миру, должно обладать силой обнаружения самого себя. Таким образом, более разумно было бы полагать, что Абсолютное Бытие по своей природе есть самообнаруживающееся сознание. В самом деле, ближайшее рассмотрение показывает, что самообнаружение может служить отличительным признаком (*differentia*), благодаря которому бытие отличается от небытия. То, что не существует (например, сын бесплодной женщины) не может появиться, обнаружиться даже на один миг.

Но против этого взгляда может возникнуть два возражения. Разве нет объектов, которые существуют, но не появляются пред нами, и разве также нет иллюзорных объектов, которые не обладают бытием и все же являются нам? На первое возражение можно ответить так: невосприятие или непоявление некоторых существующих объектов можно объяснить, допустив наличие некоторого препятствия для обнаружения данного невоспринимаемого объекта, подобно тому как непоявление солнца, способного самообнаруживаться, объясняется тем, что облака служат помехой проникновению солнечного света (или как невозможность в памяти в данный момент некоторых идей, существующих в уме, объясняется некоторой помехой воспоминанию)³⁶.

Ответом на второе возражение может служить следующее соображение. Бытие присуще даже иллюзии и определяет иллюзорную видимость – то, что появляется пред нами. Таким образом, бытие – это сосуществование бытия с силой самообнаружения, то есть сознания.

Это заключение подкрепляется также и другим соображением. Где бы ни проявлялось бытие, там неизменно имеется и знание. Даже являющийся нам внешний объект, скажем глина, предстает пред нами благодаря знанию глины (*мрит-буддхи*). Когда мы воспринимаем глину, превращенную в горшок, сознание-глина превращается в сознание-горшок (*гхата-буддхи*)³⁷. Воображаемый объект – это то же самое, что идея объекта, а равно и иллюзорный объект. Итак, мы видим, что знание пронизывает собою все известные нам формы бытия.

С помощью ряда подобных аргументов Шанкара логически приходит к тому же, что признается исходя из авторитета священных текстов; вселенная порождается Брахманом, являющимся Абсолютным Бытием и Сознанием, и Брахман считается наделенным силой проявления самого себя в различных видимых формах, без всяких реальных изменений.

Хотя Брахман (или Бытие-Сознание) проявляется во всяком нашем опыте или во всем, что существует, однако он проявляется в различных формах. Больше того, одной форме опыта (иллюзии или сну) противоречит другая его форма (например, нормальный опыт в состоянии бодрствования). Подверженная противоречиям форма рассматривается как менее реальная, чем форма, порождающая противоречия. Но, несмотря на такие противоречия различных форм, Бытие (или сознание) *как таковое* остается непротиворечивым. Когда мы не верим в иллюзорную змею, мы отрицаем только бытие в форме змеи, но не какое-либо бытие вообще. Далее, когда мы отрицаем наличие объекта сновидения, мы не отрицаем существования опыта или идеи. Но когда мы думаем о времени и пространстве, где ничего нет, мы, по меньшей мере, *думаем о существовании* данного времени и пространства. Так что существование в той или иной форме столь же всеобъемлюще, как и мысль, и мы не можем представить себе отсутствие или отрицание бытия вообще. Это всеобщее чистое Бытие (или сознание) есть, следовательно, единственная вещь, противоречивость которой немислима. Поэтому Шанкара называет его верховной реальностью (*Парамартхика самта*).

Таким образом, Шанкара логически приходит к своему пониманию реальности, как того, что остается непротиворечивым во всех формах бытия в любом месте и во все времена.

Мы не можем быть уверены в том, что любая определенная, частная форма бытия, которая может появиться в нашем опыте, не будет вытеснена противоречивым опытом, который возникнет в будущем. Так что теоретическая, логическая вероятность наличия этой формы всегда противоречива. Это служит другим основанием утверждения Шанкары о том, что такой объект – или вселенная как совокупность таких объектов – не находится в положении непротиворечивой, верховной реальности. Исходя из этого Шанкара иногда определяет реальность как то, что пребывает и сохраняется (во всех формах бытия), а нереальность – как то, что не пребывает и не сохраняется. Постоянность, или проникание (*анувритти*), является критерием реального, особенностью, или исключением (*вьябхичара*) того, что нереально³⁸.

Только в свете этой логики мы можем понять по-своему загадочное утверждение Шанкары, что горшок и ткань, исключаящие друг друга, также противоречат и опровергают друг друга. Существует два рода допускаемых Шанкарой противоречий – воспринимаемое и логическое.

Восприятие бытия в виде змеи опровергается более сильным восприятием его в виде веревки. Здесь действительный опыт исправляется другим действительным опытом. В данном случае мы имеем противоречие в опыте. Именно такое противоречие почти всеми и всегда считается признаком нереальности. С этим соглашается также и Шанкара. Но он, так же как и некоторые западные мыслители, например Зенон, Кант и Брэдли, признает своеобразное логическое противоречие, которое заключается в действительном опыте, мысленно доказывающем несовместимость, противопоставляя одну мысль другой. Мы уже показали, что Шанкара считает действительно воспринятое изменение нереальным потому, что оно опровергается логическим мышлением. Точно так же было показано, что хотя восприятие горшка не опровергается восприятием ткани, мы видим, однако, логическую несовместимость реальной природы этих вещей. Из сказанного выше следует, что истинно реальный опыт (например, чистое бытие) не только действительно непротиворечив, но и логически неопровержим, поскольку противоречие в нем немыслимо. Восприятие особенного, например бытия в виде горшка или ткани, не обладает, однако, такой непротиворечивой природой. Напротив, тот факт, что бытие воспринимается в различных формах, *дает возможность* через некоторое время воспринимать в иной форме то, что имело другую определенную форму раньше (подобно тому как то, что воспринималось в виде змеи, затем воспринимается как веревка). Эта теоретическая возможность изменения восприятия и вытекающего отсюда противоречия в нем ставит под сомнение реальность каждого особенного объекта. Мы не можем быть абсолютно уверены в том, что нечто, являющееся нам в данный момент как горшок, не проявится позже в какой-либо иной форме. Отсюда мы видим, что различные особенные формы бытия, такие, как горшок и ткань, ослабляя и подрывая друг друга, претендуют на несомненную реальность. Если бы, однако, они претендовали лишь на чистое бытие, а не на бытие в виде особенных форм, то их претензии не были бы взаимоисключающими; всякая форма пользовалась бы непротиворечивой реальностью как чистое бытие. Таким образом, взаимоисключающие претензии особенностей как *особенных* существований препятствуют им быть в положении несомненной реальности, какое занимает чистое бытие.

Определяя претензию на существование всех изменяющихся, частных объектов мира, Шанкара вскрывает их двойственную природу. Эти объекты не могут быть названы реальными, поскольку они частные и подвержены изменениям, но они и не абсолютно нереальны (как сын бесплодной женщины), поскольку бытие *как таковое* просвечивает даже сквозь свои проявления и в них присутствует. Ввиду этого они не могут считаться ни реальными, ни нереальными. Они не поддаются описанию (*анирвачания*). В этом смысле мир видимости как целое и сила незнания (майя, или авидья), создающая полный противоречий мир, также не поддаются описанию.

б) Учение адвайты об ошибках

Поскольку Шанкара стремится объяснить явление мира в свете теории иллюзорных восприятий, он и его последователи особенно тщательно рассматривают природу ошибок в восприятии, в частности потому, что объяснение этих ошибок, предлагаемое другими школами индийской философии, делает мировоззрение адвайты неубедительным.

Последователи мимансы совершенно отрицают возможность ошибок в восприятии, утверждая, подобно некоторым западным реалистам, что всякое познание (по крайней мере непосредственного характера) истинно. Если бы теория мимансы была правильной, то позиция адвайты оказалась бы совершенно необоснованной. Последователи теории адвайты должны были потому изучить эту теорию. В самом деле, как мы уже видели, сторонники школы мимансы доказывают, что так называемая иллюзия (например, случай

со змеей и веревкой) реально является не *единственным*, простым видом познания, но *смешением* восприятия и памяти, неразличением их. Против этого последователи адвайты выдвигают следующие главные положения. Суждение "это – змея", выражающее иллюзорное восприятие, показывает, что в данном случае имеется лишь один вид познания. Быть может, восприятие наличной вещи ("это") действительно вызывает воспоминание воспринятой в прошлом змеи, но если бы данное воспоминание не объединилось с восприятием для образования *единого* состояния сознания, а просто оставалась в уме в нерасчлененном состоянии, наряду с восприятием, тогда было бы два суждения, как, например, "я воспринимаю это" и "я вспоминаю змею" или "это – есть" и "та змея была". Суждение "это – змея" показывает, что "змеиность" служит предикатом "этого", то есть наличного объекта, и, следовательно, в данном случае имеется положительное отождествление, а не просто неосознание различия двух элементов – восприятия и воспоминания. Действительно, без отождествления "этого" и "змеи" (то есть убеждения в том, что наличный объект есть змея) реакция (испуг или бегство), которая следует за подобного рода познанием, оказалась бы необъяснимой. Следовательно, нельзя отрицать ошибок в восприятии.

Признавая это положение, представители школы ньяя-вайшешика стараются реалистически объяснить ошибки в восприятии, ссылаясь на то, что ошибочное восприятие представляет собой только особый (*extraordinary*) случай восприятия, при котором сохранившийся в памяти образ (например, образ змеи), воспринятый в прошлом, так живо вспоминается (при восприятии сходства змеи и веревки), что всплывший в памяти образ равносителен непосредственному созерцанию. Следовательно, то, что реально существовало в прошлом (например, змея, которая была воспринята раньше в другом месте), является нам теперь через оживший образ. Таким образом, по мнению последователей адвайты, иллюзия не представляет возможности воспринять никогда не существовавшую вещь. Ни один нереальный объект не может быть когда-либо воспринят. Поэтому данное восприятие мира нельзя считать иллюзией без допущения реального мира, воспринятого, по крайней мере, в прошлом; абсолютная нереальность мира совершенно не может быть доказана.

Последователи теории адвайты отвергают этот взгляд по следующим основным соображениям: восприятие в данном месте и в данное время объекта, существовавшего в некотором другом месте и в другое время, – абсурдно.

Как бы ни ожил сохранившийся в памяти образ, он будет *тем* (вещью, воспринятой в прошлом), но никогда не *этим* (объектом, присутствующим здесь и в данное время). Так что качество *наличия*, присущее иллюзорному объекту, остается необъяснимым. Столь же абсурдным является утверждение, что сохранившийся в памяти образ может в самом деле перенести реальный объект с одного места и времени в другое. Во всяком случае, следует признать, что нечто, реально не существующее в данном месте и в данное время, может являться как наличное (*present*) и что это происходит также благодаря нашему незнанию вещи (например, веревки), существующей в данном месте и в данное время. Строя на основе этих фактов последовательную теорию, сторонники адвайты утверждают, что иллюзорное незнание скрывает форму существующего объекта (веревки) и вместо этого образует видимость другого объекта. Невосприятие существующей формы порождается различными факторами, например неполноценным органом чувства или недостаточным освещением. Восприятие сходства и вызываемое им оживление сохранившегося в памяти образа помогают незнанию *создавать* положительную видимость объекта (змеи). Этот видимый объект должен считаться *наличным как видимость* – как присутствующее в данном месте и в данное время. Следовательно, этот объект представляет собой временно созданное (*сришти*) незнанием. Это созданное не может считаться ни реальным,

поскольку ему противоречит более позднее восприятие (веревки), ни нереальным, потому что оно хотя и на один миг, но *является* и не похоже на то, что вовсе нереально (например, ребенок бесплодной женщины) и никогда не может появиться здесь. Поэтому последователи теории адвайты назвали его созданием, не поддающимся описанию (*анирвачания сришти*), и теория иллюзии адвайты называется теорией видимости, не поддающейся описанию. Этот взгляд может показаться признанием мистики. Но в каждой иллюзии есть мистика, и это бросает вызов доверчивому реалисту и натуралисту. Даже реалисты школы ньяя-вайшешика вынуждены признать наличие иллюзии, назвав ее *особым*, необычным (*алаукика*) случаем восприятия.

Таким образом, объяснение явления мира в свете обычной иллюзии, как чего-то созданного неведением, которое обладает силой сокрытия и искажения реальности, хорошо обосновано. И все же может встать вопрос: каким образом появляется наличный мир, если в прошлом не было подобного опыта? Но этот вопрос не представляет никакой трудности, поскольку последователи школы адвайты, как и многие другие индийские школы, действительно верят, что наличный мир есть только одна из не имеющих начала серий предшествовавших миров и нынешнему рождению предшествовала такая же не имевшая начала серия предыдущих рождений. Поэтому Шанкара описывает процесс иллюзорного наложения (*адхьяса*) как появление в другом месте того, что было воспринято ранее³⁹. Он считает, что из-за незнания мы накладываем на чистое бытие (Брахмана) различные формы объектов, воспринятых в прошлой жизни. Но если даже эта гипотеза о не имеющих начала сериях не признается, то возможность появления бытия в некоторой другой форме может основываться просто на силе иллюзорного опыта. В каждом случае иллюзии есть возможность видимости некоторой формы бытия вместо другой его формы – факт, который явно показывает, что *реально в данный момент не существующее* может явиться как существующее. Следовательно во всякой иллюзии нереальное может появиться как реальное.

Теорию ошибок адвайты не следует смешивать ни с нигилистической, теорией Будды, согласно которой совершенно нереальное является как мир, ни с буддистами-субъективистами, которые считают, что духовные идеи являются как внешний мир. Поэтому, в отличие от буддистов, Шанкара и его последователи четко устанавливают, что за любой видимостью всегда имеется основа – чистое бытие (Брахман) – и что эта основа не представляет собой ни нереальность, ни просто субъективную идею, но бытие само по себе.

Хотя мир опыта в бодрствующем состоянии объясняется в свете иллюзии, а также – как продукт незнания подобно иллюзии, однако последователи адвайты, как мы уже видели, усматривают различие между этими двумя родами видимости. Они отличают незнание, относящееся к миру обычного опыта, называя его коренным незнанием (*муля-авидья*), от незнания, вызывающегося временной иллюзией, называя последнюю однородным незнанием (*туля-авидья*).

Последователи адвайты считают, что объективность присуща как миру обычного опыта, так и иллюзорному объекту, поскольку они в обоих случаях признают их создание. В этом отношении последователь адвайты более реалист, чем обычные реалисты. Он отличается от них тем, что для него объективность не предполагает реальности, как и нереальность не предполагает субъективности (положение, которое признают также некоторые современные американские неореалисты, как, например, Холт). Напротив, последователь адвайты в силу уже приведенных аргументов показывает, что каждый отдельный изменяющийся *объект* по своему существу противоречив и, следовательно, нереален в том смысле, в каком реально чистое бытие.

в) Критика онтологии Шанкары

Против онтологии Шанкары были выдвинуты всевозможные возражения. Главное возражение состоит в следующем: Шанкара не объясняет мир, а устраняет его, тогда как философия должна объяснять мир; а если она устраняет мир, считая его нереальным, то тем самым философия лишает себя той основы, на которой сама зиждется.

Однако подобного рода критика более чем опрометчива. Действительно, задачей философии является объяснение мира, то есть совокупности данных в опыте фактов. Но это не означает, что философия с самого начала встает на ту точку зрения, согласно которой мир здравого опыта должен всеми считаться реальным. Философия должна исследовать общий опыт и общепринятое мировоззрение – только разумное исследование их природы и их взаимоотношений позволяет нам найти наиболее последовательное мировоззрение. По словам Шанкары, в результате исследования было установлено, что все переживания, данные в опыте, не могут в одинаковой мере претендовать на достоверность, как и не все общепринятые взгляды на мир свободны от противоречий.

