

С. РАДХАКРИШНАН

# ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Том II

*Перевод с английского*

«Индийская философия» (т. I и II) — одно из произведений видного политического деятеля и крупнейшего философа современной Индии вице-президента Республики Индии д-ра Сарвепалли Радхакришнана. Эта монография, впервые опубликованная в 1923 году и с того времени неоднократно переиздававшаяся (последнее издание — 1951 года), вошла в историю индийской философской мысли как одна из своеобразных попыток глубоко проанализировать философское наследство древней Индии.

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ .....	7
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ .....	9
<b>Глава I. ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>10</b>
I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СИСТЕМ .....	10
II. ОТНОШЕНИЕ К ВЕДАМ .....	11
III. СУТРЫ .....	12
IV. ОБЩИЕ ИДЕИ .....	13
<b>Глава II. ЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ НЬЯЙИ .....</b>	<b>16</b>
I. НЬЯЯ И ВАЙШЕШИКА .....	16
II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЬЯЙИ .....	17
III. ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ .....	19
IV. КРУГ ВОПРОСОВ, ИССЛЕДУЕМЫХ НЬЯЙЕЙ .....	23
V. ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЯ .....	25
VI. ПРАТЬЯКША, ИЛИ ИНТУИЦИЯ .....	25
VII. АНУМАНА, ИЛИ ВЫВОД .....	37
VIII. СИЛЛОГИЗМ .....	38
IX. ИНДУКЦИЯ .....	44
X. ПРИЧИНА .....	47
XI. УПАМАНА, ИЛИ СРАВНЕНИЕ .....	52
XII. ШАБДА, ИЛИ ВЕРБАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ .....	53
XIII. ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ .....	57
XIV. ТАРКА И ВАДА .....	58
XV. ПАМЯТЬ .....	58
XVI. СОМНЕНИЕ .....	59
XVII. ОШИБКИ .....	60
XVIII. ИСТИНА .....	61
XIX. ЗАБЛУЖДЕНИЕ .....	66
XX. ОБЩАЯ ОЦЕНКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ .....	68
XXI. МИР ПРИРОДЫ .....	71
XXII. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО СУДЬБА .....	73
XXIII. НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТЕОРИИ ДУШИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ У НЬЯЙИ .....	77
XXIV. ЭТИКА .....	80
XXV. ТЕОЛОГИЯ .....	83
XXVI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	87
ЛИТЕРАТУРА .....	88
<b>Глава III. АТОМИСТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ВАЙШЕШИКИ .....</b>	<b>89</b>
I. ВАЙШЕШИКА .....	89
II. ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ЛИТЕРАТУРА .....	89
III. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ .....	91
IV. КАТЕГОРИИ .....	92
V. СУБСТАНЦИЯ .....	94
VI. АТОМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ .....	98
VII. КАЧЕСТВО .....	102
VIII. КАРМА, ИЛИ ДЕЙСТВИЕ .....	105
IX. САМАНЬЯ, ИЛИ ОБЩНОСТЬ .....	105
X. ВИШЕША, ИЛИ ОСОБЕННОСТЬ .....	108
XI. САМАВАЯ, ИЛИ ПРИСУЩНОСТЬ .....	109
XII. АБХАВА, ИЛИ НЕБЫТИЕ .....	110
XIII. ЭТИКА .....	112
XIV. БОГ .....	114
XV. ОБЩАЯ ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ВАЙШЕШИКИ .....	115

ЛИТЕРАТУРА .....	124
<b>Глава IV. СИСТЕМА САНКХЬЯ .....</b>	<b>125</b>
I. ВВЕДЕНИЕ .....	125
II. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ .....	125
III. ЛИТЕРАТУРА .....	128
IV. ПРИЧИННОСТЬ .....	129
V. ПРАКРИТИ .....	130
VI. ГУНЫ .....	132
VII. РАЗВИТИЕ .....	134
VIII. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ .....	139
IX. ПУРУША .....	140
X. ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИНДИВИД .....	142
XI. ПУРУША И ПРАКРИТИ .....	144
XII. ПУРУША И БУДДХИ .....	146
XIII. МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ .....	147
XIV. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ .....	149
XV. НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ .....	152
XVI. ЭТИКА .....	154
XVII. ОСВОБОЖДЕНИЕ .....	156
XVIII. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ .....	157
XIX. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САНКХЬЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ? .....	158
XX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	160
ЛИТЕРАТУРА .....	167
<b>Глава V. СИСТЕМА ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ .....</b>	<b>168</b>
I. ВВЕДЕНИЕ .....	168
II. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ .....	169
III. ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА .....	170
IV. САНКХЬЯ И ЙОГА .....	171
V. ПСИХОЛОГИЯ .....	172
VI. ПРАМАНЫ .....	174
VII. ИСКУССТВО ЙОГИ .....	175
VIII. ЭТИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА .....	176
IX. ДИСЦИПЛИНА ТЕЛА .....	177
X. РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЫХАНИЯ .....	178
XI. КОНТРОЛЬ НАД ЧУВСТВАМИ .....	178
XII. СОЗЕРЦАНИЕ .....	178
XIII. САМАДХИ, ИЛИ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ .....	179
XIV. СВОБОДА .....	181
XV. КАРМА .....	182
XVI. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СИЛЫ .....	183
XVII. БОГ .....	184
XVIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	186
ЛИТЕРАТУРА .....	187
<b>Глава VI. ПУРВА-МИМАНСА .....</b>	<b>188</b>
I. ВВЕДЕНИЕ .....	188
II. ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА .....	188
III. ПРАМАНЫ .....	190
IV. ВОСПРИЯТИЕ .....	191
V. ВЫВОД .....	194
VI. СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕД .....	194
VII. СРАВНЕНИЕ .....	197
VIII. ИМПЛИКАЦИЯ .....	197
IX. НЕВОСПРИЯТИЕ .....	198
X. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПРАБХАКАРЫ .....	198

XI. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КУМАРИЛЫ.....	200
XII. Я.....	204
XIII. ПРИРОДА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ.....	208
XIV. ЭТИКА.....	209
XV. АПУРВА.....	211
XVI. МОКША.....	212
XVII. БОГ.....	212
ЛИТЕРАТУРА.....	215
<b>Глава VII. ВЕДАНТА-СУТРА.....</b>	<b>216</b>
I. ВВЕДЕНИЕ.....	216
II. АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА.....	217
III. ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ ШКОЛАМ.....	218
IV. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ.....	218
V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	222
<b>Глава VIII. АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ.....</b>	<b>224</b>
I. ВВЕДЕНИЕ.....	224
II. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ ШАНКАРЫ.....	225
III. ЛИТЕРАТУРА.....	226
IV. ГАУДАПАДА.....	227
V. АНАЛИЗ ОПЫТА.....	228
VI. ТВОРЕНИЕ.....	231
VII. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ.....	233
VIII. ГАУДАПАДА И БУДДИЗМ.....	233
IX. БХАРТРИХАРИ.....	234
X. БХАРТРИПРАПАНЧА.....	235
XI. ОТНОШЕНИЕ ШАНКАРЫ К УПАНИШАДАМ И «БРАХМА-СУТРЕ».....	235
XII. ШАНКАРА И ДРУГИЕ ШКОЛЫ.....	237
XIII. АТМАН.....	239
XIV. МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ.....	244
XV. ВОСПРИЯТИЕ.....	246
XVI. ВЫВОД.....	249
XVII. СВИДЕТЕЛЬСТВО СВЯЩЕННЫХ КНИГ.....	249
XVIII. ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУБЪЕКТИВИЗМА.....	250
XIX. КРИТЕРИИ ИСТИНЫ.....	252
XX. НЕАДЕКВАТНОСТЬ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ.....	253
XXI. АНУБХАВА, ИЛИ СОСТАВНОЙ ОПЫТ.....	257
XXII. ИНТУИЦИЯ (АНУБХАВА), ИНТЕЛЛЕКТ (ТАРКА) И СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ (ШРУТИ).....	259
XXIII. ВЫСШАЯ МУДРОСТЬ И НИЗШЕЕ ПОЗНАНИЕ.....	262
XXIV. СРАВНЕНИЕ ТЕОРИИ ШАНКАРЫ С НЕКОТОРЫМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ТЕОРИЯМИ.....	263
XXV. ОБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД — ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ПРИЧИНА.....	266
XXVI. БРАХМАН.....	269
XXVII. ИШВАРА, ИЛИ ЛИЧНЫЙ БОГ.....	274
XXVIII. ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ИШВАРЫ.....	280
XXIX. ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ МИРА.....	284
XXX. ДОКТРИНА МАЙИ.....	285
XXXI. АВИДЬЯ.....	290
XXXII. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ИЛЛЮЗИЕЙ?.....	292
XXXIII. МАЙЯ И АВИДЬЯ.....	297
XXXIV. МИР ПРИРОДЫ.....	298
XXXV. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я.....	300
XXXVI. САКШИН И ДЖИВА.....	304
XXXVII. АТМАН И ДЖИВА.....	305
XXXVIII. ИШВАРА И ДЖИВА.....	308
XXXIX. ЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ ЕДИНОЙ ДУШИ) И АНЭКАДЖИВАВАДА.....	

(ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВА ДУШ).....	309
XL. ЭТИКА .....	310
XLI. РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ НА ЭТИКУ ШАНКАРЫ .....	314
XLII. КАРМА.....	321
XLIII. МОКША .....	321
XLIX. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ .....	326
XLV. РЕЛИГИЯ.....	328
XLVI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	331
ЛИТЕРАТУРА .....	333
<b>Глава IX. ТЕИЗМ РАМАНУДЖИ .....</b>	<b>334</b>
I. ВВЕДЕНИЕ.....	334
II. АГАМЫ.....	335
III. ПУРАНЫ.....	335
IV. ЖИЗНЬ РАМАНУДЖИ.....	337
V. ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА.....	337
VI. БХАСКАРА.....	339
VII. ЯДАВАПРАКАША.....	339
VIII. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ.....	340
IX. ПРИЧИНА И СУБСТАНЦИЯ .....	343
X. Я И СОЗНАНИЕ .....	343
IX. БОГ .....	345
XII. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША .....	349
XIII. МАТЕРИЯ.....	351
XIV. ТВОРЕНИЕ .....	352
XV. ЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ .....	354
XVI. МОКША.....	358
XVII. ОБЩАЯ ОЦЕНКА .....	359
ЛИТЕРАТУРА .....	363
<b>Глава X. ШИВАИТСКИЙ, ШАКТИСТСКИЙ И БОЛЕЕ ПОЗДНИЙ ВИШНУИСТСКИЙ ТЕИЗМ.....</b>	<b>364</b>
I. ШАЙВА СИДДХАНТА.....	364
II. ЛИТЕРАТУРА .....	364
III. ДОКТРИНЫ.....	365
IV. СИСТЕМА ПРАТЬЯБХИДЖНЯ .....	369
V. ШАКТИЗМ.....	370
VI. МАДХВА .....	372
VII. ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА.....	372
VIII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ.....	373
IX. БОГ .....	374
X. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША .....	375
XI. МИР ПРИРОДЫ.....	375
XII. БОГ И МИР.....	376
XIII. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ.....	376
XIV. КРИТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ.....	378
XV. НИМБАРКА.....	379
XVI. ВАЛЛАБХА .....	381
XVII. ДВИЖЕНИЕ ЧАЙТАНЬИ.....	383
ЛИТЕРАТУРА .....	385
<b>Глава XI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>386</b>
I. ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ.....	386
II. ЕДИНСТВО ВСЕХ СИСТЕМ .....	387
III. ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ.....	388
IV. УПАДОК ФИЛОСОФИИ В НЕДАВНЕМ ПРОШЛОМ .....	388
V. СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ.....	389

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Я воспользовался представившейся возможностью второго издания для исправления некоторых незначительных ошибок и опечаток и для устранения нескольких сомнительных и трудных мест санскритских оригиналов, чтобы дать читателю возможность сравнить истолкования с текстом. Эти истолкования даны в примечаниях в конце книги, где приведены также материалы, разъясняющие трудные места, а также материалы, дополняющие книгу современными данными.

Английский перевод санскритских текстов там, где это доступно, основывается главным образом на образцовых переводах. Эти переводы упоминаются в библиографических справках. Справки могут служить путеводителем по имеющейся английской литературе, хотя косвенно они служат руководством ко всей литературе по предмету.

Я должен поблагодарить многих друзей и критиков за их ценные замечания. Я особенно обязан профессору М. Хириянне из Майсора. Среди других помогавших мне ценными советами — Махамахопадхья С. Куппусвами Шастри из Мадраса и Махамахопадхья Х. К. Анантакришна Шастри из Калькутты. Мой друг и коллега К. С. Чаттерджи проверил ссылки, за что я приношу ему благодарность.

*Сентябрь 1930 г.*

**ЧАСТЬ III**

**ШЕСТЬ СИСТЕМ БРАХМАНИЗМА**



## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В этом томе, посвященном рассмотрению шести систем брахманизма, я принял тот же план и метод трактовки, что и в первом. Я старался усвоить, что должно быть здесь отмечено, истинный дух философского истолкования, то есть старался толковать древних писателей и их мысли по их лучшим достижениям, связывая их с живыми источниками философии и религии. Вачаспати Мишра, комментировавший почти все системы индийской мысли, писал о каждой из них так, как если бы он в нее верил. Чтобы показать тенденции мысли, созревшей в давние времена и нашедшей свое выражение в известном числе трудных для понимания работ, нужно было выбирать, выделять и даже критиковать отдельные их аспекты, которые не укладываются в рамки моих собственных воззрений. Поскольку моя работа содержит множество решений, касающихся деталей, то нельзя особенно надеяться, что она будет свободна от ошибок. Однако в своей трактовке я старался быть объективным и не исказить того, что очевидно.



Я хочу еще раз сказать здесь, что мой анализ не следует считать исчерпывающим в полном смысле этого слова, ибо почти каждая глава книги имеет дело с предметом, изучению которого хорошо подготовленный специалист мог бы посвятить всю свою жизнь. Детальное рассмотрение каждой отдельной системы требует отдельной монографии. Я ограничиваю свою задачу широким очерком различных движений мысли, их мотивов и их результатов. Практически я не делал попыток обсуждать второстепенные оттенки мнений менее значительных писателей различных школ. Я даю лишь краткую и суммарную трактовку шиваитской, шактистской, и, позднее, вишнуитской систем, которые относятся скорее к области истории религии, чем к философскому развитию Индии. Я буду вполне удовлетворен, если окажется, что я преуспел в выявлении — хотя бы и не вполне адекватном — истинного духа различных фаз индийской спекулятивной мысли.

Этот том получился, по-видимому, несколько более трудным для понимания, чем предыдущий, но читатель, я надеюсь, поймет, что в этом повинен не столько я, сколько то, что эта трудность до известной степени неизбежно связана с самим предметом и его тщательным изучением. Собрать массу фактов и объединить их в стройном и ясном изложении, без путаницы и риска вызвать у читателя скуку — задача, которая, я чувствую, превосходит мои силы. Пусть судит читатель, насколько мне удалась попытка избежать, с одной стороны, крайностей полной свободы в обращении с материалом и, с другой — педантизма. Чтобы не затруднять читателя-неспециалиста, все рассуждения более технического и текстуального порядков даны мелким шрифтом.

В процессе работы над этим томом я привлекал не только санскритские тексты различных школ, но также и очень полезные работы Дойссена, Кейса, Тибо, Гарбе, Ганганатхи Джха и Видьябхушана. Я очень обязан моим друзьям В. Субрахманья Айяру и профессору Д. С. Маккензи за то, что они прочли значительную часть моей работы в рукописи и гранках, и за многие их ценные замечания. Профессор А. Берридейл Кейс любезно согласился прочитать гранки, и благодаря его критическим замечаниям книга во многом обогатилась. Но самую глубокую благодарность за этот том, как и за первый, я приношу главному редактору профессору Д. Х. Мюирхеду, потратившему на мою работу много времени и труда. Если бы не его великодушная помощь, число разного рода недостатков в этой книге было бы гораздо больше. Печатание книги было связано с значительными трудностями и затратами, и я рад, что оно оказалось выполненным исключительно хорошо.

*Декабрь 1926 г.*

# Глава первая

## ВВЕДЕНИЕ

*Дух века. — Даршаны. — Астика и Настика. — Литература сутр. — Датировка. — Общие идеи. — Шесть систем.*

### I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СИСТЕМ

Век Будды — это великая весна философского духа в Индии. Прогресс философии обычно обуславливается мощной атакой на историческую традицию, когда люди чувствуют себя вынужденными оглянуться на пройденный путь и снова поставить основные вопросы, которые их отцы решали с помощью старых схем. Выступление буддизма и джайнизма против господствующей религии даже в том его виде, в каком оно произошло, образует эпоху в истории индийской мысли, поскольку оно в конце концов опрокинуло догматический метод и помогло установлению критической точки зрения. Для великих буддистских мыслителей главным арсеналом, где ковалось оружие всеобщего разрушительного критицизма, была логика. Буддизм был очистительным средством, освобождающим разум от сковывающего действия древнего образа мышления, препятствующего всему новому. Добросовестный скептицизм помогает переделать убеждения, исходя из естественных оснований. Потребность в более глубоких обоснованиях привела к великому движению в философии, породившему шесть систем мысли, в которых трезвый критицизм и анализ заняли место поэзии и религии. Консервативные школы были вынуждены кодифицировать свои взгляды и выдвинуть логические средства их защиты. Критическая сторона философии приобрела такое же значение, как и ее умозрительная сторона. Философские теории предшествовавшего периода выдвинули некоторые общие соображения относительно природы мироздания в целом, но их авторы не поняли, что необходимым базисом всякого плодотворного умозрения является критическая теория познания. Поборники критицизма требовали от своих противников использования в защиту их спекулятивных схем не каких-то сверхъестественных откровений, а естественных методов, имеющих отношение к жизни и опыту. Мы не хотели бы снижать своих требований ради того, чтобы увериться в том, чего мы желали бы достичь. *Атмавидья*, или философию, теперь поддерживает *анвикшики*, или наука исследования<sup>1</sup>. Рационалистическая защита философских систем не могла быть особенно близка консервативному уму<sup>2</sup>. Набожному человеку должно казаться, что дыхание жизни прекратилось с тех пор, как интуиция уступила место критическому разуму. Сила мысли, источник которой находится непосредственно в жизни и опыте, как об этом говорится в упанишадах, или эпическое величие души, которая видит и воспеваает бога, как в Бхагавадгите, уступают место более строгому философствованию. С другой стороны, при обращении к разуму нельзя быть уверенным в результатах размышления. Критическая философия не всегда согласуется с тщательно оберегаемой традицией. Но дух времени требовал, чтобы всякая система мысли, основанная на разуме, была признана как даршана. Все логические попытки объединить разрозненные концепции мира в великих общих идеях рассматривались как даршаны<sup>3</sup>. Все они помогают нам видеть какой-то аспект истины. Эта концепция вела к взгляду, что с виду изолированные и независимые друг от друга системы являются в действительности частями более широкого исторического плана. Их природа не могла быть полностью понята, пока они рассматривались как самодовлеющие, без учета их места в исторической взаимосвязи.

---

<sup>1</sup> N. В I 1.1. Ману. VII 43. Каутилья (ок. 300 года до н.э.) утверждает, что *анвикшики* (Ānvīkṣiki) есть определенная ветвь исследования, занимающая место выше всех других и стоящая над остальными тремя — *трайей* (Trayī), или ведами, *вартой* (Vārtā), или учением о торговле, и *данданити* (Dandanīti), или учением о государственном управлении (I. 2). Шестой век до н. э., когда *анвикшики* была признана в качестве специальной науки, является веком начала систематической философии в Индии, а к первому веку до нашей эры термин «*анвикшики*» заменяется термином «*даршана*» (см. М. В. Шантипарва, 10.45; Bhāgavata Purāna, VIII. 14. 10). Всякое исследование начинается с сомнения и удовлетворяет какой-либо потребности. Ср. Jijñāsayaḥ samdehahrayojane sūcyati (Bhāmati, I. 1. 1).