В действительности один вид опыта противоречит другому и вытесняет его, претендуя на большую реальность. К тому же некоторые переживания, данные в опыте, и убеждения в их частных формах находятся в противоречии с возможным будущим опытом. Таким образом, философия должна разумно отличать одно убеждение или опыт от другого и каждому из них критически отводить надлежащее место. На этих рациональных основах Шанкара градуирует и классифицирует общий опыт.

Как мы видели, Шанкара прежде всего отличает все объекты возможного и действительного опыта от абсолютной нереальности, вроде ребенка бесплодной женщины. Далее, объекты возможного и действительного опыта подразделяются им на:

1. те, которые возникают только мимолетно – в иллюзиях или сновидениях – и противоречат опыту в нормальном, бодрствующем состоянии;
2. те, которые появляются в опыте при нормальном, бодрствующем состоянии, отдельные изменяющиеся объекты, которые образуют основу нашей повседневной жизни и практики, но, тем не менее, не могут считаться вполне реальными, потому что они противоречивы или чреватые будущим противоречием;
3. чистое бытие, обнаруживающее себя во всяком опыте и не являющееся противоречивым ни в данное время, ни в будущем.

Если словом "мир" обозначаются все эти виды испытываемых в опыте фактов, то действительно неразумно утверждать, что мир как в целом, так и в каждой своей части является реальным. Первый вид фактов имеет только эфемерное бытие (*пратибхасика сатта*, или видимое существование) ; второе, эмпирическое, или фактическое (*virtual*), существование – это форма бытия, необходимая для повседневной жизни и практики (*вьявахарика сатта*, или практическое существование); и третье – абсолютное бытие (*парамардхика сатта*, или высшее существование). Следовательно, мир – это не гомогенное понятие; и если, несмотря на это, настаивать на том, что такой мир (как целое) есть, то самым лучшим ответом может быть только тот, который дает Шанкара: мир неопишем (*анирвачания*), то есть не может считаться ни реальным, ни нереальным. Но если слово "мир" понимается только во втором смысле, то справедливым будет и утверждение, что мир реален только для практических целей – более реален, чем первый вид бытия (видимое бытие. – *Ред.*), и менее реален, чем третий (высший вид бытия. – *Ред.*). Если же мир понимается в третьем смысле, то Шанкара подчеркивает, что он вечно реален. Он указывает: "Как и причина (Брахман) не может не существовать то или иное

время – в прошлом, настоящем или будущем, так и мир не может не существовать в любое из этих трех периодов времени"⁴⁰ И далее: "Все частные способы бытия с различными названиями и формами реальны как бытие, но нереальны как частности"⁴¹.

Теперь становится совершенно ясно, что Шанкара не отрицает существования мира даже во втором, практическом смысле, как это делает субъективный идеалист, превращающий вселенную в *простую идею*, воспринимаемую отдельной личностью, и не допускающий никакого бытия вне познающего ума. Это выясняется из способа опровержений Шанкарой субъективизма виджнянавадинов⁴². Шанкара утверждает, что объекты опыта в нормальном, бодрствующем состоянии не тождественны объектам сновидения, поскольку данные опыта, полученные во время сна, противоречат данным опыта, полученным в состоянии бодрствования, являющимся поэтому относительно более реальными; что внешние объекты, как, например, колонны, горшки и т.п., которые непосредственно воспринимаются как существующие вне ума, не могут быть сведены к состоянию простых идей в уме, ибо если внешние объекты воспринимаются всеми, то идеи – только той личностью, умом которой они воспринимаются. Шанкара также дает понять, что хотя он и объясняет, мир с помощью аналогии со сновидением, он не отрицает различия между противоречивым опытом, получаемым во время сна, и противоречащим ему опытом, полученным в бодрствующем состоянии, – опытом, на котором зиждется мир, – а также не проходит мимо того факта, что два вида опыта порождены различными причинами⁴³. Незнание, порождающее первый вид опыта, имеет индивидуальный, временный характер, а незнание, порождающее второй вид опыта, является общественным и относительно постоянным. Первое иногда называется *авидья* (индивидуальное незнание), второе – *майя* (всеобщее незнание), хотя эти два термина иногда употребляются как синонимы в смысле незнания вообще, порождающего иллюзию.

2. Учение Шанкары о боге

Согласно Шанкаре, бога можно представить себе с двух различных точек зрения. Если стать на обычную, практическую точку зрения (*вьяваха-рика-дришти*), согласно которой мир признается реальным, то бога можно считать причиной, творцом, вседержителем и разрушителем мира, а также всемогущим и всеведущим существом. Он кажется обладающим всеми этими качествами. Бог, рассматриваемый с этой точки зрения, в философии Шанкары называется *Сагуна Брахма*, или *Ишвара*, и является объектом культа.

Как мы уже видели, мир в философии Шанкары представляет собой видимость, основывающуюся на нашем незнании. Определение бога как творца мира верно только с практической точки зрения, поскольку видимость мира считается реальной. Созидание (creatorship) мира – это не сущность бога (*сварупа-лакшана*), а описание того, что является просто его случайным свойством (*татастха-лакшана*), не затрагивающим его сущности.

Попытаемся с помощью простого примера разъяснить то различие, которое хочет провести здесь Шанкара. Пастух появляется на сцене в *роли* царя, ведет войну, покоряет страну и управляет ею⁴⁴. Определение (description) человека, выступающего в роли царя, как пастуха, показывает нам то, чем он является *с реальной точки зрения*. Это – определение его *сущности* (*сварупа-лакшана*). Но определение его как царя, правителя и завоевателя применимо к нему только *с точки зрения* сцены и его *роли* на ней; это показывает то, что случайно для данного лица (*татастха-лакшана*), то, что не затрагивает его сущности.

Подобным же образом определение бога как сознательного, реального, бесконечного (*сатьям, джнянам, анантам Брахма*)⁴⁵ представляет собой попытку объяснить его сущность (*сварупа*), тогда как определение его как творца, вседержителя и разрушителя мира или посредством каких-либо других характеристик, связанных с миром, – это лишь случайное, имеющее значение только с мирской точки зрения (*вьявахарика-дришти*) толкование его природы. Подобно тому как актера на сцене можно рассматривать с иной точки зрения, чем вне сцены, так и бога можно рассматривать с немирской точки зрения (*парамартхика-дришти*) и попытаться отделить его от тех свойств, которые ему приписываются с мирской точки зрения. В этом смысле бог есть то, что он есть в действительности, без какой-либо связи с миром. Такого бога Шанкара называет *Парамбрахмой*, то есть верховным богом.

Для понимания этого высшего аспекта бога – таким, какой он есть в действительности (вне связи с миром), – наряду с низшим его аспектом Шанкара постоянно проводит аналогию с фокусником (*майяви*), как это показано в "Шветашватаре". Фокусник является фокусником только для обманутых его трюками и воображающих, что видят объекты, которые вызваны им как "духи". Но для тех немногих проницательных людей, которые распознают его трюки и не видят иллюзий, фокусник перестает быть фокусником. Подобным же образом те, кто верит в видимый мир, думают о боге через эту видимость, называют его ее творцом и т.д. Но для тех немногих мудрых людей, которые знают, что мир представляет собой лишь видимость, нет ни реального мира, ни реального творца.

И это, по мнению Шанкары, – единственный способ понять в свете обычного опыта то, каким образом бог может быть и в мире и вместе с тем вне его пределов, – понять имманентность и трансцендентность бога в соответствии с учением упанишад. Мир, поскольку он является, пребывает в боге как единственной реальности, подобно тому как кажущаяся вместо веревки змея не пребывает нигде, кроме как в веревке. Но несовершенства мира не касаются бога, подобно тому как веревка не затрагивается никакими иллюзорными чертами змеи или как актера не затрагивает утрата или завоевание целого царства на сцене.

Как мы увидим, примирение имманентности и трансцендентности бога для Рамануджи весьма затруднительно. Он пытается различными способами объяснить, как бог может быть и в мире и вместе с тем оставаться незатронутым мирским несовершенством. Однако это затруднение присуще не только Раманудже, но и большинству представителей западных форм теизма, которые, подобно ему, признают сотворение мира.

Толкование бога как объекта культа основывается, по существу, на убеждении в том, что я, отправляющее богослужение, отличается от бога, которому поклоняются. Убеждение в реальности ограниченного я как объекта мира зиждется на незнании, то есть неспособности понять, что бог есть единственная реальность.

Кроме того, богу поклоняются потому, что считают его творцом и правителем мира. Следовательно почитание бога и бог как объект поклонения связаны с низшей точкой зрения (*вьявахарика-дришти*), согласно которой мир кажется реальным, а бог – обладающим многими качествами, связанными с миром. Объектом поклонения может считаться Сагуна Брахма, или Ишвара.

С высшей, трансцендентной точки зрения (*парамартхика-дришти*), Брахман не может быть определен как обладатель качеств, которые относятся к миру или к индивидуальному *ego*. В этом смысле Брахман свободен от всех различий, внешних и внутренних (*саджатия, виджатия и свагата бхеды*). Значит, Шанкара в этом отношении

отличается от Рамануджи, который, как мы увидим, был убежден в том, что бог обладает, по крайней мере, внутренним различием (*свагата бхеда*); в нем действительно различаются две реальности – имеющая сознание и лишенная его. Шанкара же считает, что в этом абсолютно трансцендентном аспекте Брахман вообще необъясним и называется поэтому неопределимым, или бескачественным. Даже определение Брахмана как бесконечного, реального, обладающего сознанием, будучи более точным, чем случайные его описания, не может непосредственно выразить идею Брахмана. Такое определение служит только для обращения ума к Брахману посредством отрицания его конечности, нереальности и несознательности⁴⁶.

Всякое качество, приписываемое какому-либо субъекту, есть некоторое его ограничение. Это вытекает из логического правила обращения. Если *S* есть *P*, то оно не есть *не-P* и, следовательно, *не-P* исключается из *S*, ограничивающегося этим исключением. Это признавал и великий западный философ Спиноза, которому принадлежит изречение: "Всякое определение есть отрицание". Он думал, следовательно, что бог, высшая субстанция, является неопределимым и не может быть объяснен посредством каких-либо положительных определений. В упанишадах проводится тот же принцип и отрицается наличие у бога каких-либо предикатов, даже сама возможность богочитания⁴⁷. Данная концепция дополнена Шанкарой, который в этом трансцендентном смысле называет Брахмана *Ниргуной*, то есть лишенным атрибутов.

Как мы уже указывали, кажимость мира обусловлена майей. Бог, рассматриваемый как творец мира, определяется, следовательно, как обладатель майи. Невежественные люди, такие, как все мы, уверены в том, что мир реален и что бог поэтому действительно *ограничивается майей*, то есть имеет силу для сотворения мира (*майя-вишишта*). Но в действительности способность сотворения является не существенным свойством бога, а лишь кажущимся, случайным предикатом, который мы по ошибке приписываем богу. Бог только *по видимости ассоциируется с* силой сотворения (*майя-упахита*). Бог как имманентная (*сагуна*) и бог как трансцендентная реальность (*ниргуна*) – это не два различных бога, так же как один и тот же человек на сцене и вне ее не составляет двух различных людей. Первый представляет собой только кажущийся аспект второго. Первый является относительным к миру, а второй – безотносительным, или абсолютным.

Различие точек зрения образуется в практике повседневной жизни, и философия адвайта не представляет собой чего-либо нового или странного, как это может показаться. В практике повседневной жизни мы говорим, что бумажные деньги *реально* являются только бумагой и лишь *условно* они деньги; что фотография *реально* есть бумага, но *кажется* человеком; что образ в зеркале *кажется* нам реальным объектом, хотя *реально* это не так, и т.д. Это обычное различие видимости и реальности используется ведантой для объяснения отношения бога к миру. Таким образом, *вьявахарика* и *парамартхика*, то есть эмпирическое (условное или практическое) и трансцендентное (абсолютное или безотносительное), что различает веданта, не являются ни необычными, ни недоступными пониманию – это только развитие общепринятых различий.

Хотя бог лишь кажется творцом, тем не менее не следует игнорировать его значения и ценности. Только через низшую точку зрения мы можем постепенно подойти к высшей. Адвайта-ведантисты, как и авторы упанишад, убеждены в постепенном раскрытии истины в соответствии с теми стадиями, через которые идет духовный прогресс. Немыслящий человек, считающий мир самодостаточной (*self-sufficient*) реальностью, не чувствует никакой необходимости в том, чтобы выйти за ее пределы и поискать ее причину или основу.

Когда же он начинает понимать, что мир несовершенен, и искать нечто, поддерживающее его извне, тогда перед ним раскрывается бог как творец и вседержитель мира, тогда он испытывает восторг и благоговение и начинает возносить молитвы создателю. Так бог становится объектом культа.

С дальнейшим развитием мышления, согласно адвайте, человек может понять, что бог, которого он постиг через мир, реально является единственной реальностью, а мир – только видимостью. Итак, на первой ступени развития сознания реальным кажется только мир; на второй – и мир и бог; и, наконец, на третьей – только бог. Первая ступень означает атеизм. Вторая представляет теизм, подобный теизму Рамануджи и др. Последняя ступень – абсолютный монизм Шанкары. Шанкара считает, что последняя ступень развития сознания может быть достигнута только постепенно, через посредство второй. Он, таким образом, убежден в полезности поклонения богу (как Сагуна Брахме), ибо богопочитание очищает сердце и подготавливает нас к постепенному достижению более высокого взгляда, без которого невозможно постижение бога – имманентное или трансцендентное. Шанкара допускает даже поклонение многим божествам, потому что это, по крайней мере, избавляет духовно отсталых людей от абсолютного атеизма и является одной из стадий на пути к высшей истине.

Рациональная основа учения Шанкары о боге

Изложенные выше различные представления бога основаны главным образом на истолковании священных писаний. Но они могут быть также логически выведены из умозаключений, сделанных в предыдущем разделе путем критического анализа повседневного опыта и посредством основанного на нем размышления.

Мы уже видели, как Шанкара демонстрирует с помощью аргументов, что: 1) чистое бытие представляет собой основу и материал всех частных, изменяющихся форм бытия, образующих вселенную; 2) частные объекты, подверженные противоречиям, не могут быть признаны абсолютно реальными; 3) только чистое бытие не подвержено действительным и возможным противоречиям и поэтому является единственной абсолютной реальностью; 4) чистое бытие представляет собой также чистое сознание. Таким образом, будет установлено, что это Абсолютное Бытие-Сознание есть не что иное, как бог, описанный в упанишадах как реальный, обладающий сознанием и бессмертный Брахман.

Итак, логически могут быть выведены две стороны бога: имманентная и трансцендентная. Понимание бога как чистого бытия, как мы уже видели, становится возможным благодаря логическому проникновению в природу и реальность мира частных объектов. Пока мы не займемся таким критическим исследованием, мир, данный в опыте, получаемом в нормальном бодрствующем состоянии, будет выступать (*passes*) как единственная реальность. Наша повседневная практическая жизнь основывается именно на таком слепом (*unsuspecting*) принятии существующего мира. Но когда при исследовании приходят к пониманию чистого бытия как всеобщей основы мира, тогда его воспринимают в каждом явлении. Иными словами, в этом случае бог, или Брахман, проявляется в каждой отдельной форме бытия.

И хотя мир представляется человеку во всем его многообразии, бог мыслится как его единственная основа и субстанция. Но когда человек осознает, что хотя чистое бытие и проявляется во многих формах, эти последние не могут быть признаны реальными, он должен понять, что причина мира обладает непостижимой силой проявления самой себя во множестве, без каких-либо реальных изменений. Эта метафизическая идея,

переведенная на язык теологии, является именно учением о божестве как о творце вселенной, обладающем магической силой сотворения – майей. Это также учение об Ишваре, или Сагуна-брахмане, как Брахмане, обладающем атрибутами всемогущества (силой вызывать все вещи) и всеведения (сознанием, раскрывающим все формы бытия).

С другой стороны, поскольку все объекты исчезают только для того, чтобы обратиться в *бытие*, имеющее некоторую другую форму, их можно представлять себе растворившимися в своей основе, то есть в бытии. Следовательно, бог может быть охарактеризован также как разрушитель, или тот, в котором объекты мира утрачивают свои частные формы. При еще более глубоком размышлении выясняется, что отношение нереального к реальному само по себе не может быть реальным. Поэтому атрибуты, приписанные богу для выражения его отношения к видимому миру явлений, не могут считаться реальными. Так появляется идея бога в его трансцендентном и поистине реальном аспекте Парабрахмана – высшей реальности, превосходящей всякую множественность и лишенной всех реально приписываемых атрибутов Ниргуна Брахмана – неопределенного абсолюта. Следовательно, учение Шанкары о Брахмане в обоих его аспектах и все связанные с ним идеи также могут логически выводиться из критического рассмотрения повседневного опыта.

Подобно учению Спинозы о божестве как субстанции, учение Шанкары о Парабрахмане, или Ниргуна Брахмане не есть учение о религиозном божестве, то есть божестве, которое представляет собой объект богослужения, отличный от священника и наделенный наивысшими качествами. Не удивительно поэтому, что, подобно Спинозе, Шанкару также иногда обвиняют в атеизме. Это обвинение выдвигается или отпадает в зависимости от того, как понимается бог – в этом узком или в широком смысле, рассмотренном нами выше. Если бог, кроме всего прочего, представляет собой высшую реальность, то теория Шанкары является не грубым атеизмом, а, скорее, логическим совершенствованием теистической веры. И действительно, если атеист верит только в мир и совершенно не верит в бога, а обыкновенный теист верит и в мир и в бога, то Шанкара верит только в бога. Для него бог есть единственная реальность. Шанкара не только не отрицает бога, но, наоборот, преувеличивает его достоинства. Этот взгляд представляет собой также высшее выражение обычного религиозного чувства к богу, существующее на той стадии, на которой любовь к богу становится абсолютной, ставящей бога выше своего *я* и всего мира. Если данный вид веры отличен от обычного теизма (или веры в личного бога), то эта вера должна называться не атеизмом, а, скорее, "сверхтеизмом".

Рассматривая процесс сотворения мира, мы видели, что последователь адвайты представляет себе постепенную эволюцию мира из Брахмана посредством майи как процесс видимых превращений тонкого в вещественное. В этом процессе эволюции по аналогии с развитием растения из семени иногда различают три стадии⁴⁸: недифференцированная – семя (причинная стадия); тонко дифференцированная – прорастание семени; полностью дифференцированная – растение. О Брахмане как неизменной реальности нельзя, конечно, сказать, что он подвержен эволюции. Всякое изменение и, следовательно, эволюция относятся к майе. Майя – это сила сотворения, которая сначала остается непроявленной, затем дифференцируется в тонких объектах и, наконец, в вещественных объектах. Брахман, будучи обладателем недифференцированной майи, называется *Ишвара* и считается всеведущим и всемогущим. Это – учение о божестве, существующем до действительного сотворения, но обладающем силой созидания. Брахман, наделенный тонко дифференцированной майей, называется *Хираньягарбха* (а также *Сутратма*^{*50} и *Прана*). В этом смысле бог был бы совокупностью *всех* тонких объектов. Брахман, обладающий майей, дифференцированной далее в вещественных, воспринимаемых объектах, называется *Вайшванара* (а также *Вират*)^{*51}. В этом смысле

бог представляет собой совокупность всех вещественных объектов, весь обнаруживающийся мир, включая всех индивидов (*джив*).

Иногда этот постепенный процесс эволюции сравнивается с тремя стадиями жизни индивида: глубокий сон, обычный сон и бодрствование. Ишвара – это бог в глубоком сне, Хираньягарбха – бог в обычном сне и Вайшванара – бог в состоянии полного бодрствования. Следует отметить, что слово "Ишвара" в данном контексте употребляется в узком смысле, ограничиваясь только первой стадией, тогда как обычно под ним понимается имманентный аспект бога в целом, то есть Брахман, связанный с майей на всех стадиях.

Эти три имманентных аспекта бога в отношении сотворения мира вместе с трансцендентным его аспектом, который вне всяких подобных отношений, составляют четыре возможных аспекта Брахмана: Чистое Сознание-Бытие (Парабрахман), Ишвара, Хираньягарбха и Вайшванара. Хотя они, как правило, считаются последовательными стадиями обнаружения, однако в равной мере их можно рассматривать и как одновременно существующие. Ибо чистое сознание существует вечно, даже тогда, когда оно *кажется* эволюционирующим; равным образом и тонкие его проявления (например, интеллект, манас, тонкие чувства, органы чувств и моторные органы) продолжают существовать и при возникновении вещественных проявлений.

Шанкара не придает сколько-нибудь серьезного значения различным "противоположным описаниям порядка сотворения и метафорам для их подкрепления, хотя он и стремится объяснить их такими, как они встречаются в различных священных текстах, пытаясь оправдать одни описания и отвергнуть другие.

В отношении мира перед человеком встают две проблемы. Одна из них заключается в следующем: какова первичная основа, субстанция или реальность, *логически предполагаемая* миром? Другая проблема состоит в следующем: *почему* и *как* мир возникает из того, что считается первичным?

Решение первой проблемы – первоочередное дело философии. Шанкара, Спиноза, Грин, Брэдли и большинство других великих философов мира посвятили себя именно этой проблеме. Они начинали с мира фактов, данных в опыте, критически его анализировали и пытались открыть то, что ими заранее логически уже предполагалось. Здесь главным инструментом служило размышление, логика. Мы уже видели, как Шанкара таким образом открыл чистое бытие и сознание как единственную и первичную реальность. Решение второй проблемы – дело мифологии, которая исходит из бога (или некоторого другого первоначала) и дает фантастическое описание, почему и каким образом создан этот мир. Здесь главным средством служит воображение, и от мифологии нельзя ожидать логической точности. Как показывают священные тексты и легенды всего мира, мифологическое объяснение вселенной всегда было развлечением для человеческого ума во всех странах. Иногда мифология переплетается также с философским умозрением. Но все великие философы избегали мифологического объяснения.

Банальная критика Спинозы, согласно которой его понимание субстанции подобно логовищу льва, куда можно легко войти, но нельзя выйти, опирается именно на этот факт, хотя ее сторонники обнаруживают неправильное понимание первейшего дела философии. Грин⁴⁹ и Брэдли⁵⁰ откровенно признаются в том, что философия не может объяснить сотворение мира. Подобным же образом Шанкара относится к рассказам и мотивам сотворения мира, описанным в различных священных текстах не с той серьезностью, с какой пытается установить реальность Брахмана, первичную основу мира или выразить

противоречивый характер всех изменяющихся и частных конечных видов существования. Для Шанкары описание сотворения вселенной истинно только с более низкой точки зрения.

3. Учение Шанкары о я, зависимости и освобождении

Мы уже видели, что Шанкара придерживается абсолютного монизма. Все различия между самими объектами, между субъектом и объектом, а также между *собой* и богом являются иллюзорным созданием *майи*. Шанкара настаивает на тождестве всего без каких бы то ни было реальных различий и пытается логически следовать этой концепции во всех отношениях. Поэтому он безоговорочно признает тождество души и бога как мысль, неоднократно высказываемую в упанишадах.

Человек, видимо, состоит из души и тела. Но воспринимаемое нами тело, как и все другие материальные объекты, является лишь иллюзорной видимостью. Когда мы осознаем это, единственной реальностью остается душа, которая есть не что иное, как бог. Изречение: "Это – ты" ("That thou art") означает, что имеется полное тождество души (которая составляет, по-видимому, основу смертного человека) и бога. Правда, если мы возьмем слово "ты" в смысле эмпирического индивида, ограниченного и обусловленного своим телом, и слово "это" как потустороннюю реальность, то "ты" и "это" не могут быть тождественными. Вот почему мы должны понять, что слово "ты" подразумевает чистое сознание человека, а слово "это" – чистое сознание, образующее сущность бога. Ведантисты указывают на полную тождественность этих видов чистого сознания. Это можно разъяснить с помощью суждения тождества, которое мы высказываем, видя Девадатту во второй раз, как, например: "Это – тот Девадатта". Условия, в которых человек находился вчера, не могут быть полностью тождественны сегодняшним. Следовательно, не может быть тождества одного человека, находящегося в одних условиях, с другим человеком, находящимся в других условиях. Мы утверждаем, что человек, рассматриваемый без учета различных условий, должен быть одним и тем же. Подобным же образом обстоит дело и с учением о тождестве Я и бога. Я, рассматриваемое без учета условий, отличающих его от чистого сознания, тождественно богу, рассматриваемому вне атрибутов, которые отличают его от чистого сознания. Подобного рода суждение нельзя считать тавтологичным и поверхностным, ибо оно служит целям указания на единую реальность того, что иллюзорно принимается за различное. Тождество человека и бога является *действительным* тождеством между сущностями, *кажущимися* различными. Будучи тождественной богу, душа в действительности есть то, чем реально является бог. Это верховный Брахман – самосветящееся, бесконечное сознание. Душа кажется ограниченным, конечным я, ввиду ее связи с телом, которая (связь) есть продукт незнания.

Тело состоит не только из того, что мы воспринимаем при помощи наших чувств; кроме этого вещественного, воспринимаемого тела имеется также тонкое тело, состоящее из чувств, моторных органов (обе эти группы вместе называются *индриями*), жизненных элементов (*прана*) и внутреннего механизма познания (*антахкарана*). В то время как вещественное тело после смерти погибает, тонкое тело не гибнет, а переселяется вместе с душой в другое вещественное тело. Оба эти тела являются продуктами майи. Вследствие незнания, начало которого не может быть установлено, душа ошибочно связывает себя с вещественным и тонким телом. Эта связь называется зависимостью. В этом состоянии душа забывает, что она – Брахман. Душа ведет себя подобно смертному, ограниченному, жалкому существу, которое стремится овладеть преходящими мирскими объектами, с удовольствием пользоваться ими и сожалеть при их утрате. Она отождествляет себя со смертным телом и умом (*антахкарана*) и думает "я сильная", "я калека", "я невежда". Так

возникает понимание *себя* как "ego", или "моего я". Это ограниченное ego противопоставляет себя всей остальной сфере бытия, которая считается отличной от него. Таким образом ego – не реальное я, а только его видимое ограничение.

Сознание *себя*, будучи обусловлено телом, также ограничивается. Чувства и внутренний орган познания (*антахкарана*) становятся инструментами, посредством которых осуществляется ограниченное познание объектов. Подобное эмпирическое, ограниченное познание бывает непосредственным и опосредствованным. Непосредственное познание внешних объектов возникает тогда, когда через какое-либо чувство внутренний орган познания устремляется к объекту и принимает его форму. В дополнение к непосредственному познанию (*пратьякша*), адвайта-ведантисты допускают пять видов опосредствованного познания: вывод (*анумана*), свидетельство (*шабда*), сравнение (*упамана*), постулирование (*артхапатти*) и непризнание (*анупалабдхи*).

Относительно этих источников познания адвайта-ведантисты в общем разделяют точку зрения школы бхатта-миманса. Поскольку взгляды этой школы были уже изложены, повторять их здесь нет необходимости⁵¹. Когда человек бодрствует, он считает себя тождественным вещественному телу, а также внутренним и внешним органам. Когда человек засыпает и видит сны, он все еще сознает объекты, которые сохранились в памяти, и, следовательно, в нем все еще продолжает жить чувство своей ограниченности как субъекта, или познающего объекты. Когда же наступает сон без сновидений, представления объектов отсутствуют и человек перестает быть познающим человеком. Полярность субъекта и объекта, противоположность между познающим и познаваемым совершенно исчезает. Человек не чувствует больше, что он привязан к телу и ограничен им. Но все же и во сне без сновидений сознание не полностью отсутствует. Иначе каким бы образом после пробуждения мы могли вспомнить о том, что мы находились в таком состоянии? Разве мы могли бы сказать: "Я спал спокойно, без снов", если бы у нас в это время отсутствовало сознание?

Изучение сна без сновидений дает некоторое представление о том, чем реально является наше я, оторванное от чувства своей тождественности с телом. Душа в своем внутреннем состоянии не есть конечное, несчастное существо. Она не отделяет себя от сферы всего остального бытия и не ограничивает себя чувством я (*ахам*) в противоположность "ты", "этому" или "тому". Душа также свободна от всех треволнений, возникающих из погони за вещами. В действительности душа представляет собой неограниченное сознание и блаженство.

Рациональная основа учения Шанкары о я

Рассмотренное выше учение о я основывается главным образом на священных писаниях. Но адвайта-ведантисты получают его также и с помощью различных аргументов, основанных на логическом анализе данных опыта. Мы можем вкратце осветить здесь некоторые из этих аргументов.

Мы должны с самого начала твердо запомнить, что Шанкара никогда не чувствовал необходимости доказать существование Я (*атмана*) с помощью каких-то аргументов. Я самообнаруживается во всем. "Каждый убежден, что он существует, и никогда не думает: "Меня нет", – говорится в "Брахма-сутре"⁵². Но ввиду огромного числа различных значений, приписываемых я или себе, требуется глубокий анализ и размышление для того, чтобы найти реальное значение я.

Одним из методов исследования служит языковой анализ. Под *я* понималось, по-видимому, иной раз тело (например, "я толстый"); иногда – чувство (например, "я слепой"); орган движения (например, "я хромой"); умственная способность (например, "я глупый") или же сознание (например, "я знаю"). Что же из всего перечисленного должно считаться реальной сущностью *я*? Чтобы установить это, следует обратиться к истинному критерию реальности. Реальность, сущность вещи есть, как мы уже видели, то, что пребывает и сохраняется во всех своих состояниях⁵³. Тем самым было найдено, что сущность, или потусторонняя реальность мира объектов, должна быть чистым бытием, ибо если другие вещи в мире изменяются и исчезают, то чистое бытие всегда обнаруживается в любом состоянии. Подобным же образом было установлено, что сознание присуще и телу, и чувствам, и уму и т.д., с которыми человек время от времени отождествляет *себя*. Такого рода отождествление *я* означает ту или иную форму сознания, то есть сознания *себя* телом ("я толстый"), чувством ("я слепой") и т.п.

Следовательно, сознание представляет собой сущность *я*, в какой бы форме оно ни проявлялось. Оно не есть сознание какой-либо отдельной формы, а является просто сознанием, присущим всем своим формам. Такое сознание представляет собой также чистое бытие, поскольку бытие пребывает и сохраняется во всех формах сознания. Различные частные, меняющиеся формы сознания с их противоречивым характером также могут рассматриваться как простые видимости, подобно рассмотренным ранее различным формам бытия.

Это положение подкрепляется такими словесными выражениями, как "мое тело", "мое чувство", "мой интеллект" и т.п., из которых видно, что *я* может отчуждать себя от тела, чувства и т.п. и рассматривать их как внешние, отличные от *себя* объекты. Следовательно, тело, чувство и т.п. не могут считаться реальной сущностью *я*. Правда, иногда говорят "мое сознание", но такое выражение нельзя понимать буквально, как предполагающее различие между *собой* (обладателем) и сознанием (обладаемым). Ибо если *я* пытается отличать себя от сознания, то оно только принимает форму различающего сознания. Таким образом, сознание оказывается неотделимым и неотличимым от *я*. Так что выражение "мое сознание" должно пониматься в переносном смысле. Родительный падеж реально предполагает здесь не различие, а, скорее, тождество или приложение (как, например, "Сити Лондона"). Тем самым путем сравнения и анализа различных значений *я*, выраженных как "я" и "мое", мы обнаруживаем, что чистое сознание – это реальная сущность *я*.