<sup>2</sup> В Рамайяна *анвикшики* осуждается, как уводящая человека от предписаний дхармашастр (II.100.36) (М. В. Santi, 180.47-49; 246-248). Ману считает, что те, кто вводит в заблуждение при помощи логики (хетушастра), кто не почитает веды и Дхарма-сутры, заслуживает отлучения (II. 11); и все же как Гаутама в своей Дхарма-сутре (XI), так и Ману (VII. 43) предписывают курс *анвикшики* для царей. Логика была включена в сообщества законодателей. Когда логика поддерживает священные книги, она рекомендуется. Вьяса заявляет, что он систематизировал веды с помощью *анвикшики* (Nyāyasūtravṛtti, I. 1).

<sup>3</sup> Mādhava, S. D. S.

## II. ОТНОШЕНИЕ К ВЕДАМ

Усвоение критического метода способствовало успокоению пылкости спекулятивного воображения и помогло выявлению того, что претендовавшие на исключительную истинность философские взгляды были вовсе не так непоколебимы, как полагали их адепты. Но иконоборческий пыл материалистов, скептиков и некоторых последователей буддизма разрушил все основания для уверенности. Индийский ум не смотрел на этот негативный результат с полным безразличием. Человек не может жить только в сомнении. Интеллектуальная борьба недостаточна сама по себе. Одна голая воинственность не может питать дух человека. Если мы не можем установить с помощью логики позитивную истину — тем хуже для логики. Не может быть, чтобы надежды и устремления искренних душ, как *ршиши* упанишад, были обречены на неудачу. Не может быть, чтобы века борьбы и размышлений не приблизили мысль человека хотя бы на один шаг к разрешению поставленных вопросов. Безнадежность — не единственная альтернатива. Подвергающийся постоянным нападкам разум может найти убежище в вере. Пророки упанишад — великие учителя в школе сакральной мудрости. Они говорят нам о познании бога и духовной жизни. Если разум человека не может без посторонней помощи познать реальность посредством простого умозрения, можно искать помощи в великих писаниях пророков, которые говорят о достижении состояния духовной уверенности. Таким образом, предпринимались напряженные попытки оправдать разумом то, что вера принимает безотчетно. Это не является переходом к иррационализму, поскольку философия есть только попытка истолкования расширяющегося опыта человечества. Единственной опасностью, которой следует избегать, является то, чтобы вера не поставляла готовых выводов для философии.

Из всех систем мысли, или даршан, шесть стали более известными, чем другие, а именно: ньяя Гаутамы, вайшешика Канады, санкхья Капилы, йога Патанджали, пурва-миманса Джаймини и уттара-миманса, или веданта Бадарайяны<sup>1</sup>. Названные системы являются брахманическими системами, поскольку все они признают авторитет вед. Системы мысли, признающие авторитет вед, называются *астика*, а отвергающие его — *настика*. Принадлежность системы к *астике* или к *настике* зависит не от ее положительного или отрицательного отношения к природе высшего духа, а от признания или непризнания авторитета вед<sup>2</sup>. Даже школы буддизма восходят к упанишадам, хотя они и не рассматриваются как ортодоксальные, поскольку не признают авторитета вед. Кумарила — большой авторитет в этих вопросах — считает, что буддисты обязаны своим вдохновением упанишадам. Он доказывает, что буддизм был выдвинут с целью борьбы против чрезмерной приверженности к чувственным объектам, и объявляет, что все они — авторитетные системы мысли<sup>3</sup>.

Признание авторитета вед практически означает, что духовный опыт проливает больше света на эти дела, чем разум. Это, однако, не означает полного согласия со всеми доктринами вед или признания какой-либо веры в существование бога. Это означает только серьезную попытку раскрыть высшую тайну бытия; и в этом смысле школы не признают непогрешимости даже вед. Как мы увидим, вайшешика и ньяя признают бога как результат умозаключения. Школа санкхья не является теистической. Йога практически независима от вед. Две школы мимансы находятся в более прямой зависимости от вед. Пурва-мимансы выводит общую концепцию божества из вед, но не слишком заботится о доказательстве существования высшего духа. Уттара миманса признает бога на базе *шрути*, с помощью вывода, в то время как осознание идеи бога, по ее мнению, возможно только посредством созерцания и джняны. Теистически настроенные мыслители впоследствии отказывались включить школу санкхья в число ортодоксальных даршан<sup>4</sup>.

Философский характер систем только в небольшой степени компрометируется признанием авторитета вед<sup>5</sup>. Различие между *шрути* и *смрити* хорошо известно, и когда они вступают в конфликт, первая (то есть *шрути*) превалирует. Шрути сама делится на *кармаканду* (самхиты и брахманы) и *джнянаканду* (упанишад). Последняя имеет большую ценность, хотя многое из нее должно быть оставлено как простая *артха-вада*, то есть как несущая

<sup>1</sup> Харибхадра в своей «*Saḍdarśanasamuccaya*» разбирает системы буддизма, ньяйи, санкхьи, джайнизма, вайшешики и Джаймини. Джинадатта и Раджасекхара согласны с этим.

<sup>2</sup> *Prāmāṇyabuddhir vedeṣu*. Ману говорит, что к настикам относится тот, кто отвергает веды. *Nāstiko vedanindakah* (II. 11). См. М. В., XII. 270.67.

<sup>3</sup> *Tantravārttika*, I 3. 2, p. 81.

<sup>4</sup> В «*Nyūyakośa*» Бхимачарья говорит, что астика есть *paralokādyastitvavādi*, а настика - *vedamārgam ananurundhānah*. Он причисляет к последним санкхью и адвайта-веданту. «*Maūvādivedāntu api nāstika eva paṅyavasāne sampadyate*» Кумарила считает системы санкхья, йога, панчаратра и пашупата столь же оппозиционными по отношению к ведам, как и буддизм («*Tantravārttika*», 1.3.4).

<sup>5</sup> То, что Кейс говорит о школах ньяя и вайшешика, верно также и в отношении других систем. «Системы являются действительно ортодоксальными и допускают авторитет священного писания, но они подходят к проблемам бытия с человеческими средствами, и писание служит для всех практических целей, за исключением того, чтобы давать санкцию результатам, достигнутым без его помощи, и часто даже в весьма сомнительном согласии сего учениями» (J. Z. A., p. 3).

ществленные положения. Все эти различия говорят о трактовке ведийских писаний в весьма либеральном духе. Интерпретация ведийских текстов зависела от философских склонностей авторов. Используя логические методы и достигая истин, согласных с разумом, они все же старались сохранить их связь с древними текстами. Они не хотели, чтобы их толкования принимали за провозглашение чего-то совершенно нового. И хотя такая позиция, возможно, была и не вполне искренней, она помогала распространению того, что они считали истинным<sup>1</sup>. Критики и комментаторы различных школ претендуют на санкцию вед для своих взглядов и употребляют всю свою изобретательность для получения этой санкции, когда она сама по себе не очевидна.

Под влиянием споров, возникших в последующие времена, эти комментаторы толкуют веды в плане таких вопросов, о которых знают очень мало или не знают совсем ничего. Общие концепции вед не были ни достаточно определенными, ни разработанными в деталях и в силу этого допускали свободное обращение с ними в различных школах мысли. Кроме того, сама обширность вед, из которых авторы могли выбирать по собственному убеждению любую часть, согласную с их взглядами, благоприятствовала самостоятельности мышления.

Религиозной направленностью философских спекуляций в значительной мере объясняется и разнообразный характер содержания систем. Устойчивость и долготлетие того или иного учения являются более теологической, чем философской проблемой и так или иначе связана с учением о непогрешимости вед. Каждая система есть единение логики и психологии, метафизики и религии.

### III. СУТРЫ

Когда ведийская литература стала слишком громоздкой, ведийские мыслители оказались вынужденными систематизировать свои взгляды, и так возникла литература сутр. Основные положения даршан были оформлены в виде сутр, или кратких афоризмов. Они должны были быть как можно более краткими, свободными от всего сомнительного, способными выражать самое существенное, положить конец всяким сомнениям и, наконец, не должны были содержать ничего лишнего и ошибочного<sup>2</sup>.

Авторы сутр стараются избегать всяких излишних повторений и соблюдать строжайшую экономию в словах<sup>3</sup>. Древние писатели не соблазнялись многословием, так как полагались больше на память, чем на печатные книги. Эта чрезвычайная сжатость изложения делает сутры трудными для понимания без комментария.

Различные системы развивались в различных центрах философской активности. Взгляды зрели и развивались на протяжении многих поколений, перед тем как были суммированы в сутрах. Сутры не являются результатом работы одного мыслителя или даже одного века, они — результат работы длинного ряда мыслителей, следовавших друг за другом в большом числе поколений. Так как сутрам предшествует период вызревания и формирования их идей, нам трудно проследить происхождение сутр. Для творений духа нельзя указать абсолютного момента их начала. Сутры являются результатом целой серии прошлых усилий и «занимают строго центральное положение в деле, с одной стороны, суммирования ранних литературных опытов, охватывающих много поколений, и с другой — формирования главного источника постоянно растущей активности комментаторов и независимых писателей, активности, проявляющейся и в наши дни и, возможно, имеющей перед собой и будущее<sup>4</sup>. Системы должны были развиваться гораздо раньше того периода, когда были сформулированы сутры.

Что же касается философских сутр, то их тон и стиль заставляют предполагать, что они относятся приблизительно к тому же периоду<sup>5</sup>. Авторы сутр являются не оригинальными создателями и зачинателями систем, но только их составителями и оформителями. Это обстоятельство объясняет взаимные ссылки в философских сутрах, и следует думать, что различные системы развивались бок о бок в течение периода, предшествовавшего формированию сутр. Кристаллизация различных систем из сложного конгломерата относится к дохристианской эре, к периоду ранних веков после Будды. Не книги, а устная традиция была хранилищем философских взглядов.

<sup>1</sup> Ср. Гёте: «Некоторые весьма умные и блестящие люди похожи на бабочек, которые, достигнув зрелости и забыв, что они когда-то были куколками, отбрасывают покровы, в которых они росли. Других, более заслуживающих доверия и скромных, можно сравнить с цветами, которые, став прекрасными бутонами, не порывают связи с корнем и не отрываются от родного ствола, но именно благодаря этой связи развиваются до плодоносной зрелости». Цитировано по Мерцу (Merz, *European Thought in the Nineteenth Century*, vol. IV, p. 134, fn. 1).

<sup>2</sup> *Alpākṣaram asaṁdigdham sāravad viśvatomukham Astobham anavadyam ca sūtram sūtraviduḥ* (Madhva on B S., I, 1. 1). См. Jayatirha, *Nyāyasudha*, I. 11: *Bhāmatī*, I. 1. 1

<sup>3</sup> Выражение, что «грамматист радуется экономии хотя бы на половину краткого гласного звука так же, как он радуется рождению сына», указывает на идеал строгой экономии слов.

<sup>4</sup> Thibaut, *Introduction to S. B.*, p. XII.

<sup>5</sup> В какой-то форме различные системы должны были существовать уже в дохристианскую эру. Ранняя священная литература джайнизма уже упоминает системы вайшешика, буддизм, санкхья, локаята и шаштитантра (Weber, *Sanskrit Literature*, p. 236, p. 249). См. также *Lalitavistara*, XII; *Carakasamhitā*; M. B., *Nārāyaṇya Section*.

Возможно, что вследствие недостатков в устной традиции некоторые важные взгляды были забыты и погибли, а многие из тех, которые сохранились, не дошли до нас полностью в первоначальном виде. Некоторые из более ранних, но важных сутр, как например «Брихаспати-сутры», «Вайкханаса-сутры» и «Бхикшу-сутры», как и большое количество философской литературы, утеряны для нас, а вместе с ними утеряно также много полезной информации, касающейся хронологии различных систем. Макс Мюллер относит постепенное становление сутр к периоду от Будды до Ашоки, хотя в отношении веданты, санкхьи и йоги допускает и гораздо более раннее развитие. Этот взгляд подтверждается и свидетельством «Артхашастры» Каутильи. К этому времени ортодоксальные школы анвикшики, или логические системы, разделились в основном на две школы — на пурву-мимансу и санкхью. Хотя указания в буддистских текстах очень неопределенны, все же можно сказать, что буддистские сутры знают шесть систем. Кипучая интеллектуальная жизнь первых веков после Будды текла многими потоками, параллельными друг другу, хотя толчок к кодификации их идей был дан реакцией против мятежных систем. Эти системы мысли подвергались модификациям со стороны позднейших интерпретаторов, хотя авторство результирующей системы все же приписывалось первоначальному ее систематизатору. Философия веданты называется философией Вьясы, хотя Шанкара, Рамануджа и множество других внесли в нее существенные изменения. Величайшие мыслители Индии объявляли себя простыми схолиастами, хотя, истолковывая тексты, они улучшали их. Каждая система росла в связи с другими, постоянно учитывая и принимая их во внимание. Развитие шести систем продолжается до настоящего времени, причем каждый последующий интерпретатор защищает традицию от нападков ее противников.

У каждой даршаны мы прежде всего отмечаем период философского брожения, каждая ступень которого, взятая в отдельности, выражается сутрой, или афоризмами. За этим идет описание комментариев на афоризмы, вслед за чем следуют глоссы (толкования), описания и разъяснительные компендиумы, в которых первоначальная доктрина подвергается изменениям, исправлениям и расширению. Комментарии пишутся в форме диалога, который восходит к временам упанишад как единственно адекватная форма для изложения сложной темы. Благодаря форме диалога комментатор в состоянии показать отношение взгляда, который он истолковывает, к другому взгляду, который представлен возражающим собеседником. В результате идеи утверждаются с большей силой и устанавливается их превосходство над другими.

#### IV. ОБЩИЕ ИДЕИ

Шесть систем согласны между собой в отношении некоторых существенных пунктов<sup>1</sup>. Принятие веды значит, что все системы черпали из общего резервуара мысли. Индийские учителя должны были использовать наследство, которое они получили от прошлого, чтобы сделать свои взгляды действительно понятными. Хотя употребление терминов *авидья*, *майя*, *пуруша*, *джива* показывает, что язык умозрения является общим для различных систем, нужно все же отметить, что системы отличаются друг от друга различными значениями, придаваемыми этим терминам в различных школах. В истории мысли часто случается, что одними и теми же терминами различные школы пользуются в существенно различных смыслах. Каждая система выставляет свою собственную доктрину, используя, с необходимыми изменениями, общепринятый язык высшего религиозного умозрения. В системах философия становится самосознающей. Духовный опыт, зафиксированный в ведах, имеет объектом логический критицизм. Вопрос о действительности познания и его средствах составляет важную главу в каждой системе. Каждая философская система имеет свою собственную теорию познания, которая является неотъемлемой частью или необходимым следствием ее метафизики. Интуиция, вывод и веда принимаются всеми системами. Разум подчиняется интуиции. Жизнь во всей ее полноте не может быть понята одним логическим разумом. Самосознание не является высшей категорией мироздания. Есть нечто выходящее за пределы сознания, чему даются различные наименования — интуиция, откровение, космическое сознание, бог. Мы не можем описать его адекватно, поэтому мы называем его сверхсознанием. Когда мы время от времени улавливаем как бы отблески этой высшей формы, мы чувствуем, что достигаем более чистого озарения и более широкого охвата. Как различие между просто сознанием и самосознанием образует рубеж, отделяющий животное от человека, так и различие между самосознанием и сверхсознанием составляет все различие между человеком, каков он есть, и человеком, каким он должен быть. Философия Индии основывается на духе, который выше простой логики, и считает, что культура, основанная на простой логике или науке, может быть эффективной, но не может быть вдохновляющей.

<sup>1</sup> «Чем больше я изучал различные системы, тем больше на меня производила впечатление истинность идеи Виджнянабхикшу и других о том, что под различием шести систем имеется общий фонд идей, который может быть назван национальной или народной философией, широкое озеро манаса философской мысли и языка, где-то на далеком Севере и в далеком прошлом, из которого каждый мыслитель мог черпать для своих собственных целей» (Max Muller S. S. p. XVII).

Все системы протестуют против скептицизма буддистов и поднимают знамя объективной реальности и истины против вечной неустойчивости и изменчивости. Мировой поток вечно течет, и это течение не просто субъективно, но вполне объективно. Оно прослеживается до вечной *пракрити*, или *майи*, или атомов. «То, в чем мир находится, когда лишается имени и формы, некоторые называют пракрити, другие — майя, третьи — атомами»<sup>1</sup>. Признается, что все, что имеет начало, имеет и конец. Все, что имеет части, не может быть ни вечным, ни существующим само по себе. Истинный индивидуум неделим. Вселенная, простирающаяся в пространстве и времени, не является реальностью, ибо природа реальности — становление, но не бытие. Имеется нечто более глубокое — атомы и души, пуруша и пракрити, или Брахман.

Все системы признают великий ритм вселенной. Обширные периоды созидания, пребывания и распада следуют друг за другом бесконечной чередой. Эта теория не является несовместимой с верой в прогресс, ибо достижение миром своих целей бесчисленное число раз и возвращение его снова к исходному пункту не есть вопрос движения мира. Созидание и разрушение не обозначают нового рождения и полного исчезновения космоса. Новая вселенная образует только новую стадию в истории космоса, в котором неисчерпаемые потенции добра и зла создают возможности для своего осуществления. Это значит, что человеческая раса вступает в восходящий путь своего развития и снова и снова его проходит. Это непрерывающееся чередование мировых эпох не имеет начала.

За исключением, может быть, только пурва-мимансы, все системы имеют практическую цель — спасение. Системы имеют в виду восстановление через освобождение (мокша) естественной целостности души, которой она лишилась вследствие греха и ошибки. Все системы видят свой идеал в состоянии полного равновесия мысли и в свободе от разлада и неустойчивости, печалей и страданий жизни, в «покое, вечном покое», не нарушаемом никакими сомнениями и не прерываемом перевоплощениями. Концепция *дживанмукти*, или освобождения в жизни, принимается многими школами.

Основным убеждением индусов является убеждение, что бытие в своей основе закономерно и что человек тем не менее свободен определять свое собственное назначение в нем.

Наши поступки всегда преследуют нас,  
И наше прошлое создает наше настоящее.

Системы верят в перевоплощение и предсуществование. Наша жизнь есть только шаг на пути, направление и цель которого теряются в бесконечном. На этом пути смерть никогда не является концом или преградой, но самое большее — началом нового отрезка пути. Развитие души есть длительный процесс, хотя он и разрывается на отдельные части повторяющимся таинством смерти.

Философия подводит нас ко входу в обетованную землю, но не может ввести нас туда: для этого необходимо прозрение и понимание. Мы подобны детям, блуждающим во тьме *сансары*, не имеющим никакого представления о нашей истинной природе и склонным воображать себе страхи и цепляться за надежды во мраке, который нас окружает. Отсюда возникает потребность в свете, который освободит нас от власти страстей и покажет нам нашу подлинную реальность и то нереальное, в чем мы по незнанию живем. Такое прозрение принимается как единственное средство спасения, хотя существуют разногласия относительно объекта прозрения<sup>2</sup>. Причиной рабства является незнание, и освобождение может быть достигнуто через проникновение в истину. Идеал для систем — практически превзойти обычный этический уровень. Святого человека можно сравнить с прекрасным лотосом, не запятнанным той грязью, в которой он вырастает. В этом случае добро является не целью стремлений, но совершившимся фактом. В то время как добродетель и порок могут вести к доброй или злой жизни в цикле *сансары*, мы можем избежать сансары через преодоление морализирующего индивидуализма. Все системы признают обязательной свободную от эгоизма любовь и бескорыстную деятельность и настаивают на читташудхи (очищении сердца) как существенной для всякой моральной культуры. В различной степени они придерживаются правил касты — *варна* и учения о стадиях жизни — *ашрам*.