Если мы сравним три состояния: бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений, которые человеческое *я* переживает ежедневно, то придем к тому же самому учению. Сущность *я* должна сохраняться во всех состояниях, иначе оно прекратило бы свое существование. Но что присуще всем этим состояниям? Состоянию бодрствования присуще сознание внешних объектов; состоянию сна со сновидениями также присуще сознание, но сознание внутренних объектов, присутствующих только для того, кто видит сон. В состоянии глубокого сна не появляется никаких объектов, но сознание не прекращает своей деятельности, ибо иначе было бы невозможно вспомнить об этом состоянии, как о состоянии умиротворенности и свободы от забот. Таким образом, единственным постоянно существующим фактором является сознание, но не обязательно сознание какого-либо объекта. С другой стороны, это показывает, что сущностью *я* является чистое сознание без необходимой связи с объектом.

Из рассмотренного вытекают два особо важных положения. Во-первых, важно то, что сознание, будучи сущностью *я*, не зависит от объектов. Поэтому нет основания думать, что сознание порождается связью *я* с объектами через какой-то соответствующий

посредник, и мы должны пересмотреть нашу обыденную теорию познания. Если *я* представляет собой самосуществующее и самораскрывающееся сознание, а каждый объект, в свою очередь, также представляет собой, как мы видели, форму самообнаруживающегося бытия-сознания, то мы сможем понять лишенное сознания существование объекта лишь путем допущения некоторого препятствия, скрывающего объект. Для устранения этого препятствия требуется лишь связать *себя* с объектом через чувства и т.п., подобно тому как для восприятия самообнаруживающегося света необходимо удалить препятствие (занавес).

Во-вторых, *я* по своей внутренней природе изолировано от всех объектов и, как это происходит во сне без сновидений, пребывает в блаженном, умиротворенном бытии. Сознание в этом состоянии – блаженство. Когда в свете этого открытия мы внимательно приглядимся к другим двум состояниям, то увидим, что даже в них имеется некоторая радость, блаженство, хотя и в превратных, искаженных формах. Преходящие удовольствия, которые мы испытываем в состоянии бодрствования или во сне со сновидениями, могут рассматриваться как отдельные проявления радости и блаженства, представляющих собой сущность *я*. Это объяснение подкрепляется далее тем фактом, что человек радуется, *обладая* собственностью, то есть *отождествляя* ее с *собой* и называя "своею". Таким образом, *я* можно считать первоисточником всякой радости. Такая радость обыкновенно ограничена и кратковременна, потому что *я* ограничивается, отождествляя себя с преходящими объектами. Печаль связана с нуждой, а радость – с избытком. Когда *я* реально познает *себя* как чистое бесконечное сознание (свободное от всех частных), оно объединяется с сущностью, или *я*, вселенной. Тогда оно возвышается над всякой нуждой и достигает бесконечного блаженства.

Из приведенных выше аргументов видно, что чистое бытие, без какого-либо специального ограничения, присуще как *я*, так и внешнему миру; что сознание также присуще им обоим: в явной форме – *я* и в скрытом виде – миру. Реальность, определяющая мир, тождественна, таким образом, реальности, определяющей *я*. Если бы *я* и мир не определялись чем-то одним, то *я* не могло бы познать мир и еще менее возможно было бы отождествление *себя* с внешними объектами. Иными словами, Брахман – бесконечное бытие-сознание – это единственная реальность, образующая и *я* и внешний мир. Установлено также, что Брахман – это блаженство и радость, ибо состояние вроде сна без сновидений показывает внутреннюю природу *я*, чистое, беспредметное сознание, тождественное блаженству. Ограниченное проявление *себя* как его, как "моего *я*", в различных случаях должно поэтому обуславливаться незнанием (*авидья*), которое заставляет *я* отождествляться то с телом, то с чувствами или с каким-либо другим ограниченным бытием.

Каким образом бесконечное, бесформенное сознание, представляющее собой сущность *я*, может принимать частные формы – такова проблема, с которой мы уже встретились в другой форме: каким образом чистое бытие может проявляться в виде отдельных объектов? Поскольку ни одно отдельное, изменяющееся явление не может считаться реальным, мы и здесь должны столкнуться с той же самой неразрешимой загадкой – данной нам в опыте видимостью того, что нереально для мышления. Признавая этот недоступный пониманию факт опыта, логическое мышление должно признать наличие некоей мистической непостижимой силы, с помощью которой Всеобъемлющее *Я* может по видимости превратиться в нечто конечное. Таким образом, майя рассматривается последователями адвайты как начало, по видимости ограничивающее и умножающее как в этой, так и во всякой другой сфере. Но эту майю можно рассматривать как с общей, так и с частной точки зрения. Брахмана можно представить как Всеобъемлющее, чистое сознание-бытие-блаженство, ограничивающее себя посредством всемогущей майи и

проявляющееся как мир, который состоит из ограниченных объектов и многих я. Или же мы можем представить себе каждое индивидуальное я действующим под влиянием силы незнания и видящим вместо Единого Брахмана мир, состоящий из многих объектов и многих я. Но это явилось бы лишь рассмотрением одного и того же с двух различных точек зрения – космической и индивидуальной. Когда проведено такое различие, слово "майя" употребляется, как мы уже указывали, в первом, то есть общем, смысле – силы незнания, а "авидья" (незнание) – во втором, индивидуальном.

Таким образом, индивидуальное (*джива*) можно себе образно представить в виде отражения Всеобъемлющего Сознания в ограниченном зеркале незнания и сравнить с одним из многих отражений луны в различных водоемах. Подобно тому как отражение изменяется вместе с изменением характера отражающей воды, являющейся прозрачной или грязной, движущейся или неподвижной, так и человеческое я, будучи отражением Всеобъемлющего, изменяется в зависимости от природы его незнания.

Как мы уже видели, человеческое тело, вещественное и тонкое, является продуктом неведения, а ум (*антахарана*) – одним из элементов, составляющих тонкое тело. Таким образом, ум есть продукт незнания (*авидья*). Далее. Ум может быть развит больше или меньше; он может быть неведающим, нечистым, находящимся под влиянием страстей, или же может быть просвещенным, чистым и бесстрастным. Можно сказать, что это и различает индивидов по их незнанию.

Следовательно, аналогия с отражением должна была бы объяснить, каким образом один и тот же Брахман может появляться в виде разных индивидуальных я, реально не превращаясь в них, а только отражаясь в различных умах, образованных разным незнанием. Эта концепция должна также указать на возможность все более и более глубокого постижения Брахмана (в нас) посредством все большего и большего очищения ума. Возможность более спокойного состояния подтверждается также повседневно испытываемым переживаемым сном без сновидений, когда я, отделенное от объектов, пользуется временным спокойствием.

Попытка понять явление индивидуальных душ по аналогии с явлением отражения называется теорией рефлексии (*пратибимба-вада*). Одним из серьезных недостатков этого сравнения является то, что оно сводит души на положение простых отражений, а освобождение, которое, согласно этой теории, должно состоять в уничтожении зеркала незнания, означает также абсолютное прекращение иллюзорного бытия индивидов. Для того чтобы обеспечить индивиду положение большей реальности, можно прибегнуть к противоположному сравнению, которое предпочитают некоторые последователи адвайты, – воображаемому делению пространства (которое реально остается единым и неделимым) на различные части. Подобно тому как одно и то же пространство считается находящимся везде и все же условно, для практических целей подразделяется на пространство горшка, комнаты, города и т.д., так и Брахман, хотя и представляет собой единую, всепроникающую реальность, все же по незнанию считается ограниченным и делимым на различные объекты и души. Однако в действительности нет никакого различия как между самими объектами, так и между душами, ибо их сущностью является одно и то же чистое бытие. Все, что здесь иллюзорно (в этом альтернативном представлении), – это лишь ограниченность, конечность, наложенная незнанием на реальность. Каждая душа, даже когда она считается ограниченной, есть не что иное, как Брахман. Освобождение состоит только в разрушении иллюзорных барьеров, но то, что было ими ограничено, а именно бытие, остается незатронутым. Это альтернативное объяснение называется теорией ограничений (*аваччхедака-вада*).

Шанкара и его последователи пытаются показать, каким образом может быть восстановлено внутреннее, чистое состояние *я*. Тот факт, что состояние блаженства во сне без сновидений не постоянно и человек после пробуждения снова возвращается к своему конечному, ограниченному, воплощенному в теле сознанию, показывает, что даже во сне без сновидений остаются в скрытой форме силы кармы и незнания, которые влекут человека к миру. До тех пор пока действие этих накопленных в прошлом сил не будет полностью прекращено, нет никакой надежды на освобождение от бедственного существования, которое *я* влачит в этом мире.

Изучение веданты помогает выкорчевать глубоко укоренившиеся последствия продолжительного неведения. Но изучение истины, проповедуемой ведантой, не будет эффективным, если ум к этому не подготовлен. Согласно Шанкаре, первоначальная подготовка состоит вовсе не в изучении "Миманса-сутры", как это думает Рамануджа. Миманса, которая учит совершению жертвоприношений различным божествам, основывается на неправильном представлении – она предполагает отличие того, кто поклоняется, от того, кому поклоняются. Таким образом, дух мимансы противоречит абсолютному монизму, которому учит веданта. Будучи далекой от того, чтобы готовить ум к усвоению монистической истины, миманса только способствует укреплению иллюзий различий и множественности, от которых страдает человек.

Согласно Шанкаре⁵⁴, чтобы приступить к изучению веданты, необходима четырехсторонняя подготовка ума. Во-первых, надо уметь отличать вечное от не вечного (*нитья-анитья-васту-вивека*). Во-вторых, нужно научиться отказываться от всяких желаний обладать, наслаждаться объектами в этой жизни и в будущей (*иха-амутра-артха-бхога-вирага*). В-третьих, нужно научиться управлять своим умом и чувствами, а также развивать такие качества, как отрешенность, терпение, сила сосредоточения (*шамадама-ади-садхана-сампат*). Наконец, необходимо иметь страстное стремление к освобождению (*мумукиутва*).

При наличии указанной подготовки интеллекта, эмоций и воли следует приступить к изучению веданты с учителем, познавшим Брахмана. Это изучение состоит из трехстороннего процесса: слушание наставлений учителя (*шравана*), усвоение этих наставлений путем сосредоточенного размышления до полного устранения всех сомнений и формирования убеждения (*манана*) и, наконец, постоянное размышление об истинах, полученных указанным путем (*нидидхьясана*).

Силы глубоко укоренившихся мнений прошлого исчезают не сразу по изучении истин веданты; эти мнения могут быть выкорчеваны лишь постепенно, путем постоянного размышления о них при соответствующем образе жизни. Когда неправильные мнения устраняются, а убеждение в истинах веданты становится, твердым, учитель говорит ищущему освобождения: "Ты – Брахман". Затем ищущий сосредоточенно размышляет об этой истине до тех пор, пока он, наконец, не достигнет непосредственного познания истины в виде: "Я – Брахман". Таким образом, иллюзорное различие между *собой* и Брахманом, в конце концов, вместе с зависимостью исчезает и достигается освобождение (*мукти*).

Даже по достижении освобождения тело может продолжать свое существование, потому что оно представляет собой продукт карм, которые уже дали свои результаты (*пранабудха-карма*). Но освобожденная душа никогда вновь не отождествляет себя с телом. Мир все еще является ей, но теперь она уже не обманывается им. Она не испытывает никаких желаний обладать объектами мира. Даже несчастья мира не оказывают на нее своего воздействия. Она в мире и вместе с тем вне него. Данная

концепция Шанкары получила дальнейшее развитие в поздней веданте под названием *дживанмукти*⁵⁵ (освобождение при жизни) ; это – состояние достигнутого в этой жизни совершенства. Подобно буддистам, сторонникам санхьи, джайнистам и некоторым другим мыслителям, Шанкара убежден в том, что совершенство может быть достигнуто даже в этой жизни.

Таким образом, освобождение – не отдаленная перспектива, подобная небесному раю. Правда, после освобождения ищущий должен начать с веры в свидетельство священного писания, провозглашающего полезность духовной дисциплины, которая от него требуется. Но его вера полностью оправдывается и более чем вознаграждается той целью, достижение которой она обеспечивает еще в этой жизни.

Следует различать три вида кармы. Два вида карм накапливаются в течение прошлой жизни – давшие результаты (*праарабудха-карма*) и сохранившиеся в скрытом виде (*санчита-карма*), Третий вид карм приобретается в настоящей жизни (*санциямана*). Познание реальности разрушает второй вид карм и препятствует третьему, делая тем самым невозможным перерождение. Но нельзя предотвратить появление первого вида карм, уже давшего свои результаты. Поэтому существующее тело как результат такого вида карм продолжает свое естественное движение до тех пор, пока автоматически не исчерпается вызвавшая его сила кармы, подобно тому как гончарный круг останавливается только тогда, когда исчерпана движущая его сила. Говорят, что *дживан-мукта* (освобожденный при жизни. – *Ред.*) достигает лишнего телесной оболочки состояния освобождения (*видеха-мукти*) тогда, когда тело – вещественное и тонкое – погибает.

Освобождение не представляет собой чего-либо нового и не является очищением старого состояния; оно есть осознание того, что постоянно существует даже в состоянии зависимости, хотя и остается непознанным, ибо освобождение есть не что иное, как тождество *я* и Брахмана, которое всегда реально, хотя и не всегда осознается. Адвайта-ведантисты сравнивают достижение освобождения с находкой ожерелья на собственной шее того, кто забыл о его существовании и всюду искал это ожерелье. Поскольку зависимость порождена иллюзией, освобождение является всего лишь устранением этой иллюзии.

Освобождение представляет собой не просто отсутствие всякого несчастья, возникающего из ложного ощущения различия между *собой* и богом. Согласно упанишадам, оно представляется адвайта-ведантистам состоянием положительного блаженства (*ананда*), потому что Брахман – это блаженство, а освобождение – тождество с Брахманом.

Хотя освобожденная душа, будучи совершенной, и не имеет перед собой цели, она может действовать без всякой боязни попасть в новую зависимость. Следуя "Бхагавадгите", Шанкара утверждает, что труд сковывает человека только тогда, когда он трудится с какой-либо корыстью. Но тот, кто достиг совершенного познания и совершенного удовлетворения, свободен от корысти. Он может трудиться без всякой надежды на получение награды или выгоды и не зависит поэтому от успеха или неудачи. Шанкара придает большое значение бескорыстной деятельности. Тому, кто еще не достиг совершенного познания, такая деятельность необходима для самоочищения (*аттма-шуддхи*), ибо только самоотверженным трудом можно постепенно освободить себя от господства "*моего я*" и его мелких интересов. Даже достигшему совершенного познания, то есть освобождения, необходима самоотверженная деятельность на благо тех, кто все еще находится в оковах зависимости⁵⁶.

Освобожденный человек – это идеал общества, и его жизнь должна быть образцом поведения для всего народа. Тот, кто достиг совершенства, должен избегать бездеятельности или такой деятельности, которая может ввести народ в заблуждение⁵⁷. Таким образом, общественная деятельность не только не считается Шанкарой несовместимой с совершенной жизнью, но признается даже желательной. Шанкара следовал этому идеалу в своей кипучей общественной жизни. Этот идеал пропагандируется также такими видными современными ведантистами, как Свами Вивекананда⁵⁸ и Локаманья Тилак⁵⁹.

Критики, выступавшие против теории адвайта-веданты, часто говорили, что если Брахман считается единственной реальностью, а всякие различия ложны, то отличие правильного от неправильного также должно быть ложным.

Подобного рода философия чревата опасными последствиями для общества. Приведенное выше возражение – результат смешения низшей и высшей точек зрения. С эмпирической точки зрения, различие между правильным и неправильным, как и другие различия, имеет вполне реальное значение. Ибо для каждого, не достигшего еще освобождения, всякое действие, которое прямо или косвенно ведет к осознанию его единства с Брахманом, – добро, а все, что прямо или косвенно препятствует этому, – зло, Правдивость, милосердие, благожелательность, самоконтроль и т.п. даже соответственно этому критерию должны быть отнесены к первой категории (добру), тогда как лживость, эгоистичность, нанесение вреда другим следует отнести ко второй (злу). Достигший совершенного познания, освобождения, считает эти моральные различия относящимися к низшей точке зрения и, следовательно, не имеющими абсолютной силы. Тем не менее он не может совершить плохого поступка, так как мотивы всякого дурного поступка основаны на невежественном отождествлении *себя* с телом, с чувствами и т.п. – словом, на отсутствии ощущения единства *себя* и Брахмана⁶⁰.

Прагматический критик, для которого высшей ценностью является практическая применимость, часто сетует на то, что Шанкара увлекается призрачными спекуляциями, которые сводят мир к пустой видимости, лишают жизнь всякого смысла и приводят к поражению в борьбе за существование.

На такой упрек ведантист, сторонник Шанкары, отвечает: если человек предпочитает жить неразумной жизнью животного или первобытного человека, то ему нет нужды выходить за пределы мира практической реальности. Но если человек посвятит себя размышлениям о природе и значении этого мира, то, как мы уже видели, логика с железной необходимостью заставит его признать, что мир по своей природе противоречив и нереален, и приводит его к поискам реальной основы мира. К тому же разум требует перестройки жизни на разумной основе в зависимости от того, что ему открывается как высшая реальность. Так же как ребенок растет и становится взрослым, человек должен постепенно перестраивать свою жизнь в соответствии с изменяющимися взглядами. Игрушки, которые в детстве считались дорожее самых драгоценных вещей, уступают им место, когда человек становится взрослым.

Перестройка жизни в соответствии с более правильным пониманием реальности и значения причин не наносит вреда практической жизни, а, напротив, утверждает ее на более разумной, реальной, постоянной основе. Перестройка жизни действительно лишает ее смысла в том отношении, что человек начинает контролировать свои страсти и импульсы, слепо руководящие животным, ребенком или первобытным человеком. Перестройка жизни позволяет постепенно заменить эти слепые силы сознательными и

рациональными идеалами, которые могут вызвать энтузиазм более высокого и более постоянного вида.

Относительно выживания наиболее приспособленных нужно усвоить следующее: то, что является приспособленностью у растений, отлично от приспособленности животных и еще более отлично от приспособленности людей. Такие общественные качества, как любовь, единение (unity), самопожертвование и разумное поведение, для выживания человека имеют большее значение, чем эгоизм, зависть, себялюбие и поведение, побуждаемое слепыми страстями. И лучшим основанием для таких превосходных качеств будет мировоззрение, которое внушает человеку веру в единство (unity) всех людей, всего созданного и всего сущего. Именно таким мировоззрением, как мы видели, и является учение Шанкары. Поэтому было бы ошибкой считать, что учение Шанкары пагубно влияет на практическую жизнь. С помощью нравственной и духовной дисциплины, рекомендуемой Шанкарой, мы стремимся действительно осознать в непосредственном опыте единство бытия, присутствие Брахмана во всех вещах – единство, которое, как мы убеждаемся, должно быть реальным по своей железной логике, но которое наш нынешний опыт различия и множественности пытается обойти.

В заключение следует подчеркнуть, что веданта Шанкары в своих различных аспектах является попыткой довести идею упанишад о единстве всего сущего до ее логического завершения. При всех своих недостатках и достоинствах веданта Шанкары считается в истории человеческой мысли наиболее последовательной системой монизма. Оценивая философию веданты Шанкары, представленную в Америке Свами Вивеканандой, Вильям Джемс указывает: "Образцом всех монистических систем является ведантийская философия Индустана"⁶¹. Правда, система философии такого рода недоступна тем, кто обращается к философии для того, чтобы оправдать свои несовершенные идеи о светских различиях людей и ценностей. Подобно учениям раннего буддизма и джайнизма, монистическая философия Шанкары предназначена только для людей с чистым сердцем, которые могут бесстрашно следовать логике и принять все выводы, как бы ни были они разрушительными для существующих идей реальности и ценности. И для тех немногих, кто готов стать последователем философии Шанкары, монизм адвайты не лишен некоторой компенсации и даже эмоционального удовлетворения. Джемс указывает: "Абсолютно Единое и Я, которое есть это единое, – несомненно мы имеем здесь перед собой [своего рода] религию, которая, рассматриваемая с эмоциональной точки зрения, имеет большую прагматическую ценность; она дает нам – даже в избытке – чувство полной уверенности". И далее: "Эта монистическая музыка пленяет более или менее каждого из нас: она возвышает дух и ободряет его"⁶².

III. ОГРАНИЧЕННЫЙ МОНИЗМ РАМАНУДЖИ

1. Учение Рамануджи о мире

Изложенное описание сотворения мира, данное в упанишадах, Рамануджа понимает буквально. Он утверждает, что всемогущий бог сотворил многогранный мир из самого себя своим благоволением. Всеобъемлющий бог (Брахман) охватывает как лишенную сознания материю (*ачит*), так и единичные души (*чит*). Согласно "Шветашватараупанишаду"⁶³, а также пуранам и смрити, авторитет которых высоко ценится Рамануджей, лишенная сознания материя порождает материальные объекты и ввиду этого называется *пракрит* (корень, источник). Философы санкхьи, например, считают *пракрити* несотворенной (*аджа*), вечной реальностью. В отличие от них Рамануджа убежден в том, что материя – это часть бога и управляется богом, подобно тому как человеческое тело управляется изнутри душой. В состоянии распада (*пралая*) эта первичная, лишенная

сознания природа, пракрити, находится в скрытом тонком (*сукшма*) и недифференцированном (*авибхакта*) состоянии. Бог создает из нее мир различных объектов в соответствии с деяниями душ в мире, существовавшем перед последним распадом.

Пробужденная к жизни всемогущей волей бога недифференцированная тончайшая материя постепенно начинает превращаться в три вида тонких элементов – огонь, воду и землю. Эти дифференцированные элементы обнаружили также три вида качеств, называющихся *саттва*, *раджас* и *тамас*. Постепенно три тонких элемента стали смешиваться, что и привело к образованию всех воспринимаемых нами вещественных объектов в материальном мире⁶⁴.

В каждом объекте мира имеются все три элемента. Этот тройственный процесс называется *тривриткарана*.

Таким образом, Рамануджа считает сотворение мира фактом, а сотворенный мир – столь же реальным, как и Брахман. Что же касается упанишад, отрицающих множественность объектов и утверждающих единство всех вещей, то, согласно Раманудже, упанишады имеют в виду не отрицание реальности многих объектов, а только признание наличия во всех объектах единого Брахмана, от которого зависит всякое бытие, подобно тому как бытие золотых вещей зависит от наличия в них золота. Упанишады отрицают независимость (*апритхакстхити*)⁶⁵ объектов, но отнюдь не их зависимое бытие.

Рамануджа, правда, соглашается с тем, что бог определяется (в "Шветашватаре") как обладатель магической силы майи, но он считает эту непостижимую силу, посредством которой бог создает мир, столь же необыкновенной, как и сила волшебника. Слово "майя" означает способность бога созидать необыкновенные объекты (*вичитрартха-саргакари шакти*). Это слово иногда обозначает также необыкновенную способность созидания пракрити⁶⁶.

Таким образом, Рамануджа отрицает иллюзорность творения и сотворенного мира. Для подкрепления этого положения он утверждает, что всякое познание истинно (*ятхартхам сарва-виджнянам*)⁶⁷ и что нет иллюзорных объектов. Даже в случае с иллюзией, возникающей тогда, когда мы принимаем веревку за змею, он показывает, что те же три элемента (огонь, вода, земля), из смешения которых образовалась змея, составляют сущность веревки; таким образом, в веревке имеется нечто общее со змеей, и этот общий элемент, *реально существующий* в веревке, воспринимается нами, когда мы принимаем ее за змею. Следовательно, ни один нереальный объект не воспринимается. Поскольку элементы каждого объекта пребывают в каждой другой вещи, то любая так называемая иллюзия может быть объяснена подобным же образом. Эта теория Рамануджи во многих отношениях напоминает взгляды некоторых современных реалистов, вроде Будина, который считает, что всякое непосредственное восприятие объектов истинно в силу квантовой теории Шредингера, согласно которой электроны, входящие в состав материальных объектов, проникают весь мир, так что "все имманентно во всем остальном"⁶⁸.

Критика Рамануджей учения адвайты о майе

В своем комментарии на "Брахма-сутру" Рамануджа, живший много позже Шанкары, имел возможность подвергнуть острой критике взгляды Шанкары и его последователей. Мы обязаны Раманудже изложением многих неясных вопросов школы адвайта. Хотя выдвинутые Рамануджей обвинения были опровергнуты последователями школы адвайта,

эти возражения имеют, однако, огромное значение для более глубокого понимания как учения Рамануджи, так и учения Шанкары. Мы остановимся здесь на главных возражениях Рамануджи против теории адвайты относительно майи и вкратце покажем, как они могут быть опровергнуты с точки зрения Шанкары.

Где обитает неведение (*аджняна*), о котором говорят, что оно порождает мир? Нельзя сказать, что оно находится в индивидуальном *я* (душе), ибо сама индивидуальность порождена неведением, а причина не может зависеть от своего следствия. Равным образом нельзя сказать, что неведение находится в Брахмане, потому что тогда он перестал бы быть всеведущим.

В защиту Шанкары можно было бы сказать, что если даже признать, что неведение присуще индивидуальному *я*, то трудности возникают только тогда, когда мы считаем одно предшествующим другому. Но если неведение и индивидуальность рассматривать только как Два взаимозависимых аспекта одного и того же факта, как, например, площадь круга и его окружность или треугольник и его стороны, то трудности не возникают. Больше того, если местонахождением неведения считать Брахмана, то даже и тогда трудности можно избежать посредством устранения недоразумения, на котором она основана. Майя в Брахмане есть неведение только как способность порождать неведение и иллюзии у индивидов; на самого же Брахмана она оказывает влияние не больше, чем способность фокусника создавать иллюзии на его собственное знание.

Говорят, что майя, или аджняна, скрывает действительную природу Брахмана. Но Брахман по сути своей признается самообнаруживающимся. Если майя скрывает Брахмана, то это значит, что самообнаруживающаяся природа бога разрушается ею. и Брахман перестает существовать.

Но на это можно возразить, что неведение скрывает Брахмана только в смысле недопущения (*preventing*) познания его реальной природы невежественным индивидом, подобно тому как облако скрывает солнце, не допуская тем самым восприятие его человеком. Следовательно, неведение разрушает природу Брахмана не более, чем облако разрушает самообнаруживающуюся природу солнца. Самообнаружение означает беспрепятственное обнаружение самого себя, а не обнаружение, невзирая ни на какие препятствия. Оттого, что слепой не может видеть солнце, оно не перестает само себя обнаруживать.

Какова природа неведения? Последователи школы адвайта иногда говорят, что майя не поддается определению (*анирвачания*), что она ни реальна, ни нереальна. Это абсурд, поскольку наш опыт показывает, что вещи бывают либо реальными, либо нереальными. Какая третья категория, кроме этих двух противоположностей, может еще существовать?

Ответ на это будет следующий: майя, так же как и каждый иллюзорный объект, не поддается определению ввиду наличия действительной трудности. Поскольку иллюзия или иллюзорный объект *кажется* чем-то, его нельзя назвать нереальным объектом, каким считаются квадратный круг или сын бесплодной женщины, никогда даже не казавшиеся существующими. Но поскольку иллюзия со временем раскрывается, опровергается некоторым опытом, то нельзя сказать, что она абсолютно реальна, вроде Атмана или Брахмана, реальность которых никогда не опровергается. Майя и всякий иллюзорный объект обладают именно этой природой и заставляют нас признать эту природу чем-то своеобразным, не поддающимся определению в терминах обычной реальности или нереальности. Сказать, что майя не поддается определению, значит только определить факт – нашу *неспособность* подвести ее под какую-либо обыкновенную категорию, и это

отнюдь не означает того или иного нарушения закона противоречия. В действительности же, поскольку "реальное" означает в теории адвайты "абсолютно реальное", а "нереальное" – "абсолютно нереальное", они составляют пару противоречий не более, чем слова "очень холодно" и "очень тепло".

Далее, последователи школы адвайты говорят иногда, что майя, или авидья (незнание), является положительным неведением (*бхава-рупам аджнянам*). Это также лишено смысла. Неведение означает желание знаний. Как же в таком случае оно может быть положительным?

В ответ на это можно было бы сказать, что порождающее иллюзию неведение есть не простое отсутствие знания основы иллюзии, а нечто положительное, заставляющее эту основу казаться каким-то другим объектом, то в этом смысле неведение может считаться положительным.

Но если майя есть нечто положительное, то каким образом она может быть разрушена посредством познания Брахмана? Ведь то, что существует положительно, не может быть устранено из сферы бытия посредством познания.

Ответ: если бы слово "положительно" понималось в вышеизложенном смысле, то недоразумение не возникло бы. В нашем повседневном опыте, встречаясь с иллюзорными объектами вроде змеи вместо веревки, мы верим, что объект является нам положительно и исчезает тогда, когда мы ясно осознаем основу иллюзии, то есть веревку.

2. Учение Рамануджи о боге

Согласно Раманудже, бог есть абсолютная реальность, обладающая двумя нераздельными частями: материей и ограниченными душами. Брахман – единственная реальность мира в том смысле, что вне бога или независимо от него нет никакой другой реальности. Но бог содержит в себе материальные объекты и ограниченные души, которые реальны. Абсолютное единство содержит в себе множество. Монизм Рамануджи называется поэтому *вишишта-адвайта*, что означает единство (*адвайта*) Брахмана, обладающего (*вишишта*) реальными частями (имеющими сознание и лишенными его). Это единство не лишено различий.

Последователи веданты признают три типа различия (*бхеда*). Различие, благодаря которому нечто (скажем, корова) отличается от представителей других классов (например, лошадей, ослов), называется разнородным различием (*виджатия-бхеда*). Различие, благодаря которому одна корова отличается от другой коровы (то есть от объекта одного и того же класса), называется однородным различием (*саджатия-бхеда*). Кроме этих двух видов внешних различий, имеется еще третье – внутреннее различие (*свагата-бхеда*), имеющееся между различными частями объекта (например, отличие хвоста от ноги одной и той же коровы). В свете этой тройственной классификации различия Брахман, по Раманудже, свободен от двух внешних различий (*виджатия* и *саджатия*), потому, что у бога нет ничего ни тождественного, ни различного. Но у бога есть внутренние различия, так как в нем имеются сознательные и лишенные сознания субстанции, которые могут быть разграничены.