Изучение истории индийской философии, как мы отметили во введении<sup>3</sup>, сопряжено с бесчисленными трудностями. Даты жизни основных писателей и написания их произведений не установлены точно, и в некоторых случаях оспаривается даже само историческое существование хорошо известных авторов. Многие из важных произведений утрачены, и даже те немногие произведения, которые напечатаны, далеко не все еще критически

<sup>1</sup> Виджнянабхикшу в своей «Йогаварттика» («Yogavārttika») цитирует из «Bṛhadvaśiṣṭha»:

Namarūpa vinirmuktaṁ yasmin samtiṣṭhate jagat  
Tam āhuḥ prakṛtiṁ kecin māyām anye pare tv aṅgūn.

<sup>2</sup> Даже буддистский мыслитель Дхармакирти начинает свою «Ньяябинду» («Nyāyabindu») замечанием, что всякому исполнению человеческих желаний предшествует истинное знание. *Samyagjñānapūrvikā survapuruṣarthasiddhiḥ* (I).

<sup>3</sup> См. т. I настоящего сочинения.

изучены. Сами великие индийские мыслители не занимались исторической трактовкой индийской философии. Мадхава в своей «Сарвадаршанасанграха» разбирает шестнадцать различных даршан. В первом томе мы рассмотрели взгляды материалистов, буддистов и джайнистов. Здесь мы разберем даршаны ньяйи, вайшешики, санкхьи, йоги, пурва-мимансы и веданты. Четыре школы шиваизма и Рамануджи, как и Пурнапраджни, основаны на Веданта-сутре» и пытаются только различным образом истолковать ее. Система Панини не имеет большого философского значения. Она принимает взгляд мимансы на вечность звука и развивает теорию *сикхота*, то есть теорию неделимого единства некоторого фактора, заключенного в каждом слове, как средства выражения его значения. Из вышеприведенных шести систем система вайшешика не пользуется большим признанием, в то время как система ньяя популярна своей логикой и имеет много приверженцев, особенно в Бенгалии. Йога в ее практической форме принимается немногими, а пурва-миманса тесно связана с индийским учением оправе. Санкхья уже отжила свой век, тогда как веданта в ее различных формах преобладает во всей философской атмосфере Индии. Разбирая шесть систем индийской мысли, мы сосредоточим наше внимание на великих классиках, на сутрах и на их главных комментаторах. Относительно почти всех мыслителей недавнего времени — разумеется, с некоторыми исключениями — можно сказать, что их метафизические взгляды не имеют большого влияния. Их учения очень своеобразны, но они принадлежат к периоду упадка, когда тенденция к толкованию и переделкам вытесняет творчество и конструктивную мысль. Здесь много уступок догме, видна слишком большая приверженность к мистификации очевидного, и из-за искажающего эти учения теологического уклона и метафизической бесплодности они не заслуживают большого внимания.

В согласии с установившимся обычаем, который напрасно было бы стараться изменять, мы начнем с теорий ньяйи и вайшешики, дающих нам анализ мира опыта, затем перейдем к теориям санкхьи и йоги, которые пытаются объяснить опыт смелыми спекуляциями, и закончим разбором теории мимансы, предпринимающей попытку показать, что откровения *шрути* находятся в гармонии с заключениями философии. Такой порядок изложения хотя и отстает от хронологии, но по крайней мере основывается на здоровой логике.

## Глава вторая

# ЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ НЬЯИ

*Ньяя и вайшешика. — Источники ньяи. — Литература и история. — Цель и круг вопросов. — Природа определения. — Восприятие. — Его анализ и виды. — Вывод. — Силлогизм. — Индукция. — Причинность. — Множественность причин. — Асаткарья-вада — критика взгляда ньяи на причинность. — Сравнение. — Вербальное знание. — Авторитетность вед. — Другие формы знания. — Айтихья и Артхапатти, Санхва и Абхава. — Тарка, вада, ниграхастхана. — Память. — Сомнение. — Ошибка. — Истина, ее природа и критерий. — Теория ошибки. — Анализ теории познания ньяи. — Мир природы. — Индивидуальная душа. — Сансара. — Мокша. — Критика теории души и ее отношение к сознанию в системе ньяя — Этика. — Доказательство существования*

### I. НЬЯЯ И ВАЙШЕШИКА

В то время как другие системы индийской мысли являются главным образом умозрительными в том смысле, что они имеют дело с мирозданием в целом, ньяя и вайшешика представляют собой аналитический тип философии и поддерживают здравый смысл и знание вместо третирования их как «света от безумия». Отличительным признаком этих школ является применение метода, который их адепты рассматривают как метод науки, материал которой до них трактовался совершенно иным способом. Применяя методы логического исследования и критики, они стараются показать, что эти методы не подтверждают заключений, которые извлекают из них буддистские мыслители, и что логика не рассеивает единства и не заставляет нас отражать жизнь через ее преходящие моменты. Они главным образом заинтересованы в том, чтобы ликвидировать скептические последствия буддистского феноменализма, который растворял внешнюю реальность в идее разума. Они стараются восстановить традиционные субстанции — душу внутри человека и природу вне его, но не на основе простого авторитета. Всеобщий скептицизм, распространившийся подобно наводнению, не мог быть приостановлен простым обращением к вере, в то время когда цитадель веры подвергалась атакам еретически настроенных мыслителей, предпосылкой для которых была очевидность чувств и заключений разума. Цели жизни и религии могут быть правильно уяснены только с помощью тщательного исследования форм и источников истинного знания. Этимологический смысл слова «анвикшики» состоит в том, что необходимо подвергать исследованию разума все то, о чем говорит священное писание и что дают нам наши органы чувств<sup>1</sup>. Наййика — это стремление признавать за истинное все то, что устанавливается разумом<sup>2</sup>. Ватсьяяна и Уддьйотакара утверждают, что если бы философия ньяи имела дело только с природой души и ее освобожденным состоянием, то она немногим отличалась бы от упанишад, которые также рассматривают эти вопросы. То, что действительно отличает систему ньяя, — это ее критическая трактовка метафизических проблем. Вачаспати определяет цель ньяи как критическое исследование объектов познания посредством канонов логического доказательства<sup>3</sup>.

Ньяя и вайшешика берут обычный состав понятий традиционной философии, как-то: пространство, время, причина, материя, сознание, душа и познание, — исследуют их значение для опыта и представляют результаты своего исследования в форме теории мироздания. При этом преобладающими вопросами являются вопросы логики и физики. Ньяя и вайшешика исследуют соответственно мир внутренний и мир внешний. Ньяя пространно описывает механизм познания и упорно борется со скептицизмом, который заявляет, что нет ничего достоверного. Вайшешика своей главной целью берет анализ опыта. Она (то есть система вайшешика) формулирует общие понятия, которые относятся к вещам, познанным при помощи чувства, логического вывода или авторитета. Неудивительно, что с этих позиций системы ньяя и вайшешика отстаивают веру в индивидуальную душу как в субстанциональное бытие, взаимодействующее с системой окружающих его вещей.

Обе системы долго трактовались как части одного целого. Иногда считают, что они обособились как две независимые друг от друга ветви какого-то самостоятельного учения, исследовавшего мир познанных вещей и средства познания. По этому вопросу трудно сказать что-либо определенное. Позднейшие работы рассматривают эти системы как самостоятельные части одной дисциплины<sup>4</sup>. Даже в «Ньяя Бхашья» Ватсьяяны системы не

<sup>1</sup> Pratyakṣāgamābhyam akṣiptasya anvikṣā tayā vartata ity anvikṣiki (N. V., I. 11) «Анвикшойей или исследованием, называется то, что требует пересмотра (anu-ikṣana) вещи, ранее полученной (ikṣita) восприятием и словесным свидетельством» (N. V., I. 1).

<sup>2</sup> Buddhya yad uparannam tat sarvam nyāvatam.

<sup>3</sup> Pramāṇair arthaparikṣaṇam (N. V. and N. V. T. T., I. 1. 1).

<sup>4</sup> См. Varadarāja, Tarkikarkṣā; Keśava Miśra, Tarkabhāṣā; Śivaditya, Saptapadārthi; Viśvanātha, Bhāṣāpariccheda и Siddhāntamuktāvali; Annam Bhatta, Tarkasamgraha и Dipikā; Jagadīśa, Tarkāmṛta; Laugākṣi Bhāskara, Tarkakaumudī.



различаются. Вайшешика используется как дополнение к ньяйе<sup>1</sup>. «Ньяйвартика» Уддйотакары пользуется доктриной вайшешики. Якоби замечает, что «слияние этих двух школ началось рано и было, по-видимому, полным, когда была написана «Ньяйвартика»<sup>2</sup>. Многие сутры ньяйи предполагают основные положения вайшешики. Они называются *самантантра*, или дружественными системами, поскольку обе верят в множественность душ, в личного бога, в атомистическую вселенную и используют много общих аргументов. Но хотя и не может быть сомнения, что обе эти системы слились очень рано, все же различие в положении центра тяжести исследования на логической и физической стороне проблем отличает их друг от друга<sup>3</sup>. В то время как ньяя исследует процессы и методы рационального познания объектов, вайшешика развивает атомистическую теорию вещей, которую ньяя принимает без особых возражений<sup>4</sup>.

Философия ньяйи пользовалась большим почетом в течение очень долгого времени. Ману включает ее в число шрути. Яджнявалкья рассматривает ее как одну из четырех частей вед<sup>5</sup>. Классическая система образования индусов охватывает пять предметов: *кавью* (литературу), *натаку* (драму), *аламкару* (риторику), *тарку* (логику) и *вьякарану* (грамматику). Обучающийся мог позднее приниматься за любые специальные занятия, но первоначальный курс обязательно включал логику как основу всего обучения. Каждая система индийской мысли принимает основополагающие принципы логики ньяйи, и даже в критике системы ньяйи используется терминология и логика ньяйи. Ньяя служит введением во всякую систематическую философию<sup>6</sup>.

## II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЬЯЙИ

Анвикшики, как мы видели, есть сознательно-критическая трактовка высших вопросов духа. Она употреблялась в широком смысле как включающая в себя все систематические попытки разрешения вопросов философии — санкхьи, йоги и локаяты. Вскоре внимание было направлено на природу логических операций и критики, используемых в общем всеми этими системами мысли. Всякое знание есть «ньяя», что буквально означает «вхождение в предмет» или «аналитическое исследование». Система ньяя, которая изучает общий план и метод критического исследования, может быть названа наукой наук. Такие чисто логические занятия поощрялись мимансаками которые были не просто экзегетами, но и логиками. Очень возможно, что логика возникла из потребностей жертвенной религии, а именно из потребности правильного толкования ведийских текстов, имевших отношение к жертвенным ритуалам, правилам и процедурам, и возможно, что именно в связи с этим мыслители, развивавшие и обосновывавшие учение мимансы, содействовали развитию логики<sup>7</sup>. Когда Гаутама осветил логическую сторону учения более тщательно, чем другие мыслители, его взгляды были отождествлены с учением ан-

Буддистские мыслители Арьядэва и Хариварман не считали ньяйю системой, независимой от вайшешики (Uṅ, Vaiśeṣika Philosophy, pp. 54, 56).

<sup>1</sup> N. B., I. 1. 4. Ватсьяна цитирует V. S., III. 1. 16; N. B., II. 2.34; V. S., IV. 1.6; N. B., III. 1.33, 111.1.67.

<sup>2</sup> E. R. E., vol. II, p. 201v.

<sup>3</sup> Уддйотакара говорит, что «другие науки не предназначены заниматься объектами (праман), хотя они и имеют дело с вещами, познанными ими» (N. V., I. I. I).

<sup>4</sup> Гарбе рассматривает вайшешику как более раннюю по сравнению с ньяйей систему (E. R. E., vol. XII, p. 569); см. также «Philosophy of Ancient India», p. 20; Jacobi, J. A. O. S., XXXI), тогда как Гольдштукер считает, что вайшешика является ветвью ньяйи. Кейс склоняется к первому взгляду (J. L. A., pp. 21—22). Это логичнее, поскольку критическое исследование в общем следует за догматической метафизикой. Более систематический характер N. S., большее внимание к вопросам о вечности звука, природе я и к процессам логического вывода говорят в пользу взгляда Кейса. Развернутые ссылки на Ишвару в N. S., IV. 1. 19 выходят за пределы того, что вайшешика может сказать по этим вопросам. Доказательство существования я, основанное на признании активности тела, грубее, чем взгляды ньяйи на я как на основу феноменов сознания. Отсутствие прямых ссылок на ньяйю в Брахма-сутре (B. S.), которая критикует теорию вайшешики (II. 2.12—17), говорит в пользу большей древности последней (то есть вайшешики). Это мнение значительно укрепляется, если ссылку ньяйи на pratītantrasiddhanta понимать как намек на вайшешику. Более детальная разработка оснований вывода и более простая схема ошибок в Вайшешика-сутре (V. S.) не имеет большого значения в вопросе датировки. Имеется большое количество совпадений между N. S. и V. S. Ср. N. S., III. 1.36; II. 1.54: 1.1.10; III. 1.28; III. 1.35; III. 1.63; III. 1.71; III. 2.63,— и V. S., IV. 1.8: VII. 2.20; III. 2.4; IV. 2.3.; IV. 1.6—13; VII. 2.4—5; VIII. 2. 5; VII. 1.23, соответственно. Если некоторые из сутр вайшешики кажутся разработкой взглядов ньяйи, то это только показывает, что эти сутры были составлены позднее сутр ньяйи. Более раннее происхождение основной массы сутр вайшешики этим не опровергается.

<sup>5</sup> Yājñavalkya Smṛti, I. 3. Ср. Atmopaniṣad, II; Viṣṇu Purāṇa, III. 6.

<sup>6</sup> Ср. Kauṭilya (1.2), цитированный в N. B., I. 1. 1.

<sup>7</sup> Из самых названий работ школы мимансы, как-то: Madhava, Nyāyamālavistara; Parthasarathi Miśra, Nyāyaratnākara; Āpadeva, Nyāyārkaśa, очевидно, что термин «ньяя» употреблялся как синоним термина «миманса». См. также Āpastamba, Dharma Sūtra, II. 4.8.23; II. 6. 14.3.

викшики. Таким образом, термин, который очень долго употреблялся в общем смысле систематической философии, приобрел более узкое значение<sup>1</sup>.

Среди обстоятельств, предшествовавших возникновению ньяйи, большое место должно быть отведено диалектическим дискуссиям<sup>2</sup>. Ньяя иногда называется «таркавидья», или наука спора, «вадавидья», или наука дискуссии. Дискуссия, или «вада», представляет дыхание интеллектуальной жизни. Мы вынуждены пользоваться ею в поисках истины, сложной по своему характеру и уступающей только совместным усилиям многих умов<sup>3</sup>. Упанишады говорят об ученых собраниях, или паришадах, где проводились философские диспуты<sup>4</sup>. Греческая логика во многом обязана софистическому движению, которое пользовалось способом спора, называемым диалектикой, способом вопросов и ответов. Упражняясь в искусстве дискуссий, софисты не только открывали принципы рассуждения, но и изобретали софизмы и трюки в доказательствах. Из диалогов Платона мы узнаем, что Сократ пользовался искусством спора в целях выявления истины. Аристотель посвятил два из своих логических трактатов — «Топику» и «О софистических доказательствах» — наставлению диспутантов, задающих вопросы и отвечающих, хотя он и отличал логику от риторики, принципы рассуждения от правил спора. Не может быть сомнения, что логика Гаутамы восходит к диалектическим турнирам, отзвуки которых проникали во дворцы царей и в школы философов. Попытка урегулировать практику споров привела к развитию логической теории. Гаутама, подобно Аристотелю, систематизировал принципы рассуждения, осуществил различение правильного от ложного и произвел анализ различных форм софизмов и трюков в доказательствах. Шестнадцать тем, упомянутых в первой сутре, могут рассматриваться как выражение стадий в диалектическом споре, имеющем целью приобретение знания<sup>5</sup>. Многие из более поздних работ по логике обсуждают правила спора<sup>6</sup>, хотя всех их относят к проблемам диалектики<sup>7</sup>.

Джаянта утверждает, что хотя наиболее удовлетворительную разработку предмета дает работа Гаутамы, все же логика была и до Гаутамы, так же как миманса существовала до Джаймини и грамматика — до Панини<sup>8</sup>. Чандогья упанишад ссылается на Ваковакью<sup>9</sup>, которую Шанкара толкует как «Таркашастру»<sup>10</sup> «Махабхарата» ссылается на «Таркашастру» и «Анвик-

<sup>1</sup> См. также «Manu» VII, 43; Gautama, Dharma Sūtra, XI; Ayodhvākāṇḍa, Rāmāyana, 100. 36; Śāntiparva, M. B., 180.47.

<sup>2</sup> Первая сутра перечисляет следующие темы, обсуждаемые в системе: 1) *прамана* — средство познания; 2) *прамея* — объекты познания; 3) *саншья*. — сомнение; 4) *прайоджана* — цель; 5) *дриштанта* — пример; 6) *сиддоханта* — признанная истина; 7) *аваява* — части силлогизма; 8) *тарка* — косвенное доказательство; 9) *нирняя* — определение истины; 10) *вада* — дискуссия; 11) *джалта* — пререкания; 12) *витанда* — придирки; 13) *хетвабхаса* — ложные основания; 14) *чхала* — софистика; 15) *джати* — пустые, поверхностные возражения и 16) *ниграхастхана* — поводы для вынесения порицания. Первые девять тем являются логическими в более строгом смысле, чем последние семь, которые выполняют негативную функцию предупреждения ошибочного знания. Они больше являются оружием в борьбе с ошибками, чем служат для установления истины.

<sup>3</sup> Сократ использовал ее на практике. Диалоги Платона иллюстрируют ценность этого способа для достижения истины. Аристотель говорит: «Некоторые видят одну сторону дела, другие — другую, но все вместе способны увидеть все стороны» («Политика»). В «Agoragōgika» Мильтона и в «Essay on Liberty» Милля восхваляется метод свободной дискуссии.

<sup>4</sup> См. Chān. Up., V. 3. 1; Brh. Up., VI. 2. 1.; «Praśna», I. 6. См. также «Manu», VI. 50; VIII. 269; XII. 106; M. B., Śāntiparva, 180.47; 246.18. Детали, касающиеся паришадов (pariśads), упоминаются также в «Manu», XII. 110—III; «Parāśara», VIII, 19; «Yājñavalkya», 1.9, и Vinaya Piṭaka, Parivāra.

<sup>5</sup> См. также N. B., I.1.1.

<sup>6</sup> Tarkikarakṣa.

<sup>7</sup> Каутилья упоминает тридцать два технических термина, называемых Tantrayukti. Этот же перечень имеется в «Carakasamhita», Siddhisthāna, XII и в «Suśrutasaṃhitā», Uttaraṅtatra, LXV Anvikṣiki, части работы Чараки (Caraka), посвященные анвиксикам, пространно обсуждают правила спора (Vimānasthāna, VIII.).

<sup>8</sup> Д-р Видьябхушан придерживается мнения, что многие писатели сделали вклад в индийскую логику до автора сутры. Он упоминает имена Даттатрея Пунарвасу Атрея, женщины-аскета Сулабхи и Аштавакра («History of Indian Logic», pp. 9—17).

<sup>9</sup> VII. 1.2.

<sup>10</sup> См. также Subāla Up., 11. Некоторые из более поздних упанишад употребляют термин gramāṇa в техническом смысле. См. Maitrī Up., 6. 6. 24; Nṛsimhottaratāpani, 8; «Sarvopaniśatsāra», 4; «Kālāgnirudropaniśad», 7; «Muktikopaniśad», 2. Taittirīya Aṅgīyaka ссылается на smṛti, или писание, pratyakṣa, или восприятие, aitiḥya, или традицию, и о anumāna, или вывод, как на четыре источника познания. См. также «Rāmāyaṇa», V, 23—87; «Manu», XII. 105. Многие термины ньяйи, такие, как *тарка*, или рассуждение (Kaṭha Up., 11.9; «Manu», XII. 106; M. B., II, 153), *вада*, или дискуссия («Manu», VI. 50; «Rāmāyaṇa», I, 13—23; VII, 53—60), *юкти*, или непрерывный аргумент («Aitareya Brahmana», VI 23; «Rāmāyaṇa», II. 1.13), *джалта*, или пререкания (M. B., XIII, 4322), *витанда*, или придирки (M. B., II. 1310; VII, 3022; «Pānini», IV. 4, 102), *чхала*, или софистика («Manu», VIII. 49; «Rāmāyaṇa», IV. 57. 10), *нирняя*, или удостоверение (M. B., XIII, 7553, 7535), *прайоджана*, или цель («Manu», VII. 100; M. B., I. 5805), *прамана*, или доказательство («Manu», II. 13; «Rāmāyaṇa», II. 37.21; M. B., XIII, 5572), *прамея*, или объект познания («Rāmāyaṇa», 1.52.13; M. B., I, 157; VII. 1419), — встречаются в более ранних работах. См. Vidyābhūṣaṇ, History of Indian Logic, p. 23.