Бог обладает бесконечным числом бесконечно положительных качеств, таких, как всемогущество, всеведение, милосердие. Таким образом, бог не лишен качества (*ниргуна*), не является неопределимым, а, наоборот, наделен качествами (*сагуна*). Под отрицанием качества Брахмана в упанишадах подразумевается отсутствие у бога всяких

отрицательных качеств, любых несовершенств⁶⁹. Бог реально создает мир, поддерживает его существование и ликвидирует все созданное. Даже тогда, когда мир и его объекты разрушаются, материя и душа сохраняются в боге в недифференцированном, однородном состоянии потому, что они вечны. Объекты, образованные из модифицированной материи, подвержены изменению, росту и распаду, но материя, из которой они создаются, существует вечно. Души также вечны, хотя их тела могут изменяться и погибать.

В состоянии распада, когда объектов нет, Брахман остается в непроявленной форме (*авьякта*) с чистой материей и бестелесными душами. Это состояние может быть названо причинным (causal) состоянием Брахмана (*карана-брахма*). Когда объекты образуются вновь, бог проявляется как мир объектов и одушевленных тел. Эта вторая проявленная форма бога может быть названа его результативным (effect) состоянием (*карья-брахма*). Тексты упанишад, которые отрицают существование объектов и определяют бога отрицательно, как находящегося за пределами мышления, речи и т.п., действительно указывают на непроявленное состояние Брахмана⁷⁰.

Если материя и духи являются частями бога, то не изменяется ли бог вместе с изменением материи? Не подвергается ли он также несчастьям, от которых страдают духи? Не присущи ли богу все несовершенства и недостатки, с которыми мы встречаемся в мире? Сталкиваясь с этими трудностями, Рамануджа отказывается иногда от аналогии с частями и целым, пользуясь другими сравнениями. Иногда он прибегает к аналогии с телом и душой. Бог – это душа, тело которой составляют материальные объекты и духи. Подобно тому как душа изнутри управляет телом, бог управляет материей и духами. Значит, он понимается как внутренний правитель мира. При помощи этой аналогии Рамануджа пытается показать несостоятельность упрека в том, что бог подвержен несчастью и несовершенствам. Душа, говорит он, не подвергается влиянию телесных изменений и несовершенств; подобным же образом бог не подвержен изменениям в мире. Он остается вне их, то есть за их пределами. Иногда Рамануджа пытается спасти неприкосновенность бога при помощи аналогии с царем и его подданными. Правитель, несмотря на то, что у него есть тело, не испытывает удовольствий или страданий, переживаемых его подданными в результате повиновения его законам или нарушения этих законов⁷¹.

Эти различные объяснения Рамануджи показывают, что мы не можем понять каждый аспект связи между богом и миром при помощи лишь *одной* аналогии. Каждый аспект этой связи мы можем попытаться понять в свете некоего частного вида опыта. Действительно, нет такой метафоры, которая претендовала бы на сходство во *всех* отношениях со сравниваемой вещью, и очень трудно в области обычного опыта найти нечто такое, что хотя бы частично походило на бога – единственную в своем роде реальность, которая может быть познана в религиозном опыте – непосредственно, или через свидетельство тех, кто познал бога, – опосредованно. Тем самым Рамануджа подчеркивает авторитетность священного писания гораздо больше, чем логическую выводимость бытия бога, неточность которой он пытается раскрыть с усердием скептика.

Учение Рамануджи о боге представляет собой разновидность теизма. Теизм в этом ограниченном смысле означает веру в бога, представляющегося одновременно имманентным и трансцендентным⁷², а также личностью, то есть самосознательным существом, обладающим волей. Мы видим, что все эти особенности присущи учению Рамануджи о боге.

Рамануджа считает, что бог есть объект поклонения и цель нашего религиозного устремления. Только молитвой мы можем умилостивить бога и достигнуть спасения с помощью его милосердия.

3. Учение Рамануджи о я, зависимости и освобождении

Рамануджа утверждает, что тождество бога и человека, о котором учат упанишады, в действительности не является абсолютным. Немыслимо, чтобы простой смертный мог быть тождественен богу в каком-либо отношении. Человек не отличается от бога в том смысле, что бог пребывает в нем и управляет им, как и остальными вещами вселенной. Подобно тому как часть неотделима от целого, модус или качество – от субстанции, а живое тело – от души, управляющей его жизнью, так и бытие человека неотделимо от бога. Нельзя, конечно, говорить о тождестве двух совершенно различных вещей. Но также бессмысленно утверждать какое-либо тождество совершенно идентичных вещей, так как это было бы ненужной тавтологией. Можно установить тождество двух форм одной и той же субстанции. Например, в суждении: "*Это – тот Девадатта*" – утверждается тождество личности, которая видна сейчас, с той, которая была знакома раньше. Несмотря на различие в положении, эту личность можно рассматривать как одну и ту же, поскольку свои различные положения она занимала в разное время. Изречение упанишад: "*Это – ты*" (*тат твам аси*) следует понимать именно в этом последнем смысле. "*Это*" символизирует бога как всеведущего, всемогущего творца мира, "*ты*" означает бога, существующего в форме человека, как воплощенной души (*ачид-вишишта-джива-шариракам*). Таким образом, здесь имеется тождество бога, наделенного одними качествами (*qualification*), с богом, наделенным другими, – тождество одной и той же субстанции (*вишиштасья айкьям*), хотя и обладающей различными свойствами.

Поэтому философия Рамануджи справедливо называется (*вишишта-адвайта*) тождеством ограниченного (*qualified*)⁷³.

Учение Рамануджи об отношении между я и богом не может быть легко подведено под любую общепризнанную логическую категорию (как, например, тождество, различие и тождество в различии). Опровергая взгляды Шанкары, согласно которым отношение между богом и человеком есть отношение тождества (*абхеда*), Рамануджа подчеркивает различие между я и богом, причем настолько сильно, что читатель имеет все основания предполагать, что это отношение и есть отношение различия (*бхеда*)⁷⁴. Такое предположение подтверждается и комментарием Рамануджи на "Бадараяна-сутру" (2.1.22), где указывается, что Брахман есть не воплощенное я, а нечто иное. Между тем получается противоположное впечатление, когда в комментарии Рамануджи на сутру (2.1.15) излагается учение об отсутствии различий (*ананьятва*) между миром (включая души) и его причиной – Брахманом. Таким образом, может показаться, что Рамануджа придерживается противоречивых взглядов.

Однако это противоречие исчезает при ознакомлении с его комментарием на сутру (2.3.42), которое показывает, что индивидуальное я есть часть Брахмана. Здесь Рамануджа ясно указывает, что если я рассматривать как часть Брахмана, то можно примирить два противоположных учения – священных текстов и указанных сутр: между богом и человеком существует как различие (*бхеда*), так и тождество (*абхеда*). Иначе говоря, отношение между я и богом похоже на отношение между частью и целым, где существует как различие, так и тождество (*бхеда-абхеда*).

Следовательно, можно сделать вывод, что, согласно Раманудже, между я и богом в разных смыслах имеются различные виды отношений. Поскольку я ограничено и несовершенно, а бог по своей природе обладает противоположными качествами – между я и богом существует различие, поскольку я неотделимо от бога, который представляет собой его внутреннюю субстанцию (*атма*) – между ними имеется тождество (*абхеда*, или *ананьятва*, или *тадатмья*)⁷⁵; но так как я – это часть бога, то тождество и различие

совместимы. Именно такое впечатление и произвели произведения Рамануджи на многих компетентных читателей, среди которых имеется такой авторитет, как Мадхавачарья – автор "Сарвадаршана-санграхи", в которой он говорит, что Рамануджа признает в различных аспектах всякого рода отношения между *я* и богом: *абхеда* – тождество, *бхеда* – различие и *бхеда-абхеда* – тождество в различии.

Но, к несчастью, даже этот хорошо обоснованный вывод о взглядах Рамануджи противоречит некоторым его скорее неожиданным, разбросанным в разных местах заявлениям, в которых он нападает сразу на три группы философов, защищающих соответственно тождество (*абхеда*) *я* и бога, различие (*бхеда*) их и тождество в различии (*бхеда-абхеда*)⁷⁶. Таким образом, читатель лишается даже последней точки опоры и остается в недоумении.

Можно еще понять, почему Рамануджа отвергает неограниченное тождество и различие, но трудно выяснить, почему он критикует даже и теорию тождества в различии, раз он сам придерживается взгляда, согласно которому и тождество и различие, как об этом учат священные тексты, являются реальными. По-видимому, критикуя защитников теории тождества в различии, Рамануджа имеет в виду две группы философов: во-первых, тех, кто утверждает, что *я* – это не что иное, как Брахман, представляющийся нам ограниченным, некоторым посторонним, случайным придатком (*упадхи*), точно так же как пространство комнаты есть не что иное, как всепроникающее пространство, представляющееся нам ограниченной комнатой; и, во-вторых, тех философов, которые утверждают, что *я* есть только разновидность Брахмана, которому *реально* присуща конечная форма⁷⁷.

Первой группе философов Рамануджа возражает следующим образом: если согласиться с ними и признать, что *я* – это реальный Брахман (обладающий различиями, ограниченный, воображаемый придаток), то несовершенства *я* также реально принадлежали бы и Брахману.

Второй же группе философов Рамануджа указывает, что если Брахман, по их мнению, действительно сводится к конечному *я*, то он в действительности становится субъектом всех несовершенств, присущих последнему. Но эти возражения, как указывает далее Рамануджа, устраняются его же собственной теорией, согласно которой наделенные сознанием души (*чит*) и лишённая сознания материя (*ачит*) хотя и имеют отличающуюся от всеобъемлющего Брахмана природу (*сварупа*), тем не менее вечно и неразрывно связаны с ним, как части – с целым, следствия – со своей материальной причиной, атрибуты – со своей субстанцией.

Таким образом, Рамануджа старается доказать, что Брахман никогда не *становится я*, как целое никогда не *становится* частью или субстанция не *становится* атрибутом. Брахман есть вечно Брахман, и пребывающие в нем *я* вечно существуют как таковые. Но разве в этом случае Рамануджа может считать Брахмана причиной души или материи, если последняя не *возникает* из него?

Ясно, что, называя Брахмана причиной, Рамануджа не имеет в виду непосредственное, необусловленное *предшествоющее*, а только *материальное*, или субстанцию. Бог как первичное целое бытия (*сам*) есть субстанция, *вечно* обуславливающая все преходящее (конечное). Целое не предшествует частям, как и части не следуют за целым. Брахман всегда существует как целое, обладающее частями, но никогда не *становится* частями и, следовательно, не *становится* подверженным несовершенству частей.

Хотя и сомнительно, чтобы данная аналогия с частями и целым спасала Брахмана от всех несовершенств, но из вышеизложенного становится ясно, что возражение Рамануджи направлено не столько против отношения тождества в различии как такового (которое он сам защищает в сутре 2.3.42), сколько против его частных формулировок. Для Рамануджи тождество в различии означает тождество двух реальных форм *единой субстанции*⁷⁸. Вместе с тем Рамануджа отвергает, во-первых, тождество *кажущейся* двойственности одной субстанции из-за ошибочного представления и, во-вторых, тождество одного, которое реально *раздвоилось*. Между целым и частью имеется тождество в различии, но не у каждого из этих последних видов, а у первого вида.

Целое реально обладает различными частями, от которых оно всегда отличается как целое, но то же самое целое *содержится* также в каждой части, хотя оно и не превращается во множество (в этом случае целое было бы разделенным на части и перестало бы существовать как целое). Можно также установить, что, утверждая единство субстанции, превращая ее в основу и рассматривая множественность только как подчиненный признак единого, Рамануджа подчеркивает скорее тождество, чем аспект различия, хотя и считает оба эти аспекта реальными.

Эта точка зрения дает нам возможность отличать также позицию Рамануджи и от позиции, например, Нимбарки, который признает некоторый вид тождества в различии (*бхеда-абхеда*). Как справедливо отмечает Гхате, "мы видим, таким образом, что доктрина Нимбарки имеет очень много общего с доктриной Рамануджи: оба считают как различие, так и неразличие реальным. Но для Нимбарки различие и неразличие находятся на одном и том же уровне, они сосуществуют и имеют одно и то же значение, тогда как для Рамануджи неразличие есть нечто главное, оно ограничивается различием, которое поэтому ему и подчиняется"⁷⁹. Это также объясняет, почему философию Рамануджи можно назвать скорее ограниченным монизмом, чем ограниченным дуализмом или монизмом-дуализмом (*двайта-адвайта*).

Чрезвычайно противоречивые утверждения Рамануджи о его взглядах на тождество, различие и тождество в различии наводят некоторых авторов на мысль о невозможности подвести его взгляд под какую-либо из общепринятых категорий отношения я и бога. Это приводит этих авторов к тому, что само учение Рамануджи об отношении между я и богом представляет собой особую категорию – категорию нераздельности (*апритхак-стхити*).

Но такое толкование означает просто отказ от логического понимания. Ибо нераздельность существования сама по себе есть зависимость общего порядка, допускающая различные формулировки. Сюда может быть отнесена даже концепция Шанкары о зависимости между следствием и причиной (*ананьятва*). Логическое мышление стремится понять, что означает эта связь в выражениях тождества и различий или, если это невозможно установить, почему эта зависимость игнорирует такого рода связи. Мы уже видели, что концепцию Рамануджи можно интерпретировать как учение о тождестве в различии особого рода и что он сам признает это в ряде случаев. Можно заметить, что поздние теистические школы последователей Чайтаньи искренне верили в то, что отношения между я и богом являются непостижимым видом тождества в различии (*ачинтья-бхеда-абхеда*), не поддающимся дальнейшему анализу.

Согласно учению Рамануджи, человек состоит из реального тела и души. Тело, в свою очередь, образовано из материи, представляющей собой часть бога. Это совершенно ясно. Душа, разумеется, не создана: она существует вечно. Будучи частью бога, душа не может быть бессмертной. Всепроникающую природу души, описываемую в упанишадах, нельзя понимать в буквальном смысле. Реальный смысл всепроникающей природы души

заключается в том, что душа настолько тонка (*сукшма*), что может проникать в каждую лишенную сознания материальную субстанцию⁸⁰. Отрицая всеобъемлемость души, Рамануджа вынужден утверждать, что душа бесконечно мала (*ану*). Ибо если душа ни всеобъемлюща, ни бесконечно мала, то следует признать, что она имеет некоторую среднюю величину, как и вещи, образованные комбинацией частей (как столы и стулья); в таком случае, подобно этим объектам, душа также оказалась бы подверженной разрушению.

Сознание не случайно существует в душе и не зависит от связи с телом. Сознание – не сущность, а вечное *качество* души и остается им при всех условиях⁸¹. Во сне без сновидений и даже в состоянии освобождения, когда душа совершенно освобождается от телесной оболочки, она продолжает сознавать себя *собой*. Таким образом, Рамануджа отождествляет душу с тем, что мы обозначаем словом *я* или *его* (*ахам*)⁸².

Зависимость души от тела обусловлена ее кармой. Вследствие своей кармы душа объединяется с тем частным видом тела, которого она заслуживает. Будучи воплощенным, сознание души ограничено познавательными органами и телом, которыми она обладает. Хотя душа бесконечно мала, она освещает, делает сознательной каждую часть тела, в котором она пребывает, подобно тому как небольшой свет освещает всю комнату, в которой он находится. Душа отождествляет себя с телом и рассматривает его как самое себя. Это отождествление *себя с не-собой* называется эгоизмом (*аханкара*). Незнание (*авидья*) основывается на этой низменной склонности⁸³. Иногда Рамануджа отождествляет с этим незнанием и карму.