шики»<sup>1</sup> и устанавливает, что Нарада был знаком с силлогизмом ньяйи также, как и с принципами конъюнкции и присущности. Вишванатха приводит отрывок из некой *пураны*, в котором ньяя включается в число дополнений (*упанга*) к веде<sup>2</sup>. Хотя система Будды была наиболее рационалистической, тем не менее мы не встречаем сколько-нибудь систематического исследования логической теории в ранних канонических работах. Имеются, однако ссылки на людей, искусных в логике. «Брахмаджала сутра» упоминает Такки (софиста) и Виманси (казуиста)<sup>3</sup>. Название «Ануманасутра» Мадджхима Никайи, возможно, указывает на употребление слова *анумана* в значении вывода. «Катхаватту» употребляет термины *пратинна*, *упаная*, *ниггаха* в их техническом значении<sup>4</sup>. «Ямака» знает о распределенности терминов и о правилах обращения. *Пратисамбхи дамагга* ссылается на анализ слов и вещей. «Неттипакарана» обнаруживает высокую оценку логической теории. В «Questions of Milinda» система ньяйи, возможно, имеется в виду под названием *нити*<sup>5</sup>. «Лалитавистара» упоминает логику под названием *хетувидия*. Джайнские агамы удостоверяют древность индийской логики. «Ануйозадвара», составленная Арьяракшитой, жившим около I века н. э., имеет то же деление *ануманы* на *пурвават*, *шешават* и *саманьятодришиту*, как и сутра Гаутамы. Арьяракшита, по-видимому, был только редактором более ранней работы, на которую имеются ссылки в «Бхалавати-сутре», одной из книг джайнского канона, составленного на Совете Паталипутры в начале III века до н. э. Возможно, что учение о трех видах вывода относится ко времени до III века до н. э.

Возникновение ньяйи относится к буддистскому периоду, хотя ее научная трактовка была начата приблизительно в период раннего буддизма, а основные принципы твердо установлены до III века до н. э. Мы мало знаем об историческом развитии ньяйи в период, предшествующий составлению сутр.

### III. ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ

История литературы ньяйи охватывает свыше двадцати столетий. «Ньяя-сутра» Гаутамы, разделенная на пять книг, каждая из которых содержит два раздела, является основным источником ньяйи. Согласно Ватсьяяне, этот трактат следует методу формулировок, определений и критического исследования. Первая книга излагает в общих чертах шестнадцать тем, которые обсуждаются в остальных четырех книгах. Вторая имеет дело с природой сомнения, средствами доказательства и их обоснованностью. Третья обсуждает природу я, тела, чувств, их объектов, познавательной способности и мышления. Четвертая трактует о воле, печали, страдании и освобождении.

Местами, от случая к случаю, она касается теории ошибок и отношения целого к частям. Последняя книга обсуждает *джати*, или мнимые возражения, и *ниграхана*, или поводы для возражений. «Ньяя-сутра» пытается согласовать результаты логической мысли брахманизма с его религиозными и философскими догматами. В результате получилась логическая защита теистического реализма. Сутры Гаутамы, во всяком случае наиболее ранние из них, относятся к III веку до н. э., эпохе *ахник*, или ежедневных уроков, подобно навахнику во «Вья карана Махабхашье» Патанджали, хотя кое-что из содержания «Ньяя-сутры» относится безусловно к нашей эре<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> М. В., I. 70. 42; XII. 210. 22.

<sup>2</sup> «Nyāyasūtravṛtti», I.1.1.

<sup>3</sup> См. также «Udāna», VI. 10.

<sup>4</sup> См. также «Vibhaṅga», p. 293 и далее.

<sup>5</sup> S. B. E., pp. 6-7.

<sup>6</sup> Якоби полагает, что N. S. и N. V. относятся приблизительно к одному и тому же времени, с разницей, возможно, на одно поколение. Он помещает их в период между II веком н.э., когда развилась Шуньявада, и V веком н. э., когда была систематизирована Виджняна-вада (см. J. A. O. S., XXXI, 1911, pp. 2, 13). Он считает, что критикуемые в N. S. буддистские взгляды являются взглядами Шуньявады, которые защищал Нагарджуна, живший приблизительно в III веке н. э., а не взглядами «Виджняна-вады» из Асанги и Васубандху, которые относятся к середине IV века н. э. Трудно, однако, согласиться с этим мнением. Ватсьяяпа и Вачаспати думают, что N. S. (IV. 2. 26) направлена против «Виджняна-вады». Нет надобности отрицать, что «Ньяя-сутра» нападает на N. S. (cp. N. S., IV. 1.40; IV. 1.48 с «Mādhyamika Kārika», XV. 6, и VII. 20, а также N. S., IV. 1. 34—35 с Candrakīrti's «Vṛtti», pp. 64—71). Но Шуньявада является более ранней, чем Нагарджуна, который знаком с терминологией ньяйи и отрицает учение об атомах (cp. N. S., IV. 2. 18—24, 31—32, с «Mādhyamika Kārika», VII. 34 и N. S., III. 2. 11 и IV. 1.64). Все, что можем сказать, это то, что «Ньяя-сутра» относится к более раннему времени, чем «Нагарджуна», хотя и к более позднему времени, чем традиция Мадхьямиков (см. также J. P., vol. I, p. 643n.; Uī, Vaiśeṣika Philosophy, p. 85). «Ланкаватарасутра» ссылается на таркиков и наййиков, и если мы припомним, что некоторые космологические взгляды, отвергаемые в N. S., столь же древни, как и ранний буддизм, то дата, предлагаемая Якоби и поддерживаемая Суали, согласно которой N. S. относится к 300 или 350 году н.э., является, по-видимому, слишком поздней (см. также Uī, Vaiśeṣika Philosophy, p. 16). Гарбе склоняется к мнению, что N. S. относится к I веку н. э., поскольку она известна Панчашикхе, которого он (Гарбе) считает современником Шабары, жившего между 100 и 300 годами н. э. Гаутама знаком с терминологией V. S. (cp. N. S., III. 2. 14—16 с V. S., II. 1. 24) и «Pūrva Mimāṃsā» Jaimini (см. N. S., II, 1.61,67; Bodas, Introduction to «Tarkasaṅgraha»). Бода считает, что V. S. (IV. 1. 4—5) имеет в виду критику теории атомов Бадараяны и что V. S. (III. 2. 9; cp. также N. S., III. 1. 28—30) направлена против взгляда веданты, что я познается только через шрути. Подобным же образом V. S. (IV. 2. 2—3) оспаривает взгляд V. S. (II. 2. 21—22), что тело является результатом соединения пяти или трех элементов. В некоторых местах Гаутама выдвигает мнения, очень схожие с мнениями Бадараяны. См. N. S., IV. 1. 64 и III. 2. 14—16. Иногда подчеркивают отсутствие прямых ссылок на ньяйю в V. S. и M. S. Возможно, что Вьяса, считающийся учеником Гаутамы, не критиковал взгляды ньяйи так как они согласовывались с признанием Ишвары. Иногда думают, что V. S. (II. 1. 11—

«Ньяя Бхашья» Ватсьяяны является классическим комментарием на «Ньяя-сутру». Очевидно, Ватсьяяна не был ближайшим последователем Гаутамы, так как его работа содержит отрывки, написанные в стиле *варттик*, которые в сжатой форме дают результаты дискуссий, происходивших в школе Гаутамы. Ватсьяяна предлагает различные объяснения некоторых сутр, указывая тем самым на то, что были и более ранние комментаторы, которые не все были согласны между собой в истолкованиях сутр<sup>1</sup>. Кроме того, Ватсьяяна ссылается на Гаутаму как на мудреца далекого прошлого и приводит цитаты из «Махабхашьи» Патанджали и «Артха шастры»<sup>2</sup> Каутильи, а также из «Вайшешика-сутры»<sup>3</sup>. Нагарджуна, автор «Упакаяусальи» и «Виграхавьявартани», безусловно, жил раньше, чем Ватсьяяна, который пытается бороться со взглядами Нагарджуны. Дигнага критиковал толкование Ватсьяяны с буддистской точки зрения. Из всего этого мы можем заключить, что Ватсьяяна жил приблизительно около 400 года н. э.<sup>4</sup>

Произведениями Дигнаги, сохранившимися в переводе на тибетский язык, являются: «Праманасамуччая» с комментарием самого автора, «Ньяяправеша», Хетучакрахамара», «Аламбанапарикша» и «Праманастраправеша», о которых говорят, что они популярны в Японии<sup>5</sup>. Дигнага жил в V веке н. э.<sup>1</sup>. Многие важные изменения, которые внес в логическое учение

13) старается опровергнуть мнение ньяи о возможности познания бога разумом. Учения атомизма и асаткарья-вады исследуются в В. S. (II. 2. 10—16, II. 1. 15—20). Ранние буддистские работы не содержат никаких данных для установления даты «Ньяя-сутры». Катсьяяна (IV век до н. э.) и Патанджали (чье великое произведение было написано около 140 года до н. э.) знают систему ньяи. См. Goldstucker, Pāṇini. Цитаты Шабары из Bhagavan Uparvaṣa, про которого говорят, что он написал комментарий на обе системы мимансы, указывают на знакомство Упарваши со взглядами ньяи. Хариварман (260 год н. э.) знает о шестнадцати темах ньяи. Ашвачоша употребляет пятичленный силлогизм. См. Uḥ, Vaiśeṣika Philosophy, pp. 56 и 81. Мы можем, таким образом, заключить, что N. S. уже существовала в IV веке до н. э., хотя и не в настоящем ее виде. М. М. Харапрасад Шастри говорит: «Я не уверен, что N. S. не прошла через несколько редакций, прежде чем приобрела свою настоящую форму» (J. A. S. of Bengal, 1905, p. 178; см. также pp. 245 и далее). Вачаспати сделал две попытки собрать сутры в своих «Nyāyasūci» и «Nyāyasūtrōddhāra», тем самым подвергая сомнению аутентичность N. S. Д-р Видьябхушан полагает, что Гаутама написал только первую главу работы и что он был современником Будды, так же как и автор «Dharma Sūtra», который жил в Митхиле [Митхила (Mitnila) — столица древнего царства Видеха, которая была расположена северо-восточнее Магадхи (современный Южный Бихар). Ныне называется Джанакпуром). — Прим. ред.] в VI веке до н.э. (см. S.V.H.: N.S., pp. V—VIII, и юбилейный том Бхандаркара, pp. 161—162). Он считает, что оригинальные взгляды Гаутамы те же, что и содержащиеся в «Caraka Samhita» (Vimanasthana, VIII). N. S. и «Caraka Samhita» имеют много общего, однако «ссылки Чараки на принципы ньяи и категории вайшешики дают очень мало для установления даты N. S., поскольку работа эта подверглась значительной переработке и ее даты недостоверны» (I. L. A., p. 13).

Выражались сомнения даже относительно того, что Гаутама является автором N. S. Ватсьяяна, Уддьйотакара и Мадхва приписывают авторство «Ньяя-сутры» Акшападе, в чем их поддерживают Вачаспати и Джаянта. Согласно «Padma Purāṇa» (Uttarakhaṇḍa, 263) и «Skanda Purāṇa» (Kālika Khaṇḍa, XVII), автором N. S. является Гаутама. Того же мнения придерживаются и Вишванатха. Индийская традиция отождествляет обоих и считает, что Гаутама называется Акшапада, то есть «имеющий зрение в ногах». Существует легенда, говорящая, что когда Гаутама, погруженный в размышления, упал однажды в колодец, бог по своей милости одарил его ноги способностью видеть, чтобы предупредить повторение подобного случая. Д-р Видьябхушан идет против твердо установившейся традиции, когда говорит, что «Гаутама и Акшапада, по-видимому, оба участвовали в создании «Ньяя-сутры». Она рассматривает главным образом пять вопросов, а именно: 1) *прамана* — средства правильного познания; 2) *прамея* — объекты правильного познания; 3) *вада* — спор или дискуссия; 4) *аваява* — части силлогизма и 5) *аньяматапарикша* — анализ современных философских учений. Второй и третий вопросы и, возможно, также и первый, в сыром, первоначальном виде, были разработаны, по всей вероятности, Гаутамой. Ссылки на эти части встречаются и в старых брахманистских, буддистских и джайнистских книгах, которые и подготовили Anvikṣikīvidyā Гаутамы. Четвертый и пятый вопросы, а возможно, также и первый в его систематизированном виде, ввел Акшапада; «Анвикшики-видья» в своей окончательной форме и образовала N. S. Таким образом, настоящим автором N. S. является Акшапада, который извлек значительную часть ее содержания из Anvikṣikīvidyā Гаутамы («History of Indian Logic», pp. 49—50)]. Этот взгляд является, однако, только предположением, которое невозможно ни защищать, ни отвергать. Гаутама здесь отождествляется не только с автором «Dharma Sūtra», но и с мудрецом того же имени, упоминаемым в «Рамайяне» Вальмики в связи с эпизодом об Ахалье. Согласно «Махабхарате» (Santiparva, 265. 45), другим именем Гаутамы было Медхатитхи. Бхаса в своей «Pratimānātaka» упоминает о Медхатитхи как об авторе системы ньяи: «Mānakīyam dharmasāstram, māheśvaram yogaśāstram, bāhaspatyam arthaśāstram, medhātithar nyāyāśāstram» (Act V). См. также «History of Indian Logic», p. 766.

<sup>1</sup> См. N. B., I. 1. 5, 1.2.9. Ватсьяяна ссылается на другие истолкования в I. 1. 32 в обычном стиле: «eke» — некоторые; «kecit» — некоторые; «anye» — другие. См. M. B., Adiparva, 42—44.

<sup>2</sup> N. B., I. 1; «Arthaśāstra», 11; N. B., V. 1. 10; «Mahābhāṣya», I. 1. 3.

<sup>3</sup> Ср. V. S., IV. 1. 6; N. B., III. 1. 33, III. 1. 67; V. S., III. 1.16.N.B., II. 2. 34.

<sup>4</sup> Д-р Видьябхушан полагает, что Ватсьяяна был уроженцем Южной Индии середины IV века н. э. («History of Indian Logic», pp. 42, 116—117; A., 1915, Art. on «Vātsyāyana»). В то время как Кейс (I. L. A., p. 28) и Бода (введение к «Tarkasamgraha») согласны с этим взглядом, Якоби и Шуали склонны относить его жизнь и деятельность к началу VI века н. э. или несколько раньше. Харапрасад Шастри считает Ватсьяяну последователем Нагарджуны и Арьядэвы, так как он знаком с учениями махаянистов об изменчивости, шуньяваде, индивидуальности и т. д. См. J. A. S. of Bengal, 1905, pp. 178—179.

<sup>5</sup> Некоторое предположение об их содержании можно получить из Vidyabhūṣan's «History of Indian Logic», pp. 276—299, и из ссылок Уддьйотакары на взгляды Дигнаги в его N. V.

Прашастанада, можно найти и у Дигнаги, оригинальность которого во многом ставится под сомнение, если считать, что Прашастанада был его предшественником.

«Ньяяварттика» Уддйотакары (VI век н. э.)<sup>2</sup> является защитой Ватсьяяны против нападок Дигнаги. «Ньяябинду» Дхармакирти есть защита Дигнаги от критики Уддйотакары. Если принять, что «Вадавидхи», на которую ссылается Уддйотакара<sup>3</sup>, есть другое название «Ваданьяйи» Дхармакирти и что шастра, упоминаемая Дхармакирти в его «Ньяябинду»<sup>4</sup>, есть «Варттика» Уддйотакары, то можно считать, что эти два писателя относятся к одному и тому же периоду. Однако самой поздней датой, к которой может быть отнесена жизнь Дхармакирти, является начало VII века<sup>5</sup>. В IX веке Дхармотгара в своей «Ньяябиндутике» продолжил линию Дигнаги и Дхармакирти.

К первой половине IX века Вачаспати в своей «Ньяяварттика-татпарьятике» восстановил ортодоксальные взгляды ньяйи. Он написал также и другие, более мелкие работы о ньяйе, например «Ньяяшучинибандху».

«Ньяясутродхара» также приписывалась ему<sup>6</sup>. Это был многосторонний гений, написавший авторитетные работы о других системах, как-то: «Бхамати» — об адвайта-веданте и «Санкхьятаттвакаууди» — о санкхье. За это его величали титулом *Сарватамрасватандра* или *Саддаршаниваллабха*. «Татпарьяпаришуддхи» Удаяны (984 год н. э.) является ценным комментарием на работы Вачаспати. Его «Атмататтвавивека» представляет собой защиту теории вечности души и критику буддистских мыслителей — Арьякрти и других. Его «Кусуманджали» — первая систематическая работа о теизме ньяйи<sup>7</sup>. Его другими работами являются «Киранавали» и «Ньяяпаришишта». «Ньяяманджари» Джаянты есть самостоятельный комментарий к «Ньяя-сутре». Джаянта, который цитирует Вачаспати и которого цитируют Ратнапрадха и Девасури, жил в X веке<sup>8</sup>. «Ньяя-сара» Бхасарваджни представляет собой, как указывает ее название, обзор философии ньяйи. Он признает доказательность восприятия, вывода и словесного свидетельства и отвергает сравнение как самостоятельное средство доказательства. Он — шиваит, возможно, Кашмирской секты, и жил в X веке н. э. «Ньяянибандхапракаша» (1225 год н. э.) является комментарием на «Ньяятатпарьяпаришуддхи» Удаяны, хотя и включает в себя взгляды Гангешы, отца Вардхаманы и основателя новой школы. «Макаранда» Ручидатты (1275 год н. э.) развивает взгляды Вардхаманы<sup>9</sup>.

Более поздние работы о ньяйе открыто принимают категории вайшешики, которые они сводят к *прамейе*, то есть к объектам познания, или к *артхе*, являющейся одной из двенадцати видов прамеи. «Таркшаракша» Варадараджи (XII век н. э.) — очень важный трактат синкретической школы. Он подводит под прамею двенадцать объектов ньяйи, как и шесть категорий вайшешики. «Таркабхаша» Кишава Мишры (конец XIII века) сочетает взгляды ньяйи и вайшешики<sup>10</sup>. «Дашавайкаликанирюкти» Бхадрабаху (ок. 357 года до н. э.), «Ньяяватара» Сиддхаина Дивакары (VI век н. э.), «Парикшамукха-сутра» Маникьянди (800 год н. э.), «Праманааятаттвалокаламкара» Девасури (XII век н. э.) и «Прамеякамаламартанда» Прабхачандры являются важными джайнскими логическими работами. Джайнские мыслители и буддистские логики отличали логические исследования от религиозных и метафизических, тогда как в рассуждениях индийских писателей все это смешивалось. В работах последних, написанных в духе ньяйи, рассматриваются атомы и их свойства, душа и перевоплощение, бог и мир, а также логические вопросы природы и границ познания. Буддистские и джайнские мыслители не обнаружили интереса к метафизическим воззрениям древней ньяйи, но усиленно выделяли чисто логические стороны учения и таким образом подготавливали линию новой ньяйи, являющуюся чистой логикой и диалектикой.

<sup>1</sup> Таранатха в своей «History of Buddhism» говорит, что Дигнага был сыном одного брахмана из Чондживарама и скоро стал весьма сведущим в учениях *хинаяны*, хотя позднее от Васубандху он усвоил учения *махаяны*. По свидетельству Сюань-цзана, прежде чем стать буддистом, Васубандху был очень сведущим не только в восемнадцати школах буддизма, но также и в шести индийских системах. Васубандху теперь относят к первой половине IV века н. э., и Дигнага мог процветать около 400 года н. э. Ссылка Калидасы в его «Медхадуте» на Дигнагу подтверждает этот взгляд, поскольку считается, что Калидаса жил в тот же период (см. Keith, Classical Sanskrit Literature, pp. 31-32; I. P., p. 624n).

<sup>2</sup> «Васавадатта» Субандху упоминает об Уддйотакаре как о спасителе ньяйи (см. Hall's edition, p. 235). «Харшачарита» Ваны, написанная во времена царя Харши, который правил в Тханесваре — во всяком случае в период 629—644 годов н. э., когда китайский пилигрим Сюань-цзан путешествовал по Индии, — упоминает «Васавадатту», которая ссылается на Уддйотакару. Таким образом, можно смело утверждать, что он жил в VI веке н. э. Уддйотакара принадлежал к роду Бхарадваджи и к секте Пашупата.

<sup>3</sup> N. V., I. 33.

<sup>4</sup> «Nyāyabindu», III, Peterson's edition, pp. 110—111.

<sup>5</sup> На него ссылается И-цзин. См. Takakusu, I-tsing, p. LVIII.

<sup>6</sup> Автор «Ньяясутродхары» на самом деле другой, и жил он в XV веке н. э. Вачаспати говорит, что его «Ньяясучи» написана в 898 году. Но этот год, весьма вероятно, относится к эре Виркама и соответствует 841 году христианской эры. Не подлежит сомнению, что он жил раньше буддистского логика Ратнакирти (100 год н. э.).

<sup>7</sup> Когда он почувствовал, что бог смотрит на его занятия теизмом неблагосклонно, он, как говорят, обратился к нему со словами: «Гордый своей доблестью, ты презираешь меня, от кого зависело твое существование, когда владычествовали буддисты».

Aiśvāryamadarnatto 'si mām avajñāya vartase  
Parākṛānteṣu bauddheṣu madadhīnā tava sthitiḥ

<sup>8</sup> См. «History of Indian Logic», p. 147, J. L. A., p. 33.

<sup>9</sup> Эта работа является комментарием на Vardhamāna's Prakāśa или Udavana's Kusumāñjali.

<sup>10</sup> Эта работа переведена д-ром Джжа в «Indian Thought», vol. II.

«Таттвачинтамани» Гангешы является стандартным текстом новой школы<sup>1</sup>; Вардхамана, сын Гангешы, в своих работах продолжает эту традицию Джаядева написал комментарий на «Таттвачинтамани» под названием «Алока» (XIII век) «Таттвачинтаманивьяхью»<sup>2</sup> Васудевы Сарвабхаумы можно рассматривать как первую выдающуюся работу школы Навадипы (Нудеа), относящуюся к концу XV и началу XVI века. Автору этой работы посчастливилось с учениками, главными из которых были Чайтанья, знаменитый вишнуистский реформатор, Рагхунатха, известный логик и автор «Дидхити» и «Падартхакхандана»<sup>3</sup>, Рагхунандана, знаменитый юрист, и Кришнананда, большой авторитет по части тантрических ритуалов. Хотя Гангеша писал только о четырех праманах и сам непосредственно не касался метафизических вопросов, Рагхунатха, как и некоторые другие писатели этой школы, весьма интересовался также и метафизикой. Джагадиша (конец XVI века) и Гададхара (XVII век) являются хорошо известными логиками этой школы. Аннам Бхатта<sup>4</sup>, брахман из Андхры (XVII век), пытался развить стройную систему из философии древней и новой ньяйи и вайшешики, хотя его воззрения больше склонялись к древней ньяйе. Его «Таркасанграха» и «Дипика» являются популярными руководствами школы ньяйи вайшешика. Другими работами, имеющими значение, являются «Ньяйялилавати» Валлабхи и «Ньяясутравритти» (XVII век) Вишванатхи<sup>5</sup>.

Можно различить разные стадии в развитии логических учений в Индии. Прежде всего следует назвать анвикшику, которой в «Махабхарате» отведено особое место, наряду с ньяйей. Она скоро была вытеснена ньяйей, и в классических текстах старой школы мы находим в добавление к логической теории также и метафизические воззрения на вселенную в целом. Как говорит Ватсыяна, «высшее добро достигается только тогда, когда приобретает правильное понимание истинной природы: 1) того, что подлежит отбрасыванию (то есть страдания вместе с его причиной в форме авидьи с ее результатами), 2) того, что кладет конец страданию, другими словами — джняны (познания), 3) средств, с помощью которых достигается прекращение страдания, то есть философских трактатов, и 4) цели, к которой следует стремиться, то есть высшего добра»<sup>6</sup>. Старая ньяйя хотя и обсуждала логические вопросы, но не ради их самих. Труды джайнских и буддистских мыслителей внесли изменения в ее воззрения. Новая ньяйя, с ее исключительным интересом к теории познания, забывает близкую связь логики с жизнью. Древний найик имел более правильное представление об отношении между логикой и метафизикой. Логика может устанавливать нормативные формы мышления только по отношению к содержанию мысли. Новый найик уделяет большое внимание *прамане*, или средствам познания и теории определения<sup>7</sup>, и совершенно опускает вопрос о *прамеях*, или объектах познания. Схоластические тонкости, логические фокусы, мелочной педантизм, которыми увлекаются последователи Гангешы, отпугивают весьма многих, и даже те, кто попытался преодолеть все это, не могут быть вполне уверенными, что они поняли идеи этих писателей. Многие из тех, кто одолел их произведения и оказался под впечатлением блестящего диалектического искусства этих писателей, находят, однако, что эти произведения скорее запутывают, чем освещают поставленные вопросы. Простые вопросы затемняются всякими хитрыми тонкостями. Увлечение логической мысли всякими дистинкциями часто вырождается в любовь к формулам и производит впечатление бедного содержанием формализма.

Выработка терминологии занимает место исследования содержания предмета мысли. Термины, которые должны определять различия дистинкциями, часто употребляются для того, чтобы обойти трудности. По крайней мере о некоторых из этих произведений можно сказать, что они успешно показывают, как можно быть ученым в совершенно пустых вещах. Даже те, кто полагает, что интеллектуальная мельница этих писателей мелет чрезвычайно мелко, не могут не признать, что эта мельница не всегда достаточно загружена зерном<sup>8</sup>. Значение навья ньяйи, как поля, отведенного для тренировки интеллекта, едва ли можно переоценить.

<sup>1</sup> Суммарное изложение этой работы дано в Vidyābhūṣaṇ, History of Indian Logic, pp 407—453 Гангеша жил в Миткиле в последней четверти XII века, как это видно из факта его знакомства с работами Удаяны и из цитат из Шивадитьи и Харши В «Таттвачинтамани» (II, стр. 233) критикуются воззрения Шри Харши.

<sup>2</sup> Она называется «Саравали», и я слышал, что ее рукопись находится в библиотеке Государственного санскритского колледжа в Бенаресе.

<sup>3</sup> Эта критика системы вайшешика опубликована в «Pandit» (XXIV и XXV) под названием «Padārthattattvanirūpaṇa».

<sup>4</sup> «History of Indian Logic», p. 388.

<sup>5</sup> Об истории индийской логики в Китае и Японии см. Suguira.

<sup>6</sup> N. B., L 1.1. Hindu Logic as Preserved in China and Japan.

<sup>7</sup> Lakṣaṇapramāṇābhyām vastusiddhiḥ.

<sup>8</sup> Ср. Bodas, Tarkasaṅgraha, p. XIII; Keith, J. L. A., p. 35. Д-р Видьябхушан делит историю философии ньяйи на три периода: древний (от 650 года до н. э. до 100 года н. э.), средний (до 1200 года н. э.) и новый (с 900 года н. э.). См. его «History of Indian Logic», p. XIII. О характере новой ньяйи см. Dr. Śaileśvar Sen, A Study of Mathurānātha's Tattvacintāmani-rahasya, 1924.

#### IV. КРУГ ВОПРОСОВ, ИССЛЕДУЕМЫХ НЬЯЙЕЙ

Термин «ньяя» буквально обозначает то, посредством чего ум приходит к заключению<sup>1</sup>, «ньяя» — эквивалентно аргументу, и та система, которая трактует об аргументах более тщательно, чем другие, становится известной как «система ньяя». Аргументы бывают действительные и недействительные. Термин «ньяя» в обычном употреблении означает «верный» или «правильный», и ньяя получает значение науки о правильном рассуждении. В узком значении слова «ньяя» означает силлогистический вывод<sup>2</sup>, тогда как в более широком смысле этот термин означает исследование объектов посредством доказательств. Таким образом, ньяя становится наукой о доказательстве или правильном познании — *праманашастре*. Всякое познание предполагает четыре условия: 1) познающего субъекта, *праматри*, или субстантивную основу познания, 2) объект, или *прамею*, на который направляется процесс познания; 3) результат познания, или *прамити*, и 4) средства познания, или *праману*<sup>3</sup>. Во всяком познавательном акте, правильном или неправильном, принимают участие первые три фактора: познающий субъект, содержание, то есть то, что субъект познает, и познавательное отношение между первыми двумя, которые неотделимы друг от друга, хотя и различны. Природа познания, как правильного, так и неправильного, зависит от четвертого фактора, праманы. Это — действующая причина правильного познания в нормальных условиях<sup>4</sup>.

В то время как Ватсыяна определяет *праману* как инструмент познания или как «то, посредством чего познающий субъект познает объект»<sup>5</sup>. Уддйотакара называет ее (праману) причиной познания (*упалабдхихету*)<sup>6</sup>. Он допускает, что это определение слишком широко, поскольку познающий субъект и познаваемый объект являются также причинами познания, но отстаивает его на том основании, что «познающее и познаваемое выполняют свои функции через что-то» — то есть функция познающего субъекта и познаваемого объекта заключается в их активности и она осуществляется лишь посредством проникновения праманы в деятельность; с другой стороны, прамана сама по себе не имеет функции (за исключением тех случаев, когда она выступает в познании); таким образом, прамана — это реальная причина познания. Везде, где имеет место прамана, возникает познание; где ее нет — познание не возникает, даже при наличии всего остального. Прамана, таким образом, есть самая действенная причина познания и непосредственно предшествует возникновению познания<sup>7</sup>. Шивадитья делает логическое допущение, когда он определяет праману как то, что производит *праму*, или познание в согласии с реальностью<sup>8</sup>. Джаянта считает праману причиной, производящей безошибочное, достоверное познание объектов<sup>9</sup>.

Специфическая форма познания обуславливается праманой. Другие факторы (субъект и объект) могут быть одинаковыми как в восприятии, так и в выводе. Подобным же образом контакт манаса (ума) с душой есть обычная непосредственная причина всех форм познания. Только этот контакт (*саньюга*) принимает различные формы в разных видах познания.

Хотя ньяя исследует познание вообще, все же более специально она исследует высшие условия познания, называемые «прамана», и поэтому называется «праманашастра»<sup>10</sup>. Прежде чем исследовать природу объектов, мы должны узнать возможности инструментов познания, ибо «знание измеряемых вещей зависит от знания самого измерения»<sup>11</sup>. Праманашастра не только помогает нам в познании объектов, но также дает нам возможность ис-

<sup>1</sup> Niyate anema iti nyāyah.

<sup>2</sup> N. V., I. 1. 1. Ватсыяна употребляет выражение *праманья* в значении силлогизма, состоящего из пяти частей. Дигнага называет члены силлогизма — ньяяваява. См также N. V., IV. 1. 14. В Nyāyasūci Вачаспати о расчленении силлогизма говорится как о *ньяяпракаране*, Вишванатха под *ньяясварупа* имеет в виду структуру силлогизма. См. его «Nyāyasūtravṛtti, I. 1. 25; I. 1. 31; I. 1. 38; I. 1. 40. Мадхава (S. D. S., XI) употребляет слово ньяя в смысле вывода для других.

<sup>3</sup> Pramākaṇaṁ pramāṇam. См. также «Vedāntaparibhāṣā», I.

<sup>4</sup> N. V., I. 1. 1.

<sup>5</sup> N. V., I. 1. 1.

<sup>6</sup> См. также N. V. T. T., I. 1. 1.

<sup>7</sup> N. V., I. 1. 1. Рассматривается и другое возражение, заключающееся в том, что если прамана осуществляется познающим субъектом и познаваемым объектом, то, следовательно, субъект и объект должны существовать уже до праманы, хотя, конечно, пока нет праманы, мы не можем различить субъект или объект, которые имеют смысл только в применении к активности мысли, называемой «прамана». Уддйотакара соглашается с этим, но замечает: «Эти слова имеют значение не только в отношении данного акта. Повар есть повар, независимо от того, стряпает он в данный момент или нет. «Основание для такого словоупотребления лежит в выразительной способности самого слова, и эта способность присуща слову во всякое время. Подобным же образом нет ничего недопустимого в утверждении, что прамана осуществляется познающим субъектом и познаваемым объектом».

<sup>8</sup> Saptapadārthī, sec. 144. См. также S. D. S., XI.

<sup>9</sup> Avyabhicāriṇīm asaṁdighām arthopalabdhim. «Nyāyamajjari», p. 12.

<sup>10</sup> Большое значение, придаваемое индийскими мыслителями исследованию праман, объясняется замечанием Вишванатхи, что прамана является одним из имен Вишну.

<sup>11</sup> Mānādhīnā meyasiddhīh. Citsukhī, II. 18.

пытывать действительность познания<sup>1</sup>. Она и формальна, и содержательна, и заинтересована как в правильности, так и в истине. Ньяя начинает с признания того, что картина мира, которую дает нам наш разум, в основном заслуживает доверия. Всякое знание есть раскрытие реальности (*артхапракаша*).

Мы так устроены, что способны воспринимать объекты, замечать их сходства и делать выводы. Эти операции выполняются всеми мыслящими людьми, хотя и с различной степенью тщательности и точности. Всякий раз, когда налицо мыслительная деятельность, направляемая с целью достижения знания реальности, имеется и материал для логического исследования. Поиски истины присущи человеческой деятельности. Логическая теория этого не создает. Она только истолковывает их и выражает их природу в общих принципах. Ее задача не многим отличается от задачи всякого позитивного знания. Как физиолог исследует процессы, благодаря которым поддерживается жизнь индивидуума, так и логик устанавливает законы, управляющие процессом познания. Он не более ответствен за это, чем физиолог за работу механизма человеческого тела.

Система ньяя не считает, что оценка и факт полностью разделены и требуют совершенно различных методов трактовки. Оценки присущи фактам и могут быть изучены только в отношении к ним. Мы начинаем изучение не с совершенно лишенным какого-либо знания разумом, а с разумом, обладающим сведениями о природе мира благодаря опыту и традиции. Сложную систему знания передает нам священное писание. Применяя индуктивный метод, ньяя классифицирует способы, с помощью которых приобретается наше знание. *Пратьяхма*, или интуиция<sup>2</sup>, *анумана*, или вывод<sup>3</sup>, *упамана*, или сравнение, и *шабда*, или устное свидетельство<sup>4</sup>, являются четырьмя праманами, благодаря которым приобретается правильное познание. В западных работах по логике вопросам восприятия<sup>5</sup> обычно не уделяется места, а ньяя рассматривает его как один из важных источников знания. Вывод является центральной проблемой системы ньяя и называется иногда *хетувидья*, или знание основания, от которого зависит действительность вывода<sup>6</sup>. В соответствии с этим логика есть теория вывода, или *ануманавада*. Интуитивное, или непосредственное, знание оказывается вне круга проблем понятой таким образом логики. Ньяя, однако, не оправдывает это узкое понимание. Признание устного свидетельства, которое является проблемой теологии откровения, указывает на религиозные интересы системы. Ньяя дает психологическую трактовку этих четырех источников познания. Она утверждает, что логическое исследование не может быть проведено вне связи с психологическими процессами, посредством которых знание становится содержанием мысли. Она пространно трактует способы, посредством которых мышление движется вперед, и приходит к новым результатам. Она указывает также на трудности, с которыми связано иногда применение этих средств. Но проблема логики не сводится только к проблеме индукции. Простое обобщение, говорящее, что все наше знание приобретается через один или другой из четырех источников знания, не объясняет проблему познания в целом. Обобщение не есть объяснение.

Ньяя не только углубляется в способы и средства, которыми человеческий ум приобретает и развивает знание, она также истолковывает логические факты и выражает их в логических формулах, приобретающих форму образцов или норм для всех случаев отклонения мысли от нормального курса искания истины. Праманы становятся, таким образом, мерилami или канонами познания, посредством которых мы можем контролировать и оценивать уже полученное знание. Логика есть, таким образом, наука о доказательстве или об оценке достоверности. Она исследует действительность знания посредством обнаружения его обусловленности данными основаниями или его соответствия реальности. Проблема истины имеет большое значение для метафизической теории ньяи. Ньяя является метафизикой реальности (*маттваишастра*)<sup>7</sup> в такой же степени, как и теорией познания. Таким образом, она представляет собой не просто формальную логику, но и полную эпистемологию, объединяющую психологические, логические, метафизические и теологические вопросы.

<sup>1</sup> Ср. определение В. Е. Джонсоном логики как «анализа и критики мысли» («Logic», vol., I. p. XIII).

<sup>2</sup> Чувственное восприятие есть только разновидность интуиции, или непосредственного познания.

<sup>3</sup> Анумана буквально значит познание одной вещи после или через познание другой.

<sup>4</sup> N. S., I. 1. 3. Чарака дает аптопадешу, или надежное утверждение, *пратьяхкишу*, *ануману* и *юкти*, или непрерывное рассуждение. См. также «Sthānāṅga Sūtra».

<sup>5</sup> Ср., однако, J. S. Mill, System of Logic. Introduction, p. 4: «Истина познается нами двумя способами — интуицией и выводом».

<sup>6</sup> Термин «hetuvidya» встречается в «Milinda» (S. B. E., vol. XXXV, pp. 6—7), «Lalīstāvīstara» (XII) Хотя «hetu» значит только «основание», джайнские мыслители употребляют его в более широком значении. См. также «Manu», II, 11; M. B. Ādirgva, 1—67; Śāntiparva, 210. 22; Āśvamedhparva, 85. 27. Ранние грамматики Панини, Катьяяна и Патанджали согласны с этим. См. также N. V., IV. 1. 14; I. L. A., p. 11.

<sup>7</sup> N. B., I. 1. 1.



## V. ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Некоторые проблемы, обсуждаемые в «Ньяя-сутре», сначала ставятся в ней, затем определяются и наконец исследуются<sup>1</sup>. Определение раскрывает существенную природу (*сварупа*) вещи так, чтобы отличить ее от других. Функция определения и заключается в этом отличении вещи от других, с которыми ее можно смешать<sup>2</sup>. Мы можем отличить вещь и без раскрытия ее сущности. *Асадхарана дхарма*, или собственный признак, также помогает нам в этом отличении. Ошибки в определении встречаются трех видов: *ативьяпти*, или распространение признака на объекты, находящиеся вне определяемого класса, что встречается в слишком широких определениях, когда, например, мы определяем корову как рогатое животное; *авьяпти*, или ограничение признака одной частью определяемого класса, что встречается в слишком узких определениях, когда, например, мы определяем корову как животное рыжевато-коричневого цвета; *асамбхава*, или ошибка, состоящая в приписывании объекту признака, которым определяемые объекты не обладают, когда, например, мы определяем корову как животное с неразвоенными копытами. Определение устанавливает «характерный признак, присущий всем вещам, обозначаемым определяемым термином, ни больше, ни меньше»<sup>3</sup>. Чтобы обеспечить это, мы можем начать с указания на род и последовательно ограничивать его объем через исключение излишних объектов посредством таких слов, как: «другой, чем» (*утара*), «отличный от» (*бхинна*)<sup>4</sup>. Это — определение через род и видовое отличие.