Достижение освобождения следует искать в деятельности и познании, потому что они прокладывают путь религиозному вдохновению. Под деятельностью (*карма*) Рамануджа подразумевает здесь различные обязательные ритуалы, предписываемые ведами отдельным лицам в соответствии с их принадлежностью к определенным кастам и положению в жизни. Эти ритуалы должны регулярно исполняться на протяжении всей жизни исключительно из чувства долга, без какого бы то ни было стремления получить награду, подобную небесному блаженству. Бескорыстное выполнение обязанностей этого рода разрушает накопленные результаты минувших поступков, которые препятствуют познанию. Для правильного выполнения этих ритуалов необходимо изучать философию миманса. Таким образом, Рамануджа считает изучение мимансы необходимой предпосылкой для изучения веданты. Изучая мимансу и выполняя ее предписания, мы приходим к пониманию того, что ритуалы и жертвоприношения не могут привести к какой-либо постоянной добродетели и не могут помочь человеку достигнуть спасения. Это убеждает его в необходимости изучения веданты.

Веданта раскрывает реальную природу мира. Из нее человек узнает, что бог – это творец, вседержитель и правитель всех существ, что душа человека не тождественна с телом, а является частью бога, который изнутри управляет ею. Он узнает далее, что освобождение может быть достигнуто не посредством "изучения и размышления", а лишь по велению бога.

Изучение веданты дает только книжные знания и не приносит освобождения. Верно, что освобождение, как учат упанишады, достигается знанием. Но это реальное знание не есть буквальное знание священного писания, ибо тогда всякий, прочитавший его, сразу же был бы освобожден. Реальное знание – это постоянное и неизменное воспоминание бога (*дхрува смрити*). Оно называется размышлением (*дхьяна*), молитвой (*упасани*), соблюдением религиозных обрядов (*бхакти*)⁸⁴. Постоянное размышление о боге как о самом дорогом предмете любви должно сопровождаться обязательным соблюдением

ритуалов, устраняющих препятствия для познания бога. Усердные воспоминания о боге и столь же усердно исполняемые религиозные обряды приводят, в конечном счете, к непосредственному познанию (*даршана*, или *сакшаткара*) бога. Познание, следовательно, и есть решающее средство освобождения, разрушающее всякое незнание и кармы, от которых страдает тело. Таким образом, душа, познавшая бога, навсегда освобождается от тела без какой-либо возможности рождения вновь. Однако мы должны помнить, что освобождение не может быть достигнуто одними лишь человеческими усилиями. Внемя молитвам, бог устраняет препятствия, помогая тем самым верующему достигнуть совершенного познания. Бог освобождает от зависимости и несчастий того человека, который отдает себя его милости и постоянно помнит его как единственный предмет любви. Такое полное самоотречение называется *прапатти*.

Освобождение не означает того, что душа становится тождественной богу. Освобожденная душа, обладая чистым, не омраченным каким-либо несовершенством сознанием, становится в этом отношении подобной богу (*брахма-пракара*). Это подобие природы и есть то, что подразумевают упанишады под объединением освобожденной души с богом⁸⁵.

Как мы уже указывали, согласно неограниченному монизму Шанкары, высшее благо заключается в полном отрицании единичного я и осознании его единства с богом. Религиозное чувство мониста достигает полного удовлетворения путем абсолютного самозабвения, которое не оставляет ничего, кроме бога, – единственной, самосветящейся реальности.

Но для такого теиста, как Рамануджа, – это мрачная перспектива. Согласно Раманудже, высшее удовлетворение религиозного чувства, несомненно, требует самоочищения и самоотречения, но не полного самозабвения. Для благочестивого человека самым высшим благом является чистое и постоянное созерцание бесконечной славы бога, и освобожденный нуждается в своем я уже хотя бы только для наслаждения этим высшим блаженством. Освобожденная, избавленная от незнания и всякого рода зависимости душа наслаждается совершенной любовью и мудростью, а также бесконечной радостью, которая рождается из полного общения с богом⁸⁶.

Библиография

Настоящий список литературы, который приводится авторами отдельно перед изложением каждой части книги, дополнен В.С.Воробьевым-Десятовским. Дополнения даются в квадратных скобках.

К части первой

1. [М.Мюллер, Шесть систем индийской философии, М. 1901.]
2. [W.Ruben, Geschichte der indischen Philosophie, Berlin, 1954.]

К части второй

1. Dakshinaranjana Shastri, A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism, Calcutta, 1930.
2. Он же, Charvaka-shashti.

3. Madhavacharya, Sarva-darshana-sangraha (санскритский текст) ed. by Abhyankar, Poona, 1924 (английский перевод). "The Sarva-Darshana-Sangraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Acharya". Translated by E.B.Cowell and A.E.Congh. 2nd edition, London, 1894. Глава Charvaka.
4. Haribhadra, Shad-darshana-samuchchaya (санскритский текст) with Gunaratna's Commentary "Tarkarahasya-Dipika" ed. by Luigi Suali, Calcutta, 1905.
5. Vatsyayana, Kama-sutra (санскритский текст), ed. by Pandit Durgaprasada, Bombay, 1891; [немецкий перевод – лучший из имеющихся переводов на европейские языки]. Das Kamasutram des Vatsyayana. Die indische ars amatoria nebst dem vollständigen Kommentare (jayamangala) des Isodhara aus dem Sanskrit übersetzt von R.Schmidt, 6-te Auflage. Berlin, 1920; главы 1 и 2.
6. Jayarashi, Tattvopaplava-simha, "Gaekwad's Oriental Series", Baroda, 1940.
7. Radhakrishnan, Indian Philosophy, London, 1927, том I, глава 5.
8. [Ф.И.Щербатской, К истории материализма в Индии, "Восточные записки", I, Л., 1927].

К части третьей

1. Umasvami, Tattvarthadhigama-sutra; [английский перевод] J.L.Jaini, Sri Umasvami Acharya, Tattvarthadhigama sutra, Arrah, 1920.
2. Siddhasena Divakara, Nyayavatara [английский перевод]; S.Ch. Vidyabhushana, Nyayavatara: the earliest Jaina Work on Pure Logic, Calcutta, 1909.
3. Mallisena, Syadvadamanjari [санскритский текст]. Commentary by Hemachandra, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares.
4. Haribhadra, Shad-darshana-samuchchaya (см. №4 к гл. II) глава о джайнизме.
5. H.Jacobi. The Jaina Sutras [английский перевод], Sacred Books of the East, Oxford, 1884, 1895.
6. Nemichandra, Dravya-sangraha [издание текста и английский перевод с введением]. N.S.Chakravarti, Davva-Sangaha (Dravya-Sangraha) by Nemichandra Siddhanta-Chakravarti with a Commentary by Brahma-Deva ed. with Introduction, Translation, notes and an original Commentary in English by S.Ch.Ghoshal, Arrah, 1917.
7. D.Stevenson, The Heart of Jainism, Oxford.
8. J.L.Jaini, Outlines of Jainism, Cambridge, 1916.

К части четвертой

1. T.W.Rhys Davids, Dialogues of the Buddha [английский перевод] London, 1899.
2. C.Rhys Davids, Buddhism, New-York – London.
3. Ch.Humphreys, Buddhism, 1951.
4. H.S.Warren, Buddhism in Translations, Cambridge, 1896.
5. J.Sogen, Systems of Buddhistic Thought, Calcutta, 1912.
6. D.T.Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, London, 1907.
7. Suzuki, Mahayana Buddhism.
8. B.M.Varua, A History of Prebuddhistic Indian Philosophy, Calcutta, 1921.
9. [Ф.И.Щербатской, Теория познания и логика го учению позднейших буддистов, т. 1-2, СПб, 1903-1909.]
10. [Он же, Обоснование чужой одушевленности, Пгд., 1922.]
11. Он же, The Central Conception of Buddhism and the meaning of the Word "Dharma", London, 1923.
12. [Он же, The conception of Buddhist Nirvana, Л., 1927.]

13. [Он же, Buddhist Logic, Bibliotheca Buddhica, XXVI, vol. 1-2, Л., 1930-1932.]
14. J.Takukasu, The Essentials of Buddhist Philosophy, Honolulu, 1947.
15. S.Radhakrishnan, The Dhammapada [английский перевод], Oxford.
16. Он же, History of Philosophy, Eastern and Western; главы IX и XXI-XXV.
17. E.J.Thomas, History of Buddhist Thought.
18. [О.О.Розенберг, Введение в изучение буддизма, ч. 1-2, Токио-Пгд., 1916-1918].

К части пятой

1. Jivananda Vidyasagara, Nyaya-darshana with Vatsyayana's Bhashya and Vishvanatha's Vritti, Calcutta.
2. Он же, Tarkasangraha with Tattvadipika and Vivriti, Calcutta.
3. Keshavamishra, Tarkabhasha [санскритский текст], Poona 1924; [английский перевод]. The Tarkabhasha or Exposition of Reasoning. Translated into English by Mahamahopadyaya Pandit Ganganatha Jha, 2nd. Edition, Poona, 1924.
4. A.N.Jere, Karikavali (or Bhashaparichchheda) with Siddhantamuktavali, Dinakari and Ramarudri, Bombay.
5. Madhavacharya, Sarva-darshana-sangraha, гл. XI.
6. Udayana, Nyaya-kusumanjali [санскритский текст]; Benares (английский перевод The Kasumanjali, or Hindu Proof of the Existence of a Supreme Being by Udayana Acharya, with Commentary of Hari Dasa Bhattacharya, edited and translated by E.B.Cowell, Calcutta, 1864).
7. Dharmarajadhvarindra, Vedanta-paribhasha, гл. I-III.
8. Brajendranath Seal, The Positive Science of the Ancient Hindus, гл. VII.
9. Ganganath Jha, Nyaya-sutras with Vatsyana's Bhasya and Udyotakara's Vartika; translated into English with Copious Notes, vol. 1-2, Allahabad, 1915-1917.
10. S.Radhakrishnan, Indian Philosophy (см. №7 к гл. II), т. II, гл. II.

К части шестой

1. Prashastapada, Padartha-dharma-sangraha, Benares.
2. Sridhara, Nyaya-kandali. Benares, 1895.
3. Ganganath Jha, Padartha-dharma-sangraha of Prashastapada with Nyayakandali of Sridhara (английский перевод), Benares.
4. Jagadisha Tarkalankara, Tarkamrita, Calcutta, 1880.
5. Vallabhacharya, Nyaya-lillavati, Bombay.
6. Laugakshi Bhaskara, Tarka-kaumudi, 3d Edition, Bombay, 1907.
7. A.B.Keith, Indian Logic and Atomism, Oxford, 1921.
8. Madhavacharya, Sarva-darshana-sangraha [см. №3 к гл. II], гл. о вайшешике.
9. Nandalal Sinha, The Vaisheshika Sutras of Kanada (санскритский текст и английский перевод), Allahabad.
10. J.C.Chatterji, The Hindu Realism, Allahabad, 1912.

К части седьмой

1. Krishnanatha Nyayapanchanana, Tattvakaumudi, Calcutta.
2. Kalivara Vedantavagisha, Sankhya-sutra (with Aniruddna's Vritti), Calcutta.
3. S.S.Suryanarayana Shastri, The Sankhya-karika of Isvara Krishna (английский перевод). Madras, 1930.
4. R.O.Bhalla, Sankhya-pravachana-bhashya, Benares.

5. Madhavacharya, Sarva-darshana-sangraha [см №3 к гл. II], гл. о санхье.
6. S.Radhakrishnan, Indian Philosophy [см. №7 к гл. II], т. II, гл. IV.
7. S.N.Dasgupta, History of Indian Philosophy, Cambridge, 1932, т. I, гл. VII.
8. A.B.Keith, The Sankhya System, Calcutta – London, 1918.
9. A.K.Majumdar, The Sankhya Conception of Personality, Calcutta.

К части восьмой

1. Purnachandra Vedantachunchu, Yoga-sutra with Bhashya, Calcutta.
2. Kalivara Vedantavagisha, Patanjala-sutra with Bhoja-Vritti, Calcutta.
3. Madhavacharya, Sarva-darshana-sangraha [см. №3 к части II], гл. о Патанджали.
4. S.Radhakrishnan, Indian Philosophy [см. №7 к части II], т. II, гл. V.
5. S.N.Dasgupta, The Study of Patanjali, Calcutta. 1920.
6. G.Coster, Yoga and Western Psychology, Oxford.
7. N.K.Brahma, The Philosophy of Hindu Sadhana.
8. Hariharananda-Aranya, Patanjala Yoga-darshana.
9. Swami Akhilananda, Mental Health and Hindu Psychology.

К части девятой

1. Jaimini, Mimamsa-sutra, with Sahara's Bhashya, Benares.
2. Kumarila Bhatta, Shloka-vartika, Benares, 1898-1899.
3. Ganganatha Jha, Mimamsa-sutra of Jaimini (английский перевод), Allahabad, 1910.
4. Он же, Shloka-vartika (английский перевод), Calcutta, 1900.
5. Он же, Prabhakara School of Purva Mimamsa, Allahabad.
6. Parthasarathi, Shastra-dipika, Tarkapada, Bombay, 1915.
7. Salikanatha, Prakarana-panchika, Benares.
8. Pashupatinath Shastri, Introduction to the Purva Mimamsa, Calcutta.
9. A.B.Keith, The Karma-Mimamsa, London, 1921.
10. S.Radhakrishnan, Indian Philosophy [см. №7 к гл. II], т. II, гл. VI.
11. S.Radhakrishnan, History of Philosophy – Eastern and Western, т. 1, гл. XII.

К части десятой

1. V.L.Shastri, One Hundred and Eight Upanishads, Bombay.
2. R.E.Hume, The Thirteen Principal Upanishads (английский перевод), London, 1921.
3. R.D.Ranade, A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, Poona.
4. P.Deussen, The Philosophy of the Upanishads.
5. Shankara, Brahma-sutra-bhashya, Bombay.
6. Ramanuja, Brahma-sutra-bhashya.
7. G.Thibaut, The Vedanta-Sutras, with the Commentaries of Shankara and Ramanuja (английский перевод), р. I-III, Oxford, 1890, 1896, 1904.
8. S.Radhakrishnan, Indian Philosophy [см. №7 к части II], т. II, гл. VII-IX.
9. M.N.Sarkar, The System of Vedantic Thought and Culture, Calcutta.
10. Kokilleshvar Shastri, Introduction to Advaita Philosophy, Calcutta.
11. S.K.Das, A Study of the Vedanta, Calcutta.
12. R.Das, The Essentials of Advaitism, Lahore.
13. V.S.Ghate, The Vedanta, Poona.
14. M.Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, London, 1949, гл. XIII-XIV.