## VI. ПРАТЬЯКША, ИЛИ ИНТУИЦИЯ

Из всех источников познания пратьякша, или интуиция, является самым важным. Ватсьяна говорит, что «когда человек ищет знания определенной вещи и если ему скажет о ней заслуживающее доверия лицо и он получит таким образом устное знание о вещи, то у него все же имеется желание проверить сказанное посредством вывода, через особо характерные данные, и даже после того, как он достигнет знания вещи посредством вывода, он все же хочет видеть вещь своими глазами; но, если он воспринимал вещь непосредственно, он больше ничего не хочет и не ищет какого-либо иного знания о ней»<sup>5</sup>. Слово «пратьякша» двусмысленно, так как оно употребляется как для обозначения результата, то есть познания истины, так и для обозначения процесса или операции, которая ведет к этому результату. Хотя слово «пратьякша» первоначально обозначало чувственное восприятие, оно скоро стало обозначать всякое непосредственное познание, как приобретаемое с помощью чувств, так и без их помощи<sup>6</sup>. Гангеша определяет пратьякшу как прямое познание<sup>7</sup>. Это есть познание, инструментальная причина которого сама не является познанием<sup>8</sup>. В выводе, сравнении и устном свидетельстве мы имеем в качестве наших данных посылки, или сходство, или нечто условно принятое. В памяти мы имеем знание того, что познали раньше. В пратьякше знание не является антецедентом (предшествующим условием). Познание бога, например, является прямым, непосредственным и цельным и не обусловлено каким-либо другим познанием.

Гаутама определяет чувственное восприятие как «такое знание, которое возникает из «контакта» чувствующего органа с его объектом, не выразимым в словах, безошибочным и вполне определенным»<sup>9</sup>. Это определение имеет в виду различные факторы, участвующие в акте восприятия: 1) чувства (*индрии*), 2) их объекты (*артха*), 3) контакт чувств с их объектами (*санникариша*) и 4) познание, порождаемое этим контактом (*джняна*). О наличии

<sup>1</sup> Uddeśa, lakṣaṇa, parikṣā, N. V., I. 1.3.

<sup>2</sup> N. V., I. 1.3.

<sup>3</sup> Lakṣyatāvachchedakasamanīyatatvam.

<sup>4</sup> Ср. определение земли как jalādy aṣṭadravya bhinnam dravyam pṛthivī.

<sup>5</sup> N. V., I. 1.3. Ясно, что один и тот же объект может быть познан более чем одной праманой. О существовании души можно узнать из священного писания посредством вывода и посредством мысленного восприятия. О существовании огня можно узнать из сообщения другого, или посредством восприятия, или вывода. Бывают также случаи, когда может действовать только одна прамана. То, что выполнение обряда агнихотры (поддержание священного огня) ведет на небо, известно только из свидетельства священного писания. Уддйотакара считает, что «если один и тот же объект познается посредством различных праман, то он познается в своих различных аспектах» (N. V., Introduction).

<sup>6</sup> «Nyāyabindutikā», p. 7; I. P., pp. 295—296.

<sup>7</sup> Pratyakṣasya sāṅgātīkāṅgīyam lakṣaṇam. «Tattacintamani», p. 552.

<sup>8</sup> «Jñānākaranakam jñānam pratyakṣam» Ср. Мактагарт: «Убеждение, которое основывается непосредственно на восприятии... называется в собственном смысле слова первичным, поскольку оно, хотя и основывается на чем-то, именно на восприятии, не основывается ни на каком другом, убеждению» («The Nature of Existence», pp. 42—43).

<sup>9</sup> I. 1.4. Ср. определение Чаракой восприятия как знания, которое порождается соединением души с умом (манас), чувств с их объектами. Гангеша критикует определение Гаутамы по нескольким основаниям: оно слишком широко, поскольку всякое познание порождается контактом объекта с манасом, который есть тоже чувство. Далее, оно не обращается к интуитивному познанию всех вещей, которое имеет бог без посредства какого-либо чувства. Чувствующий орган может быть определен только через восприятие, и употребление термина «чувство» в определении ведет к ошибке круга в определении.

органов чувств мы заключаем посредством вывода. Познание цвета невозможно, если нет органа зрения<sup>1</sup>. Чувств насчитывается пять, соответственно пяти видам познания (буддхиракшана): зрение, слух, обоняние, вкус и осязание<sup>2</sup>. Они занимают различные места (адхиштхана) — глазное яблоко, слуховое отверстие, нос, язык и кожу. Из различной природы процессов (*гати*), форм (*акрити*) и составных частей (*джати*), из которых они состоят, очевидно, что чувств всего пять. Пять органов чувств — глаз, ухо, нос, язык и кожа — той же природы, что и пять элементов: свет, эфир, земля, вода и воздух, специфические качества которых — цвет, звук, запах, вкус и осязаемость — выявляются ими<sup>3</sup>.

Взгляд, подобный взгляду Демокрита, что все чувства суть только модификации осязания<sup>4</sup>, отвергается на том основании, что слепой человек не может видеть цвета<sup>5</sup>. Если отдельные части осязания имеют природу различных чувств, тогда чувств много; если же нет тогда мы должны признать, что цвет, звук и т. д. не познаваемы чувствами<sup>6</sup>. Если имеется только одно чувство, тогда различные функции — видения, слышания, обоняния — могут порождаться одновременно. Кроме того, осязание может воспринимать только близкие объекты, тогда как зрение и слух воспринимают далекие. Отвергая теорию единства органов чувств, ньяйя вместе с тем признает особый характер осязания (*твак*). Относительное сознание возможно только тогда, когда имеется связь между *манасом* и *тваком*, а когда манас находится в *пуритате* вне сферы *твака*, как бывает в сущности (или во сне без сновидений), тогда имеет место бездействие сознательной жизни вообще<sup>7</sup>.

*Манас* (ум) есть условие восприятия. Когда мы бываем глубоко погружены в какое-нибудь занятие, мы не слышим звука ветра, хотя звук и касается органа слуха, в всепроникающее собой я связано с ним. Более того, «даже когда имеет место контакт более чем одного органа чувств с их соответственными объектами, тогда все-таки не бывает одновременного восприятия всех этих объектов. Это происходит потому, что когда есть близость или контакт ума (манаса) с одним объектом, то не бывает контакта с другими объектами, что показывает, что действие манаса необходимо в каждом акте восприятия»<sup>8</sup>. Манас является посредником между я и чувствами. Этим и объясняется неодновременность актов познания<sup>9</sup>. Быстрая смена впечатлений создает иногда видимость одновременности. Когда мы прокалываем булавкой несколько листов, нам кажется, что мы прокалываем одновременно их все, в то время как на самом деле прокалывание совершается последовательно<sup>10</sup>. Из этого следует, что если манас связан с одним органом чувств, он не может быть связан с другим. О нем говорят поэтому, что по размерам он подобен атому. Если бы манас был всепроникающим (*видху*), тогда нельзя было бы объяснить последовательный характер нашего чувственного опыта. Как только чувство вступает в контакт с объектом, манас сейчас же, с быстротой молнии, стремится к соприкосновению с чувством. Кроме того, контакт между двумя всепроникающими субстанциями непостижим. «Воспоминание, вывод, познание со слов, интуиция (*пратибха*), грезы, воображение (*уха*), так же как и восприятие удовольствия и все остальное, указывают на существование манаса»<sup>11</sup>. Различные познания, которые имеет душа, не самоочевидны, за исключением *анувьявасайи*<sup>12</sup>. Мы отдаем себе отчет в них, так же как в эмоциях и желаниях, только благодаря манасу.

Ватсьяяна включает манас в число чувств. Он называет его внутренним чувством, благодаря которому мы понимаем внутреннее состояние — эмоции, желания и познание. В то время как солнце на небе и чернильница на столе воспринимаются непосредственно как принадлежащие к иному миру, чем я, чувства удовольствия и страдания, радости и горя и акты хотения и вожеления испытываются непосредственно как качества души. Я воспринимает свои внутренние состояния с помощью манаса, тогда как для понимания внешних, не субъективных состояний необходимо взаимодействие чувств<sup>13</sup>. Различие

<sup>1</sup> Поскольку чувства состоят из элементов, обладающих специфическими качествами, постольку они способны воспринимать соответствующие им объекты, а не самих себя. Глаз видит внешние объекты, но не видит самого себя. Единственным исключением является звук (N. S., III. 1. 68—69, 71).

<sup>2</sup> N. S., III. 1. 54.

<sup>3</sup> Ничто не может оказать сопротивление нематериальной, всепроникающей субстанции. Поскольку глаз встречает сопротивление материальных вещей, например стен, он сам — материален.

<sup>4</sup> В «Ratnārabha» и «Bhāmāti» этот взгляд приписывается санхье (II. 2. 10).

<sup>5</sup> N. S., III. 1. 51—52.

<sup>6</sup> См. N. S., III. 1. 53.

<sup>7</sup> См. Brh. Up., IV. 1. 19; «Tarkasamgrahadipikā», 18.

<sup>8</sup> N. B., I. 1. 4.

<sup>9</sup> I. 1. 16; II. 1. 24; III. 2. 6—7; N. V., I. 1. 16.

<sup>10</sup> N. B., III. 2. 58.

<sup>11</sup> N. B., I. 1. 16.

<sup>12</sup> Даже наяйки считают анувьавасаю ясной самой по себе.

<sup>13</sup> Ср. с локковским разделением ощущения и рефлексии, внешнего чувства, которое дает нам знание внешнего мира, и внутреннего чувства, которое дает знание деятельности нашего собственного ума («Essay on the Human Understanding», II. 1.

между внутренним и внешним не совпадает с различием между субъективным и объективным, так как желание писать на бумаге является в такой же мере объектом непосредственного восприятия, как и сама бумага. Отношение познания будет совершенно одинаково, независимо от того, является ли объект внешним предметом, как например бумага, или внутренним, как желание. Объект в первом случае познается так же прямо и непосредственно, как и во втором<sup>1</sup>.

Ватсыяна считает, что манас такой же орган чувства, как глаз и прочие, хотя и имеются определенные отличия. Внешние чувства состоят из материальных или элементарных субстанций, действуют только на некоторые специфические объекты и способны действовать только в качестве органов, наделенных специфическими качествами. Манас же нематериален, действует на все объекты и способен действовать в качестве органа, не будучи наделен каким-либо специфическим качеством<sup>2</sup>. Уддйотакара не во всем придерживается этого взгляда. Вопрос о материальности или нематериальности приложим только к тому, что создано, а манас не является чем-то созданным. Он считает что манас действует в отношении всех предметов, тогда как чувства функционируют только в ограниченной сфере. Манас, согласно мнению этого писателя, сходен с я в роли субстрата того контакта, который является причиной воспоминания, как и контакта, который приводит к познанию удовольствия<sup>3</sup>. Каждое я имеет свой собственный манас, который вечен, хотя и неуловим и не имеет каких-либо размеров. В каждом я имеется только один манас, ибо если бы в каждом я их было много, то было бы много одновременных актов познания, много желаний одного и того же я, чего на самом деле нет<sup>4</sup>.

Поскольку восприятие есть вид познания, или *джняны*, оно принадлежит я. Хотя контакт между я и манасом в известном смысле вечен, можно сказать, что он всякий раз возобновляется в каждом новом мыслительном акте. Ньяя придерживается натуралистического отношения между я и объектом. Внешний объект понимается как нечто воздействующее на я, подобно тому как печать воздействует на воск. Теория восприятия ньяи не разрешает центральной проблемы физиологической психологии: каким образом исходящий от внешнего объекта стимул, входящий в механический контакт с органом чувств, трансформируется в психическое состояние. И в наше время эта проблема остается тайной, несмотря на громадные успехи научного познания.

Чтобы могло возникнуть восприятие, должны существовать объекты, внешние для воспринимающего. Принимая эту реалистическую предпосылку, ньяя спасается от субъективизма, который считает, что мы имеем только быстротечные ощущения что убеждение в существовании внешней реальности есть иллюзия невежд. Контакт чувства с соответствующим ему объектом ведет к непосредственному его отображению в сознании. Изучается отношение между объектом как стимул и тем состоянием сознания, которое является восприятием, и делаются предположения о *minima sensibilia* и т. д., хотя точные результаты этих исследований были невозможны вследствие отсутствия сколько-нибудь хорошей аппаратуры.

Определение восприятия говорит о контакте я и манаса, имеющемся во всяком познании, и о контакте манаса и чувств; при этом устанавливается «чувственно-объективный контакт» как его отличительная черта<sup>5</sup>. Восприятие следует за изменением я, происходящим вследствие контакта чувств с их объектами, или сопровождает его. «Если бы органы чувств действовали без соприкосновения с объектами, то они могли бы воспринимать вещи также и за стеной»<sup>6</sup>, чего, однако, обычно бывает. Согласно Уддйотакаре, санникарша означает не полное совпадение, а только то, что объект «становится» объектом чувства, то есть становится в определенное отношение к органу чувств.

Объекты бывают различных видов. Листик травы есть субстанция, его зеленый цвет есть качество, и поскольку качества присущи субстанциям, они не могут быть восприняты отдельно от последних<sup>7</sup>. Субстанции и качества, как роды, не имеют самостоятельного существования и воспринимаются только через восприятие их субстрата. Контакт между органом чувств и субстанцией есть соединение, или *саньюга*, тогда как отношение между субстанцией и ее качеством, или родом и индивидом, есть отношение присущности, или *самавая*. Например, глаз

---

4). Уддйотакара проводит различие между удовольствием и познанием удовольствия. Удовольствие есть воспринимаемый объект, а познание удовольствия возникает, когда манас вступает в контакт с чувством. Приятное чувство прохлады создается контактом кожи с прохладным ветром, а познание приятности возникает, когда манас вступает с контакт с этим чувством.

<sup>1</sup> Манас, однако, не может рассматриваться как инструмент познания самого себя. Когда познание неодновременности восприятий, указывающее на существование манаса, осуществляется посредством манаса, тогда познание самого манаса, полученное таким образом, совершается благодаря присутствию манаса. Последнее не является действием манаса в отношении самого себя, ибо манас не является орудием в существовании или познании самого себя. В познании манаса орудием является объединение манаса с его проявлениями. Это уже не чистый манас сам по себе. См. N. V. T. T., III. 1. 17. Уддйотакара полагает, что манас может быть непосредственно воспринят благодаря йогической практике (N. V., 111, 1. 17).

<sup>2</sup> N. V., I. 1. 4.

<sup>3</sup> N. V., I. 1. 4.

<sup>4</sup> N. V., III, 2. 56.

<sup>5</sup> II. 1. 29.

<sup>6</sup> «Nyayakandali», p. 23; N. V., II. 1. 19.

<sup>7</sup> Исключение составляет звук, который, хотя и является качеством, воспринимается сам по себе.

входит в соединение с субстанцией непосредственно, а с цветом, которой присущ этой субстанции, только опосредованно, и еще более опосредованно с классом понятий, к которому относится цвет видимого глазом объекта.

Контакт между органом чувств и объектом бывает, по учению ньяйи, шести различных видов. Первый вид — простое соединение (*саньюга*), как например, когда мы воспринимаем материал, из которого сделан кувшин. Второй вид есть присущность тому объекту, который находится в соединении с органом (*саньюкта-самавая*), что бывает, когда мы воспринимаем качество или род субстанции, как например цвет кувшина. Третий вид есть присущность тому, что присуще объекту, находящемуся в соединении с органом (*саньюкта-самавая*), что бывает, когда мы воспринимаем род качества субстанции, например род цвета кувшина. Четвертый вид есть присущность (*самавая*), которая бывает, когда мы познаем качество звука, где отношение между ухом и звуком есть отношение присущности<sup>1</sup>. пятый вид есть присущность тому, что присуще (*самавая-самавая*), что бывает, когда мы познаем род качества независимой субстанции, как род качества звука. Последний вид есть *вишешаната*, или отношение определения к определяемому. Иллюстрацией этому виду служит восприятие отсутствия кувшина, поскольку в этом случае имеется соединение глаза с полом, в котором заключается квалификация несуществования кувшина. Этот контакт может быть выражен в двух формах: 1) «пол квалифицируется отсутствием кувшина» (*гхатаабхавад бхуталам*), где «пол» служит субъектом (суждения), а «отсутствие кувшина» — квалификацией (предикатом), и 2) «налицо отсутствие кувшина на полу» (*бхутале гхатаабхавости*), что является обращением предыдущего. В первом случае отрицание является квалификацией того, что находится в контакте (*саньюкта-вишешаната*), а именно — пола с глазом: во втором случае отрицание квалифицируется тем, что находится в контакте (*саньюкта-вишешьята*)<sup>2</sup>. Эти различия основаны на метафизических предположениях ньяйи, рассматривающих природу реального мира таким образом, что вещи, качества и отношения принадлежат объективному миру. Ньяя и вайшешика полагают, что имеются субстанции, качества, действия, общность, отдельность, присущность и несуществование. Субстанция, обладающая размерами, воспринимается зрением, если только она имеет выраженный цвет<sup>3</sup>. Формой контакта является соединение, глаз и объект вступают в действительный контакт. Согласно учению новой ньяйи, осязание также способно воспринимать субстанции, если последние материальны. Качество и движение воспринимаются второй формой контакта. Общность воспринимается вторым или третьим видом, смотря по тому, является ли она общностью субстанции, качества или движения. Ньяя считает, что самавая, или присущность, представляет само вещество восприятия, тогда как вайшешика рассматривает ее как объект присущности. Несуществование раскрывается шестым видом контакта.

Кумарила и последователи веданты принимают тот взгляд, что отрицательное познание (*анупалабдхи*) есть самостоятельное средство познания. Согласно Кумариле, когда мы устанавливаем отсутствие кувшина, мы имеем два различных познания: одно позитивное — познание пола, а другое негативное — отсутствие кувшина. Найики полагают, что отсутствие (несуществование) кувшина характеризует пустой пол и что воспринимается определяемый таким способом пол. Если говорят, что мы воспринимаем только вещи, которые находятся в контакте с органами чувств, и что не может быть контакта между органами чувств и отсутствием вещей, то ньяя на это отвечает, что критики ложно думают, что соединение и присущность являются только отношениями. Ни одно из них невозможно в случае несуществования, поскольку соединение возможно только между двумя субстанциями, а несуществование не есть субстанция, присущность же невозможна, потому что несуществование не необходимым образом связано с чем-либо<sup>4</sup>. Согласно учению буддистов, восприятие отрицания не означает существования отрицания, но только существование «чего-то», что является основанием отрицания. Позитивное восприятие пола без кувшина смешивается с восприятием отрицания кувшина. Ньяя же считает, что восприятие позитивного существования такой же факт, как и восприятие негативного существования. Если говорят, что отсутствие восприятия кувшина на полу есть восприятие пола без кувшина, то можно задать вопрос, тождественно ли то, что воспринимается без кувшина, с полом или отлично от него. Два предмета не могут быть тождественными. Если есть различие между полом с кувшином и полом без кувшина, то одно познается восприятием так же, как и другое<sup>5</sup>.

Буддистские логики считают, что зрительный и слуховой органы вступают не только в прямой контакт со своими объектами, но и воспринимают объекты также на расстоянии. Они способны воспринимать объекты, не вступая с ними в контакт

<sup>1</sup> Орган слуха есть *акаша*, заключенная в полости уха, а *шабда*, или эвук, есть свойство акаши.

<sup>2</sup> Keith. I. L. A., p. 77.

<sup>3</sup> V. S., IV. I. 6.

<sup>4</sup> Взгляд ньяйи на отношение определения и определяемого критикуется на том основании, что, строго говоря, это не есть отношение, так как оно не является тем, что существует в двух вещах, отличных от него самого. Само отношение отличается от двух соотносящихся вещей и является отношением только тогда, когда существует в обеих из них. Отношение соединения отлично от барабана и палочки, но является тем, что существует в обоих. Отношение определения и определяемого не такого характера. Когда, например, человек несет палку, определение, заключающееся в палке, не отличается от нее самой, как и определяемость человека не отличается от него самого. Определение и определяемое тождественны с самими вещами. В случае несуществования оно (несуществование) является как определением, так и определяемым, поскольку невозможно, чтобы какая-либо субстанция, качество или действие существовали в несуществовании. Таким образом, определение, заключающееся в несуществующем, может давать только негодное, само себя опровергающее познание. Поэтому говорят, что несуществование, которое неспособно быть в каком-либо отношении к чему бы то ни было, не может восприниматься чувством. Гангеша разделяет взгляд, что одно и то же орудие познания помогает нам воспринимать как сам объект, так и его отсутствие. Несуществование не есть результат вывода из отсутствия восприятия, но само есть объект восприятия.

<sup>5</sup> «Nvāyabindu», p. 11. «Nvāvamāñiari», pp. 53—57.

(*апрапьякари*). Наяйик возражает, что зрительный орган есть не глазное яблоко или зрачок глаза, которые являются только седалищем (*адхитхана*) зрительного органа, а что он имеет природу света (*теджас*) и что луч света идет из зрачка к объекту, находящемуся на расстоянии и вступает в прямой контакт с ним. Вот почему мы имеем непосредственное зрительное восприятие направления, расстояния и положения<sup>1</sup>.

Возражения буддистских логиков на положения ньяйи основываются на следующем: 1) органом зрения является зрачок глаза, посредством которого мы видим объекты, а зрачок не может покидать своего места и вступать в контакт с объектом, находящимся на расстоянии; 2) зрительный орган воспринимает объекты гораздо большие по размеру, чем он сам, например горы и т. д., чего он не мог бы делать, если бы вступал в непосредственный контакт с объектами с целью восприятия; 3) тот факт, что процесс восприятия занимает одно и то же время, воспринимает ли орган зрения верхушку дерева или луну, показывает, что глазу нет надобности приближаться к объекту; 4) глаз не может приближаться к объекту, ибо в противном случае он не мог бы воспринимать объекты, находящиеся за стеклом, слюдой и т. п. Зрительное восприятие расстояния и направления не является непосредственным, а приобретается путем вывода<sup>2</sup>. Удайна в своей «Киранавали»<sup>3</sup> пытается ответить на эти возражения: 1). То, что воспринимает или выявляет объект, должно входить в контакт с ним. Лампа освещает объект, с которым она вступает в контакт. Так и зрительный орган, который имеет природу света, выходит из зрачка, чтобы достичь объекта. 2). Свет, исходящий из зрачка, распространяется и покрывает объект, и протяжение воспринимаемого объекта совпадает с полем зрения. 3). При восприятии близких и удаленных объектов имеется различие в отрезке времени, хотя оно и не ощущается нами. Мы видим далекую луну сразу же, как только откроем глаза, потому что движение света непостижимо быстрое. Мнение, что свет глаза, исходящий из зрачка, смешивается с внешним светом и входит в контакт с близкими и дальними объектами одновременно, отвергается на том основании, что в этом случае мы могли бы воспринимать объекты, скрытые от нашего взора, даже и те, которые находятся за нашей спиной. 4). Стекло, слюда и им подобные вещества проницаемы по природе и не препятствуют прохождению света. Пурва миманса поддерживает взгляд ньяйи что все органы чувств суть *прапьякари*, то есть вступают в контакт с объектами, которые они воспринимают. В случае слухового восприятия звук, который начинается в определенном месте, распространяется в воздухе путем звуковых волн, что и приводит к встрече звука с органом слуха. Звук распространяется от его первоначального источника движения, сравнимого с движением волн или с разрастанием ветвей растения во всех направлениях<sup>4</sup>. Мы получаем от звука ощущение направления потому, что различные источники по-разному квалифицируют звук и благодаря различию звуков возбуждаются к действию разные части слухового органа. В случае запаха маленькие частицы объекта переносятся по воздуху к носу. Простого соприкосновения объекта с чувствующим органом достаточно, чтобы возникло восприятие, как бывает, когда спящий слышит удар грома<sup>5</sup>.

Первой чертой, характеризующей природу познания через восприятие, Гаутама считает то, что оно не выражено в слове (*авьяпадешьям*). Совсем не необходимо, чтобы вещь воспринималась как носящая то или иное наименование. Наименование имеет значение при общении, но вовсе не необходимо, когда объект воспринимается. Согласно мнению прославленного учителя, упоминаемого Джаянтой, восприятие исключает всякое такое познание вещи, где наименование является необходимым фактором. Если человек видит фруктовый плод и опытно познает его природу, это — восприятие, но если он слышит от кого-либо его наименование, тогда это не восприятие, а вербальное знание<sup>6</sup>. Ватсыяна считает, что объект может восприниматься как со знанием, так и без зна-

<sup>1</sup> N. V., I. 1. 4. Обсуждается интересный вопрос, является ли зрительный орган единым или тройным. Ватсыяна считает, что органов зрения два, и когда мы видим вещь сначала одним глазом, а затем другим, мы установили, что в обоих случаях вещь одна и та же, что показывает только то, что у них общим является то, что объединяет оба восприятия. Уддйотакара несогласен с этим мнением (см. N. V.: N. V., III. 1.7. П.). Декарт много уделил внимания проблеме, как и почему два отдельных впечатления, получаемые нашими двумя глазами или двумя ушами, сливаются в одно ощущение в сознании. Он думал, что это объясняется просто действием узкого прохода в шишковидной железе, который передает нервные движения в мозг. Лучи, идущие от глаза к объекту, считаются невидимыми, так как, согласно точке зрения Декарта, иначе они заслоняли бы объект и, находясь между глазом и объектом, препятствовали бы восприятию. Но, будучи невоспринимаемы сами, они доходят до объекта с помощью внешнего света (см. N. V., III. 1. 38—49).

<sup>2</sup> N. V., I. 1. 4; см. также Vivaranaprameyasamgraha, pp. 187 и далее.

<sup>3</sup> Bibl. Ind. ed., pp. 286 и далее.

<sup>4</sup> См. «Vivṛti» Джаянараяны, II. 2. 37. Кумарила спорит с этим на том основании, что так как *акаша* едина и невидима, то все уши получали бы раздражение и все звуки слышались бы всеми или, напротив, если бы один не слышал, то и все не слышали бы. Кроме того, звуки, идущие по ветру, слышатся на большем расстоянии, чем те, которые идут против ветра, чего нельзя объяснить с точки зрения распространения волн в акаше, которая не затрагивается звуком.

<sup>5</sup> N. V., II. 1. 26. Это — произвольное восприятие, так как оно возникает без соответствующего усилия (*праятна*) со стороны *я*, и здесь можно проследить путь к адриште, или невидимой судьбе (N. V., II, I. 29.).

<sup>6</sup> Шабдисты считают, что объектом всякого восприятия является слово, обозначающее объект (*Vāgrūpam tattvam*). Джаянта критикует его («Nyāyamañjarī», p. 99), а Вачаспати спрашивает: если объекты тождественны с названиями, то тождественны ли они с абсолютными или условными звуками? Воспринимаемые объекты не могут быть тождественны с невоспринимаемыми звуками; не тождественны они и с названиями, так как дети воспринимают объекты, не зная их названий. Таким образом, те, кто не знает значений слов, имеют не выраженные в словах восприятия, и даже те, кто их знает, имеют сначала не обозначенное словом восприятие, которое оживляет подсознательный образ названия, воспринятого в прошлом, и уж затем неопределенное восприятие становится определенным (N. V. T. T., I. 1. 4).

ния его названия. В первом случае мы имеем определенное восприятие, во втором — неопределенное<sup>1</sup>. Различие между не выраженным в слове (*авьяпадешья*) и хорошо выраженным (*вьявасаятмака*) эквивалентно различию между неопределенным (*нирвикальпака*) определенным (*савикальпака*).

Ватсьяна и Уддйотакара не ссылаются на это различие, а Вачаспати, который упоминает его, приписывает его своему учителю Трилочане<sup>2</sup>. Все позднейшие логики, такие, как Бхасарваджня, Кешава Мишра, Аннам Бхатта и последователи школ санкхья и вайшешика, а также Кумарила, признают его в определении Гаутама всякое познание через восприятие рассматривается как определенное. Если мы сомневаемся, является ли удаленный от нас объект человеком или столбом, пылью или дымом, мы не имеем восприятия. Джайнисты, которые считают, что во всех восприятиях мы сознаем воспринимаемый объект, отрицают возможность неопределенного восприятия.

Савикальпака, или определенное восприятие, включает знание рода, к которому относится воспринимаемый объект, знание отличительных признаков, которые отличают индивидуальный объект от других членов того же класса, и знание единства того и другого. Ясное знание рода, отличительного признака и их единства отсутствует в неопределенном восприятии<sup>3</sup>. Различие между неопределенным и определенным восприятием приблизительно соответствует различию между знакомством с объектом и знанием объекта, простым восприятием и суждением восприятия.

Согласно воззрениям ранних вайшешикой, неопределенное восприятие есть непосредственное познание родовых и отличительных признаков объекта, без знания разницы между ними. В определенном восприятии различие между этими двумя видами признаков уясняется и объект воспринимается как принадлежащий к определенному классу<sup>4</sup>. Вачаспати думает, что в неопределенном восприятии мы воспринимаем свойства объекта, хотя и не относим их к объекту в форме субъектно-предикативного отношения (*вишешанавишеша-бхава*), что мы делаем в определенном восприятии. Шридхара придерживается того же мнения. Прабхакара соглашается с ранними вайшешиками, которые считают, что в неопределенном восприятии мы познаем простую форму объекта (*сварупаматра*). Хотя мы и воспринимаем родовые и отличительные признаки, все же тут нет отличительных представлений о каждом из них, как это имеет место в определенном восприятии. Гангеша определяет неопределенное восприятие как восприятие объекта и его родовой природы без отношения их друг к другу. Непосредственно после контакта объекта с органом чувств, например кувшина с глазом, кувшин не воспринимается как принадлежащий к классу кувшинов<sup>5</sup>. Когда отношение между объектом и классом, к которому он относится, также познается, мы имеем определенное восприятие. Согласно Аннам Бхатте, неопределенное восприятие есть восприятие объекта без его определения, тогда как определенное восприятие уясняет отношение между определяемым объектом и его определениями, такими, как название и класс<sup>6</sup>.

Этот анализ определенного восприятия выявляет заключающиеся в акте восприятия элементы понятия и суждения. Этим избегается ошибка теории психической лестницы, согласно которой мы имеем сначала восприятия, затем понятия и, наконец, суждения.

Другой, довольно неудовлетворительный взгляд на неопределенное восприятие можно обнаружить в учении поздней ньяйи. Здесь говорится, что то, что присутствует в сознании, есть определенное восприятие, из которого мы выводим наличие неопределенного. Определенное восприятие объекта, квалифицируемого теми или иными признаками, предполагает неопределенное восприятие признаков, без которых определенное восприятие невоз-

<sup>1</sup> N. V., I. 1. 4. См. также «Nyāyamañjarī», p. 99. Джаяна говорит, что неопределенное восприятие не может уяснить слово или наименование, обозначающее объект. Слово не является объектом зрительного восприятия, и не может быть понимания слова, если отношение между знаком и обозначаемой вещью не уяснено и оставшийся образ не оживлен. Определенное восприятие смешано со словесными образами, тогда как у неопределенных восприятий этого нет: при познании общего, качества и т. д. между этими двумя видами восприятия разницы нет. Бхартрихари думает, что не может быть мысли без языка и, таким образом, неопределенное восприятие, которое предполагается независимым от языка, является, по его мнению, невозможным (N. V. T. T., I. 1.4).

<sup>2</sup> Ратнакирти ссылается на этого писателя в своих «Aphasiddhi» и «Kṣāṇabhaṅgasiddhi». См. «Six Buddhist Nyāya Tracts», изданные М. М. Харасрадом Шастри. Вишванатха упоминает различие между неопределенным и определенным как альтернативное. См. его N. S. Uṛtti, I. 1. 4.

<sup>3</sup> Согласно «Таркабхаше», в неопределенном восприятии, хотя я и вступает в контакт с манасом, манас — с чувством, а чувство — с объектом, все же объект играет второстепенную роль, тогда как в определенном восприятии он становится первостепенным.

<sup>4</sup> «Nyāyakandali», p. 190. Прабхакара и Партхасаратхи Мишра, которые считают, что определенное восприятие состоит из чувственных данных и органов памяти, поддерживают этот взгляд.

<sup>5</sup> Prathamato ghaṭaghaṭatvayor viśiṣṭanavagāhy eva jñānam jāyate tad eva nirvikalpam. см. «Siddhantamuktāvali», p. 58.

<sup>6</sup> Аннам Бхатта также называет неопределенное восприятие niṣprakāraṅgam, а определенное—saprakāraṅgam, причем prakāratā значит свойство отдельного познания, которое отличает его как познание отдельного объекта от других познаний.

можно. Если бы восприятие признаков было также определенным, тогда оно предполагало бы восприятие признаков признаков и так далее *ad infinitum*. Чтобы избежать этого, мы должны признать неопределенное восприятие<sup>1</sup>.

Некоторые наййики рассматривают неопределенное восприятие не как результат вывода, а как состояние сознания, которое свидетельствует о простом существовании (наличии) объекта<sup>2</sup>. Те, кто рассматривает его как факт сознания, имеют в виду неопределенное (смутное) познание, а рассматривающие его как абстракцию от неопределенного познания приравнивают его к осознанию абстрактных признаков, которые, однако, называются неопределенными, поскольку они не являются собственными признаками (*анувьявасая*).

Однако основной тенденцией ньяйи является рассмотрение неопределенного восприятия как начала всякого знания, хотя оно само и не является знанием. Оно есть непосредственное восприятие объекта, не являющееся в строгом смысле слова знанием. Оно есть состояние нерасчлененного, не соотношенного осознания, в котором еще не усматриваются сходства и различия, нет анализа и синтеза. Его можно рассматривать как бессловесное, нечленораздельное, лишенное словесных образов. Определенное восприятие есть опосредствованное, расчлененное, соотношенное состояние сознания, включающее в себя результаты ассимиляции и различения. Оно расчленяется, оно конкретно и определено. В неопределенном восприятии родовые признаки и отношения присутствуют потенциально, а в определенном восприятии они рельефно выявлены. Этот взгляд раздвигается Партхасаратхи Мишрой. Неопределенное восприятие, или чувственный опыт, и определенное восприятие, или суждение восприятия (перцептивное суждение), являются низшим и высшим типом одного и того же по своей природе процесса. Поскольку неопределенное восприятие не выходит за рамки непосредственности, бессловесно и не расчленено и является, как говорит Джемс, «сырым, бессловесным опытом», то различие между истинным и ложным к нему не приложимо<sup>3</sup>. «Когда мы видим впервые свет, мы, как говорит Кондильяк, скорее сами являемся им, чем видим его»<sup>4</sup>. Поэтому в таком простом восприятии не может быть ошибки. В суждении восприятия, где предикат приписывается субъекту, уже возникает эта логическая проблема, поскольку наше суждение может соответствовать, а может и не соответствовать объективному порядку вещей. Когда мы говорим: «это — человек», — наше знание о предмете, в той его части, которая обозначается словом «это», истинно, тогда как в части, обозначаемой словом «человек», оно может быть, а может и не быть истинным<sup>5</sup>.

Буддистские логики утверждают, что определенное восприятие есть опосредствованное знание, содержащее в себе предшествующее знание, тогда как неопределенное восприятие свободно от него (*кальпананападхам*)<sup>6</sup>. Последнее не воспринимает квалификаций объекта, таких, как общность, субстанциальность, качество, действие, имя, а просто схватывает специфическую индивидуальность объекта, его *свалакшану*<sup>7</sup>. Реальность, с которой мы

<sup>1</sup> I. L. A., pp. 72—73. Аннам Бхатта в «Dīpika (42) говорит: «Viśiṣṭajñānam viśeṣanajñānanyam, Viśiṣṭajñānavat, danditī jñānavat. Viśeṣanajñānanyapī, savikalpakatve, anavasthāprasangan nirvikalpakasiddhih». См. также «Siddhāntamuktavali», 58. Viśiṣṭajñāna («вишиштаджняна») есть суждение, или знание о субъекте (*вишешья*), как о чем-то определяемом атрибутом (*вишешана*). Ньяя считает, что для такого знания (*гхато, ям*) необходим не только контакт органа чувств с *вишешей гхата* — кувшином, но также и предшествующее знание вишешаны, или «кувшинности» (*гхататва*). Это предшествующее знание называется с технической стороны *нирвакальпака*, или неопределенное. Оно выводится, а не познается непосредственно (атиндриян). Пурва миманса и веданта отрицают необходимость в предшествующем знании атрибута и считают, что чувства вступают в контакт как с атрибутом, так и с его субъектом. Этот взгляд, что мы сначала имеем неопределенное знание простой кувшинности, не поддерживается психологией. Общие идеи не появляются в сознании первыми. Знание прогрессирует от неопределенного к определенному. Понятие кувшина предшествует суждению восприятия только логически, но не хронологически.

<sup>2</sup> Vastusvarūpamātra, Nyāyasāra, pp. 3, 4, 84—86.

<sup>3</sup> См. Nīlakanṭha, Tarkasamgrahadīpikāprakāśa.

<sup>4</sup> James, Principles of Psychology, vol. II, p. 4. См. также N. B., IV 2. 37.

<sup>5</sup> N. B., III. 2. 37.

<sup>6</sup> Кальпана, по Дхармакирти, есть действие мысли, благодаря которому объекту дается название Abhīrapasamsargayogyarpratibhāsaratīṭih kalpanā. Это — знание, которое способно к соединению со словом. Джаянта считает, что «кальпана» обозначает связь объекта с такими его признаками, как род (*джату*), качество (*гуна*), действие (*крия*), имя (*нама*) и субстанция (*дравья*) («Nyāyamañjari», p. 97). Согласно взгляду буддистов, не существует разницы между индивидом и родом, отдельным и общим, субстанцией и качеством, и наши определенные восприятия видят различия там, где они не существуют. Мы не воспринимаем рода коровы отдельно от коровы, или субстанцию коровы отдельно от ее качеств. Точно так же и движение не отделимо от того, что движется. Когда мы даем название объекту, мы отождествляем различные вещи. Когда мы говорим «это — Чайтра», то «это» относится к объекту, а «Чайтра» — к слову, и наше суждение отождествляет их. Таким же образом категория субстанции приписывает тождество или соприсущность объектам, которые совершенно различны. Например, в суждении «это есть человек с палкой» слова «человек» и «палка» приписываются одному и тому же субстрату как соприсущие ему, хотя они и различны между собой. Так доказывается, что эти категории суть только идеальные конструкции (там же).

<sup>7</sup> Sajātīyavijātīyaparāvṛttam svalakṣaṇam («Nyāyamañjari», p. 97).

вступаем в контакт, невыразима в словах, а то, что мы выражаем, является сферой понятия. Дхармакирти говорит: «объект восприятия тождествен себе (*свалакшана*), тогда как объект опосредствованного знания тождествен члену своего класса (*саманьялакшана*). Данное — единично, отдельно и моментально; известное — типично, всеобщее и длительно<sup>1</sup>. В тот момент, когда мы что-либо высказываем о чувственной реальности, мы связываем ее посредством отношения с чем-то другим, и реальность таким образом теряет свою природу, будучи перегружена изобретениями нашего интеллекта. Мы слышим гудение, которое само по себе истинно, но то, что оно принадлежит шмелю или отдаленному пароходному гудку, является результатом нашего воображения. Дхармоттара говорит, что даже узнавание ребенком во второй раз материнской груди определяется его прошлым опытом и не является поэтому чистым и неопределенным. Все отношения, как сказал бы Кант, суть формы, которые наш разум накладывает на данные элементы, чтобы сделать их объектами познания. В определенном восприятии мы искажаем реальный объект, и оно тем самым становится, по мнению буддистов, фикцией<sup>2</sup>. Дигнага отвергает всякое познание субстанций, качеств и действий как ложное<sup>3</sup>. Внешние объекты мгновенны, преходящи и поэтому не могут быть познаны<sup>4</sup>. Конструктивное воображение перерабатывает эти имеющие мгновенный характер данные в нечто длящееся, пропитанное прошлым и проецирующееся на будущее. Миром мысли является нереальное (*ан-артха*). Абсолютно реальное (*парамартхасат*) есть испытываемое ощущение<sup>5</sup>. Все это воззрение определяется метафизическими предпосылками этих мыслителей. Дигнага — субъективист и рассматривает все знание как чисто мыслительный продукт. Вопрос о природе реального оставлен им нерешенным, хотя факты восприятия вынуждали его согласиться с тем, что мы вступаем в контакт с какой-то реальностью, хотя бы и носящей характер мгновенности. Дхармакирти, с его склонностью к саурантикам, признает реальность вне мысли, чтобы объяснить изменения в восприятиях, хотя их мгновенный характер делает познание их невозможным. Он считает ощущения индивидуальными, а их объективный коррелят — выводным.