Примечания редакции

1. *Аксиология* (буквально: наука о ценностях) – модное реакционное течение в буржуазной философии, рассматривающее все явления с точки зрения их "духовной ценности", т.е. приемлемости или неприемлемости для буржуазии.
2. *Сарва-даршана-санграха* (sarva-darshana-sangraha) – "Собрание всех философских систем (воззрений)" была написана ведантистом, средневековым браминским философом Мадхавачарьей (Madhavacharya) в XIV в. В этой работе впервые были систематически изложены взгляды основных школ индийской философии.
3. *Веды* (veda, мн. ч. vedah, буквально: знание, особенно – священное) – наиболее древние памятники индийской литературы, создание которых относится к периоду разложения родового строя. В ведах были записаны мифы и предания, обращения и гимны ко многим божествам, правила молитв и жертвоприношений и т.д. Возникновение вед датируется приблизительно серединой II тысячелетия до н.э. и ранее. Веды представлены четырьмя сборниками (*самхита* – samhita) стихотворных поэтических гимнов (rik). По своему характеру и происхождению древнейшая и наиболее оригинальная из них – Ригведа (веда гимнов) отражает эпоху разложения первобытно-общинного строя. Другие сборники – это Самаведа (веда мелодий), Яджурведа (веда жертвоприношений) и Атхарваведа (веда заклинаний).
4. *Упанишады* (upanishad, мн. ч. upanishadah, буквально: сокровенное знание, тайное учение) – многочисленные философские комментарии к ведийским текстам эпохи образования в Индии классового общества с его кастовым строем. Составлены как жрецами-брахманами, так и их противниками. Упанишады представляют собой множество рассказов и бесед на философские темы, ведущихся кшатриями (каста воинов), брахманами и царями. Основная идея брахманских упанишад: "познай самого себя, и ты познаешь Брахмана" – легла в основу ведантийской философии, ныне теоретически обосновывающей индуизм (подробнее об этих идеях упанишад см. часть X, раздел 2, настоящего издания). Были и антибрахманистские упанишады, создававшиеся буддистами, чарваками и джайнистами.
5. *Пураны* (purana, буквально: сказания о древности) – предания, огромные эпические произведения, напоминающие "Махабхарату". Пураны были созданы между началом I тысячелетия и началом II тысячелетия н.э. различными сектами. Пуран имеется большое количество; 18 из них считаются главными (*махапурана*). Пураны считаются ведами низших каст, их могут слушать также и женщины. Пураны пока еще мало изучены. Несмотря на мифологический характер содержания, они являются ценнейшими и неисчерпаемыми источниками для изучения истории древнего индийского общества. Язык пуран, отличающийся простотой и лаконичностью, также представляет большой интерес для изучения.
6. *Брахманда* (brahmanda) – "яйцо Брахмы". Согласно индийской мифологии, вселенная представляется яйцом Брахмы.
7. *Йоджана* (yojana) – мера длины, равная приблизительно 16 км.
8. В мифологии индийцев различаются четыре мировых периода, или юги; 1) *Сатьяюга*, или *Критаюга* (Satyayuga, Kritayuga) – Золотой век, 2) *Третаюга* (Tretayuga) – Серебряный век, 3) *Двапараюга* (Dvaparayuga) – Медный век и 4) *Калиюга* (Kaliyuga) – Железный век, который длится по сие время.

9. О происхождении и развитии материалистических взглядов в Индии имеются очень скудные сведения, ибо бóльшая часть источников была утеряна или уничтожена противниками чарваков. Дошедшие же до нас взгляды чарваков были частично искажены их противниками. Исследованиями современных индийских философов доказано, что возникновение и развитие материалистических взглядов в Индии относится к весьма отдаленным временам и исторически предшествовало многим так называемым ортодоксальным идеалистическим школам. Материалисты древней Индии выражали интересы прогрессивных слоев общества, не желавших мириться с существующим положением вещей, выступавших против требований брахманов установить кастовый строй, против святости вед и учения буддистов и джайнистов о непротвлении злу насилием.
10. *Бетель* – лазящий кустарник из семейства перечных (*Piper betle*), произрастающий в тропической Азии. Пряные на вкус зеленые листья бетеля в сочетании с некоторыми другими веществами (известь, кусочки ореха арековой пальмы и пр.) используются для жевания.
11. *Меласса* – бурая патока, отход от переработки сахарной свеклы.
12. Джайнизм (по имени своего основателя – Джини, Jina – "Победителя") возник, по-видимому, до VI в. до н.э., когда в Индии складывались касты. В противовес брахманам, отражавшим интересы господствующего класса, которые требовали исполнения всех религиозных ведических ритуалов, кшатрии выступили с новым учением – джайнизмом, отрицавшим богов и авторитетность вед, что привлекло на их сторону часть угнетаемых и закабаляемых трудящихся. В настоящее время религии джайнизма придерживается около 1,5 млн. индийцев.
13. Буддизм (по имени своего основателя – Будды, Buddha – "Просветленного") возник в VI-V вв. до н.э. и явился выражением пассивного протеста закабаляемых масс против кастового устройства общества, засилья знати и ее религии – брахманизма. Ранние буддисты не признавали учения вед и упанишад о всеобщей божественной субстанции, противопоставляя им теорию мгновенности бытия всего сущего. Со временем реакционные черты буддизма усиливаются, Будда начинает почитаться божеством, а учение буддистов о непротвлении злу насилием используется в интересах господствующих классов. С IV-III вв. до н.э. буддизм становится государственной религией Индии и распространяется на ряд соседних стран. К этому времени относится и постройка ряда буддийских храмов, сохранившихся частью до нашего времени. В дальнейшем (с IV-VI до VIII-X вв. н.э.) буддизм в Индии уступает место новым разновидностям брахманизма – шиваизму и вишнуизму.
14. *Ньяя* (nyaya) – буквально: правило, основание, метод, логическое заключение, вывод, логика вообще) – школа древнеиндийской философии, возникшая приблизительно в конце I в. н.э.
15. Система *вайшешика* (vaisheshika – буквально: характерная, типичная) зародилась, по-видимому, в V в. до н.э.
16. *Санкхья* (sankhya – число, буквально: перечисление, или иначе: перечисляющая истинные принципы) – философская система, упоминаемая уже в древних текстах упанишад, а также в сочинениях буддистов. Расцвет ее относится ко II-VII вв. н.э. Философия санкхьи носит дуалистический характер.
17. *Патанджали* (Patanjali), автор "Йога-сутры" ("Yoga-sutra"), жил приблизительно во II в. до н.э. Йога (yoga – буквально: соединение, сосредоточение, религиозные упражнения) как система философии еще недостаточно изучена. Большинство авторов считает эту систему теистической и мистической.

18. *Пурва-миманса* (purva-mimansa – ранняя миманса, от слова mimansa, означающего буквально: глубокое размышление, исследование) возникла приблизительно в IV-V вв. до н.э. Обычно считают, что Джаймини (Jaimini) составил сутру приблизительно в 200 г. н.э. Есть основания полагать, что сочинения пурва-мимансы были направлены против буддистов, отрицавших авторитет вед.
19. *Шанкара* (Shankara, ок. 800 г. н.э.) – один из основоположников средневековой школы веданты (vedanta – буквально: конец, окончание вед), возникшей примерно в начале нашей эры в противовес материалистическим и атеистическим учениям как теоретическое оправдание брахманизма. К VII-VIII вв. в Индии под влиянием роста науки и техники усиливаются позиции материализма. Шанкара, живший в этот период и отражавший интересы господствующего класса, обосновывает мистическую, иллюзионистскую школу веданты.

Рамануджа (Ramanuja) – родоначальник рационалистического направления ведантской философии, жил в XII-XIII вв. н.э., в период упадка Индии и завоевания ее мусульманами.

20. Здесь авторы истолковывают сущность материализма в духе прагматиста Джемса. Диалектический материализм рассматривает мышление, сознание как продукт материи, достигшей в своем развитии высокой степени совершенства, как продукт мозга.
21. Слово "метафизика" употребляется здесь для обозначения раздела философии, рассматривающего проблемы, "выходящие за пределы опыта" – о боге, о душе, о свободе воли и т.д., т.е. в обычном буржуазном смысле.
22. "*Кама-сутра*" (Kama-sutra – наука о любви), по некоторым данным, написана гедонистом врачом Ватсьяной (Vatsyayana) приблизительно в первых веках н.э., известным в то время материалистом.
23. *Локаятики* (Lokayatika) – последователи философии Локаята (Lokayata), т.е. материалистического учения, атеисты, материалисты. Школа индийских материалистов – локаята (Lokayata – буквально: заботящаяся, распространяющаяся только о земном), иначе называемая чарвака (charvaka), не входит в шесть ортодоксальных систем индийской философии и приписывается Брихаспати (Brihaspati). В известном трактате о политике – "Артха-шастре" (artha-shastra) Каутилья (Kautilya) наряду с двумя (признаваемыми им) ортодоксальными философскими системами (санкхья и йога) приводит и третью школу (систему) индийских материалистов (локаята), отводя ей равное место.

Краткие сведения об индийских материалистах на русском языке см. акад. Ф.И.Щербатской, К истории материализма в Индии, "Восточные записки", I, Лнгрд. (1927).

24. Термины *данданити* и *вартта* (dandaniti и varta) встречаются и в "Артхашастре", где они имеют более конкретное значение: "учение о государственном управлении" и "учение о хозяйстве". Они приводятся там в числе четырех наук наряду с философией (*анвикшаки* – anvikshaki) и учением, о трех ведах (*трайи* – trayi), т.е. религией.
25. *Пракрита* (prakrita буквально: природный, народный) – среднеиндийские языки. В отличие от древнего литературного языка санскрита, на котором писались проведические, брахманистские и различные художественные и научные произведения, пракриты явились разговорным языком, получившим литературную обработку в трудах джайнистов и буддистов.

26. *Зороастриец* – т.е. последователь религии Зороастра.
27. *Манго* – съедобный плод мангового дерева (*Mangifera indica*), широко распространенного в южной, тропической части Азии.
28. *Капилавасту* (*Kapilavastu*) – название древнего города в Индии, в котором, согласно преданиям, родился Будда Шакьямуни (*Shakyamuni*). По некоторым данным, Капилавасту отождествляется с нынешним Тилаура (*Tilaura*) около Тауливы в Непальском Тераи (*Terai*).
29. *Ашвагхоша* (*Ashvaghosha*) – буддийский поэт, живший в I в. н.э., автор известной поэмы "Буддхачарита" (*Buddhacharita*) – "Жизнь Будды". Русский перевод: Асвагоша, Жизнь Будды. Перевод К.Бальмонта, со вступительной статьей Сильвэна Леви. М. Из-ие Сабашниковых, 1913 (Памятники мировой литературы. Творения Востока).
30. О *Дхармакирти* (*Dharmakirti*) см. многочисленные фундаментальные работы акад. Ф.И.Щербатского по буддийской философии.
31. *Ашока* (*Ashoka*) – имя знаменитого царя династии Маурья (*Maurya*), который правил в III в. до н.э., точнее между 273 и 232 гг. до н.э. Ашока был покровителем и распространителем буддизма. Надписи Ашоки (известен также под эпитетами *Деванампия* и *Пиядаси* – "любимый богами", "приятный на вид") на различных праkritах, высеченные во многих местах страны на скалах и колоннах, являются древнейшими памятниками индийской письменности, дошедшими до нас.
32. *Гангеша* – основатель средневековой школы ньяи, жил приблизительно в XII в. н.э. Он положил начало схоластическому направлению философии ньяя.
33. *Митхила* (*Mithila*) – столица древнего царства Видеха, которая была расположена северо-восточнее Магадхи (современный Южный Бихар). Ныне называется Джанакпуром.
34. Под *шрути* (*shruti* – буквально: услышанное) понимается вся священная литература индийцев, т.е. веды, включая древнейшие разделы ведической литературы. Согласно религиозно-философским представлениям так называемых ортодоксальных школ, веды существовали до сотворения мира. Они не были созданы поэтами-мудрецами, а только были услышаны некоторыми из них, которые поведали их миру. Вся остальная литература не входит в состав шрути и называется *смрити* (*smriti* – буквально: память, воспоминание). Под древнейшими смрити понимаются различные *сутры*, т.е. краткие правила (изречения) или трактаты, содержащие такие правила (касающиеся главным образом исполнения обрядов и законов). Среди них наиболее известным является "Манусмрити", или "Манавадхармашастра" – "Свод законов Ману". Русский перевод: С.Д.Эльманович, Законы Ману. Перевод с санскритского. СПб., 1913 (Труды общества Русских Ориенталистов, №1).
35. Английское слово *recognition* переводится на русский язык как "узнавание", "опознание"; приставкой же "re" англичане обычно пользуются для того, чтобы придать слову смысл "вновь", "еще раз". В данном случае, выделяя эту приставку, авторы подчеркивают смысл термина "прагьябхиджня" как узнавание уже известного.
36. "*Бхагавадгита*" ("*Bhagavad-gita*") – буквально: "Песнь божества" – название философской поэмы, входящей в состав Шестой книги Махабхараты. Поэма представляет собой беседу между двумя героями Махабхараты – Арджуной и Кришной, который здесь выступает великим божеством. Русский перевод Бхагавадгиты вышел впервые в 1788 г.: "Багуат-Гета или Беседы Кришны с Арджуном, с примечаниями, переведенными с подлинника, писанного на древнем

- браминском языке, называемом санскритта, на английской, а с сего на российской язык". М., в Университ. типогр. у Н.Новикова, 1788.
37. Некоторые исследователи индийской философии считают, что прозвище "Канада" (kanada) было дано основателю системы вайшешика Улуке (Uluka) в насмешку за его атомистическую теорию: "Канада" – пожиратель зерен, мельчайших частиц, атомов.
 38. *Бхашья* (bhashya) – толкование, или комментарий, на основной текст какого-нибудь сочинения (sutra).
 39. Ниже кратко излагается идеалистическая теория неореализма, которая ошибочно приписывается авторами реалистической школе ньяя.
 40. *Санкхьяправачана* (sankhya-pravachana) – т.е. "Изложение, объяснение санкхьи".
 41. *Йогини* (yogin) – упражняющиеся в йоге, а также последователи философии йога.
 42. *Раху* (Rahu) – имя демона (*дайтью*). Согласно мифам, демон Раху попробовал испить амриты (amrita), напитка бессмертия, которым обладали боги. Но Месяц и Солнце сообщили об этом богам, и Вишну-Нараяна срезал диском его голову в то время, как он пил амриту. С той поры голова Раху вступила в постоянную вражду с Месяцем и Солнцем, она проглатывает их вызывая затмения. Поэтому Раху (голова Раху) почитается одной из планет.
 43. *Хираньягарбха* (Hiranya-Garbha – буквально: рожденный из золотой утробы яйца) – эпитет Брахмы. *Праджапати* (Prajapati – буквально: владыка созданий) – прозвище бога-создателя, которое в ведическую эпоху давалось Индре, Савитару, Соме и др., а в последующую эпоху обозначало уже самостоятельное божество.
 44. *Мимансака* (mimansaka) – последователь, или сторонник, философской школы (системы) миманса. Здесь, очевидно, имеется в виду Шаликанатха (Shalikanatha) – автор сочинения "Prakarana-panchika".
 45. Ритуалы *нитья* и *наймиттика*. Первые (nitya) – постоянные, необходимые обряды, вторые (naimittika) – обряды или ритуалы, совершаемые периодически, в связи с каким-нибудь событием, например рождением сына и т.п.
 46. "Брахманы" (brahmana) – произведения, относящиеся к ведийской литературе. "Брахманы" были созданы жрецами-брахманами в период становления классового общества в Индии; они представляли собой комментарии к ведам в духе брахманизма, содержащие описание ритуалов, всевозможные рассказы о царях и богах и т.п., и были направлены против джайнского и буддийского толкования ведийских текстов, а также против материалистов-чарваков.
 47. Здесь говорится о предписанном брахманизмом "дваждырожденным" (касте избранных) пути жизни: в детстве – обучение, взрослому человеку – соблюдение ритуалов, пожилому – аскетизм. Каждому периоду жизни человека предпосылалась определенная священная книга, что видно из текста.
 48. *Агни*, *Яма*, *Матарिशва*. В древнеиндийской мифологии Агни (Agni) – бог огня, Яма (Yama) – бог смерти и правосудия, Матарिशва (Matarishvan) – эпитет бога ветра (Vayu).
 49. Последователи *Пашупати* (Pashupata) – это почитатели Шивы. *Капалики* и *каламукхи* (kapalika, kalamukha) – названия различных шиваитских сект.
 50. *Сутратма* (sutratan) – буквально: имеющий природу из нитей, т.е. душа. *Прана* (prana) – т.е. дыхание, жизнь, дух, душа.
 51. *Вайшванара* (Vaishvanara) – буквально "принадлежащий, доступный всем людям". *Вират* (Virat) – буквально "владычествующий".