Наяйки подвергают взгляды буддистов жестокой критике. Уддйотакара доказывает, что чистое чувственное знание, специализирующееся и познающее само собой, без всякой примеси имени и рода, есть нечто невозможное. Наше знание об объекте неизменно принимает родовую форму<sup>6</sup>. Наяйки, считающие, что общее так же реально, как и индивидуальное, в котором оно существует благодаря отношению присущности (*самавая*), начисто отвергают буддистский взгляд, что все общее есть продукт воображения, поскольку существует только специфическое индивидуальное. Это отношение (общего и индивидуального) или воспринимается непосредственно, или же выводится из того факта, что мы сознаем индивидуальное как образующее реальные виды. Последним основанием этого является сама природа вещей, которая себя обнаруживает в вещах и определяет наше осознание. Отношения не привносятся в данные опыта нашей мыслью, а вскрываются в природе реального. Вся деятельность нашей мысли состоит в раскрытии отношений в полноте реального. Если *реальное* исключает отношения, а объект познания относителен, значит, тогда мы имели дело с ложной антитезой ноумена и феномена. Познанный объект не есть реальный объект, объект как он есть на самом деле, в себе, но он представляет собой нечто промежуточное, некое *tertium quid*, помещающееся между познающим субъектом и стимулирующим познание реальным объектом. Но, как мы видели, ньяя рассматривает неопределенное восприятие как тождественное по своей сущности с определенным восприятием. Отношения не возникают внезапно из ничего. Они присутствуют в неопределенном восприятии, хотя мы осознаем их присутствие только в определенном восприятии. Джаянта доказывает, что объект определенного восприятия не является нереальным, так как он воспринимается также и неопределенным восприятием. Простое присутствие идеальных факторов или элементов воспоминания не мешает активности чувств. Сложность определенного восприятия не является логическим дефектом. Включающаяся в определенное восприятие работа мысли усиливает его жизнеспособность. Если определенное восприятие воспринимает то, что уже было воспринято неопределенным восприятием, то это не является основанием для того, чтобы считать его неистинным. Новизна не есть критерий истины. Идеальные элементы — не просто иллюзии (*викальпы*). Общее, являющееся объектом прямого восприятия, не есть только название, так как оно воспринимается даже и при отсутствии названия. Когда пришелец из Декана видит верблюдов в Северной Индии, он замечает общее в них, хотя может и не знать, как они называются. Когда мы видим наши четыре пальца, мы видим как их общие, так и отличительные признаки. Если бы мы воспринимали только специфически инди-

<sup>1</sup> Sāstradīpikā описывает взгляд, что универсалии — нереальные продукты фантазии: «Vikalpākāramātraṃ sāmānyam, alikaṃ vā» (р. 278), посредством которого, как воображает буддист Дхармоттара, воспринимаются интуитивным путем голые различия. Ср. известное высказывание Канта: «восприятия без понятий слепы, а понятия без восприятий пусты», хотя

<sup>2</sup> Кант, однако, отрицает возможность неопределенного восприятия, оно и не согласуется с более ранним взглядом «Прологомен» с их различием суждений восприятия и суждений опыта.

<sup>3</sup> См. Uṅ, Vaiśeṣika Philosophy, p. 67.

<sup>4</sup> Kṣānasya (jñāna) prāpāyitum aśakyatvāt («Nyāyabinduṭīka», p. 16).

<sup>5</sup> «Nyāyabindu», p. 103.

<sup>6</sup> N. V., I. 1. 4.



видуальное в объекте, мы не были бы в состоянии установить отношение между первым и вторым состояниями одного и того же объекта. Если, возражая на это, доказывают, что первое состояние вспоминается, когда воспринимается второе, то Джаянта отвечает, что воспоминание первого состояния ничему не может помочь, если оно не имеет отношения ко второму. Если это возражение означает, что восприятие второго состояния предполагает восприятие первого, поскольку оба относятся к одному и тому же классу, то тогда ясно, что в первом восприятии также было познание как общего, так и индивидуального. И в том и в другом есть познание и общего и особенного, но только в неопределенном восприятии неясное, а в определенном восприятии ясное. Даже буддисты не отрицают, что мы имеем понятие об общности (*анувриттиджняна*), когда мы воспринимаем индивидуальное, и вопрос встает только об основании этого познания (*анувриттиджнянотрадика шактих*), является ли оно индивидуальным или чем-то отличным от него, вечным или преходящим, воспринимаемым или невоспринимаемым, ибо если в познании есть какая-то особенность, то должна быть соответствующая ей особенность и в объекте познания<sup>1</sup>. Всеобщее, следовательно, отличается от индивидуального и является вечным в силу того, что оно общее, в то время как индивидуальное рождается и умирает, и реальным, независимо от того, будет ли оно воспринимаемым или выводимым<sup>2</sup>. Аргумент, что определенное восприятие зависит от воспоминания слова, обозначающего объект, а не от прямого контакта объекта с органом чувств, критикуется на том основании, что, хотя определенное восприятие представляет собой соединение чувственных представлений и вспоминаемого образа, все же основным фактором является чувственный контакт, тогда как воспоминание имени — только вспомогательным. Вопрос, таким образом, ставится о том, основывается ли познание на восприятии или оно не зависит от наличия или отсутствия периферического раздражения<sup>3</sup>.

Здесь мы подошли к основному различию между концепциями реальности, проводимому буддистами и ньяйиками. Буддисты полагают, что реальное есть простое «это», мгновенно-индивидуальное, заключенное в своем качестве, не имеющее протяжения ни во времени, ни в пространстве, — *сарвам притхак*. Все отношения это только произвольная сеть, набрасываемая извне воображением. Ньяйики, с другой стороны, возражают против этого мнения и считают, что все то, что существует, не есть мгновенное качество, а индивидуальное, с внутренне присущим ему разнообразием содержания. Несмотря на множественность, оно остается единым. Это — единое во многом. Поскольку оно — одно из многих других индивидуумов, оно есть особенное; поскольку же оно одно и то же во всем своем многообразии, оно есть общее, и это общее делает его также членом класса. Каждый индивидуум имеет эти две стороны, или два аспекта. Атомарное особенное, исключаящее все различия, как и простое отношение, которое не имеет конечных соотносящихся пунктов, есть предрассудок, который не может быть оправдан в опыте. Тождество и различие представляют собой различные моменты целого, которые становятся ложными, когда они превращаются в нечто застывшее, независимое друг от друга. Современная психология поддерживает точку зрения ньяйи, что содержание всякого данного имеет две стороны — чувственные качества и отношения.

Поверхностный взгляд приводит нас к мысли, что простые чувственные впечатления, являющиеся сырым материалом познания, и есть высшая реальность. Но трудно представить себе, что разрозненные и не связанные между собой человеческие впечатления представляют собой истину вещей. Хаотические массы камня, кирпича и дерева не являются зданием. Воспринимаемые впечатления не являются знанием. Солипсизм, сводящий все к

<sup>1</sup> *Viśayātiśaya vyatirekeṇa, pratyayātiśayanupapattēh* («*Nyāyamañjari*», p. 314).

<sup>2</sup> См. «*Nyāyamañjari*», pp. 309—311, 313—314. Ср. взгляд ньяйи со взглядом Фомы Аквинского, что первоначальным объектом человеческого познания является синтетическое единство, в котором как чувства, так и разум необходимы. Индивидуализация, или количественная спецификация, получаются от чувства, тогда как качественное единство — от разума. Объект познания содержит в себе интуицию сущности и чувственное познание особенностей. Он — не только одна сущность, как думал Декарт, и не только чувственное данное, как думали эмпирики. Мы познаем вещи, а вещи не являются ни бестелесными сущностями, ни субъективными образами. Отделять общее от индивидуального — значит упускать единство и того и другого в вещах.

<sup>3</sup> «*Nyāyakandali*», p. 193. Партхасаратхи Мишра говорит: «*savikalpam api anuparatendriyavyāparasya, jāyamaṇamaparokṣāvabhāsatvāt, pratyakṣam eva*» («*Sastrapikā*», pp. 103—104). Буддисты, исходя из связи определенного восприятия с непосредственно предшествующим ему неопределенным восприятием, доказывают, что определенное восприятие не является прямым (*апарокша*) или ясным (*вишада*), хотя и кажется таковым. Но это только предположения. Прабхачандра также критикует взгляд буддистов. Неотчетливость не есть особенность только определенного восприятия. Восприятия удаленных объектов, скрытых за стеклом или слюдой, неотчетливы независимо от того, определенные они или неопределенные. Если определенное восприятие недействительно потому, что оно воспринимает только то, что уже было воспринято, тогда вывод тоже не действителен, поскольку он познает то, что уже было познано при познании всеобщего сосуществования. По воззрению буддистов, все объекты мгновенны, и поэтому никакое восприятие невозможно. Однако даже в выводе мы не улавливаем специфической индивидуальности объекта, но это не делает выводное познание недействительным. Наличие слова или идеального отношения не касается вопроса о действительности восприятия. Как в определенном, так и в неопределенном восприятии могут быть ошибки, но оба являются практически действенными.

настоящему моменту, ведет прямой дорогой к интеллектуальному самоубийству, сводя жизнь мысли к фантастике. Буддисты отождествляют пассивное сознание с чувством реальности. Они убеждают нас освободиться от порока рефлексии. Но их страстная привязанность к непосредственному есть не что иное, как предубеждение. Уважение к фактам не означает свободы от рефлексии. Я вовсе не занимаюсь по прихоти безрассудной рефлексией, когда говорю, что то, что я вижу перед собой, есть апельсин. Апперцепция есть нормальная функция человеческого ума. Разум человека не есть пустой сосуд, куда просто входят ощущения. Каждое восприятие есть результат активной реакции на стимул. Мы все рождаемся мыслящими существами и не можем не пытаться истолковывать то, что получаем. Ощущения не приходят к нам оторванными от всего. Они приходят к нам с ощущением объективности. Они приходят окруженные сложной массой других элементов. Атомарное «теперь» просто не существует. Всякая отдельная точка в пространстве окружена другими точками, как всякий момент времени неизбежно переходит в другой. Буддистская точка зрения отделяет «ощущение» от «понимания» и делает их двумя полностью оторванными друг от друга функциями. Чувственные данные соединяются различными способами и образуют мир познания. Им присущи отношения, которые наше познание распутывает. Мы не подменяем и не создаем реальность в познании. То, что смутно воспринимается на уровне ощущения, ясно познается, когда мы поднимаемся на уровень понимания. Реальность всегда соотнесена и рациональна. Полнота природы реальности не раскрывается ни в ощущении, ни в понимании, но только в полноте духа.

Дхармакирти признает четыре вида восприятий: чувственное восприятие, мысленное восприятие (мановиджняна), самосознание и йогическую интуицию. Чувственное восприятие опосредовано чувствами. О мысленном восприятии он говорит, что оно сходно с чувственным восприятием, как принадлежащее к той же самой серии (экасантана), и возникает в следующий момент за чувственным восприятием. Оно, по-видимому, есть нечто вроде «последующего образа», так как Дхармоттара говорит: «мысленное восприятие не может возникнуть, пока глаз не перестанет функционировать в данном случае, ибо, если глаз остается активным, у нас продолжают восприятия формы, зрительные или чувственные восприятия»<sup>1</sup>. Внутреннее восприятие удовольствий и страданий относится к третьей разновидности — *свасамоедана*, или самосознанию. Мы воспринимаем свое я через восприятие его состояний, таких, как удовольствие или страдание. Это — непосредственная интуиция, при помощи которой раскрывается я (*атманах сакшиаткари*) и которая свободна от вмешательства интеллекта и поэтому — от ошибок. Она сопровождает все проявления мысли. Дхармоттара отождествляет это самосознание с чувством интимности и эмоциональной теплоты, которое сопровождает все восприятия. Ньяя более позднего периода считает его вторичным продуктом, следующим за осознанием. Согласно Гангеши, оно имеет место, когда мы говорим: «Я знаю, это — горшок». *Вьявасая*, или определенное познание, дает нам познание объекта, но это познание — по формуле: «я даю себе отчет об объекте», — которое называется *анувьявасая*, или последующее познание. «Это — кувшин» есть познание; «Я знаю, что это кувшин»<sup>2</sup> есть *анувьявасая*, или то, что следует за познанием объекта Санкхья и веданта считают, что всякое осознание раскрывает как объект, так и самого себя, как включающее в себя я<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Etac ca manovijñānam uparatavyāpāre cakṣuṣi pratyakṣam iṣyate, vyāpāravati tu cakṣuṣi yad rūpajñānam tat sarvam cakṣurāśritam eva («Nyāyabinduṭīkā», p. 13). Ср. мнение Richard Semon. что мы имеем ощущения в двух формах: или в их первоначальной форме или мнемонические. Первоначальное ощущение синхронно с возбуждением и прекращается с прекращением возбуждения, но, подобно шторму на море, оно прекращается не сразу. Как за прекратившимся штормом следует постепенное затихание волн, которые он создал, так и за прекращением возбуждения следует постепенное замирание ощущения. Это есть эффект «последующего образа», который Semon называет «последующей» (*akoluthic*) стадией первоначального ощущения. Semon говорит, что первоначальное ощущение оставляет после себя следы, которые при случае и при определенных условиях могут дать ощущение, называемое мнемоническим. См. Semon. Mnemic Psychology.

<sup>2</sup> Dīpikā, 34

<sup>3</sup> Взгляд ньяя-вайшешики отличается от взгляда Кумарилы, который считает, что познание выводится из познаваемости объекта. Джайнисты, ведантисты и некоторые буддисты утверждают, что познание познается само собой. Согласно ньяя-вайшешике, познание не может обращаться само на себя и делать себя объектом познания. Познание выявляет другое (*парапракашака*), а не себя (*свапракашака*). Оно раскрывается другим познанием, поскольку оно есть объект знания, подобный, например, полотну (*jñānam jñānāntaravedyam prameyatvāt paraḍivat*). Джайнская критика этого взгляда сводится к следующему: 1) Как удовольствие познается само через себя, а не через другое, как божественное познание познается само через себя, а не через другое, так и всякое познание я следует рассматривать как самопознание: иначе одно познание должно было бы познаваться другим, а другое — третьим, а это привело бы к бесконечному регрессу. 2) Неосновательный аргумент, что в божестве имеется два познания, из которых одно познает вселенную, а другое познает это познание вселенной, легко опровергается. Воспринимается второе познание или нет? Если воспринимается, то воспринимается самим собой или другим? Если самим собой, тогда почему мы не можем допустить эту способность и для первого? Если другим, тогда мы осуждены на бесконечный регресс. Если мы скажем, что второе воспринимается первым, тогда мы попадаем в порочный круг. Если второе не воспринимается и если оно может воспринимать первое, не воспринимая самого себя, то разве первое не может воспринимать вселенную, не воспринимая самого себя? Мы должны допустить, что божественное познание есть самопознание. Оно

Согласно Дхармакирти, мы воспринимаем четыре истины буддизма, недоступные обычным средствам познания, посредством йогической интуиции, которая свободна от всяких ошибок и пороков интеллекта<sup>1</sup>, хотя и неопределенна по характеру. Имеются различные степени способности восприятия. Кошки могут видеть объекты в полной темноте, а грифы обнаруживают свою добычу на большом расстоянии. Постоянной практикой размышления человек может приобрести сверхчувственное зрение и может воспринимать все объекты, близкие и далекие, прошедшие и будущие, удаленные и скрытые<sup>2</sup>. Высший вид пронизательности обладает непосредственностью интуиции. То, что является чудом для нас, есть естественная способность пророков. То, что нашему смущенному взору кажется бесконечно сложным и неуловимым, открывается пророкам *sub specie simplicitatis*. Здесь все видоизменяется. На низшем уровне мы обладаем простотой чувственного восприятия, на высшем — йогической интуицией. Первая есть простота естественного, один раз рождающегося человека, последняя есть простота духовного, дважды рожденного человека. Первая приходит перед тем, как начинается великая борьба за самопознание, второй — когда она кончается. Вторая есть достижение, источником которого являются обширные познания и внутреннее страдание. Йогическая интуиция воспринимает реальность, как она есть, в ее полноте и гармонии<sup>3</sup>. Йогическая интуиция отличается от божественного всеведения тем, что она порождена, тогда как божественное всеведение вечно<sup>4</sup>.

Гангеша отличает обычное (*лаукика*) восприятие от трансцендентного (*алаукика*). Трансцендентное восприятие бывает трех видов в соответствии с тремя видами трансцендентного контакта (*алаукика-санникарша*), а именно: *саманьялакшана*, *джняналакшана* и *йогадждахарма*<sup>5</sup>. Последнее есть Йогическая интуиция. Когда мы воспринимаем родовую природу индивидуумов, мы имеем *саманьялакшану*. Древняя школа ньяйи признает восприятие общности. У Гангешы мы находим еще большую оценку работы интеллекта в восприятии всеобщего. Через познание родовой природы индивидуума мы можем познать все другие индивидуумы, вне зависимости от времени и места. На возражение, что такое познание всех случаев, скажем дыма, сделало бы нас всеведущими, Вишванатха отвечает, что мы познаем только общий характер всех индивидуальных случаев, а не свойственные им различия. Восприятие общности не чувственно, поскольку оно может быть и тогда, когда нет налицо конкретного случая дыма, воспринимаемого нами. Как отдельное, так и всеобщее объективно реальны и непосредственно воспринимаемы. Всеобщее — это не конструкция мысли, а реальная сущность, находящаяся в отдельном. Эта сущность напоминает нам о всех частных случаях, в которых она реализуется. Природа отношения между общим и отдельным характеризуется нераздельностью и органичностью (самавая). Восприятие общего делает возможным установление общих связей, предполагаемых процессами вывода<sup>6</sup>. Джняналакшана имеет место, когда мы, только увидев сандаловое дерево, уже воспринимаем его аромат. Когда мы видим его, зрительный образ вызывает аромат, с которым манас вступает в контакт. Это не прямое восприятие. Оно называется также *смритиджняна*, или знание по памяти.

Джайнисты думают, что это — смешанное состояние сознания (*самухаламбанаджнянам*), в котором объединяются зрительный образ сандалового дерева и идея аромата. «Веданта-парибхаша» полагает, что единое содержание знания включает два элемента, один — непосредственный, и другой — опосредствованный<sup>7</sup>. В то время как джайнисты и адвайтисты не при-

воспринимает себя, воспринимая вселенную. В этом вопросе нет разницы между божественным и человеческим познанием. Способность выявления самого себя и другого (*свапаранпракашака*) относится к сущности сознания, все равно человеческого или божественного, тогда как всеведение не является чертой человеческого познания, а принадлежит только божественному сознанию. 3) Не существует доказательства последующего познания (*анувьявасая*) посредством восприятия или вывода. Взгляд ньяйи, что я находится в контакте с манасом, *анувьявасайей* не принимается, поскольку существование манаса не доказано. 4) Если одно познание воспринимается другим, второе не может возникнуть, пока продолжается первое, поскольку эти познания следуют одно за другим. Оно не может возникнуть и тогда, когда первое оказывается несостоятельным, ибо тогда нечего познавать. Если оно познает несуществующее первое, тогда оно иллюзорно, как например познание двойной луны. 5) Если второе познание воспринимается, оно должно быть вторым, что ведет к бесконечному регрессу. Если второе не воспринимается, то как может невоспринимаемое познание воспринимать первое? Это значило бы, что мое познание может восприниматься кем-то другим, неизвестным мне. 6) Тот аргумент, что как чувственные органы не воспринимаются, хотя они производят восприятие объектов, так и невоспринимаемое второе познание может производить восприятие первого, не выдерживает критики, поскольку тогда следует допустить, что первое познание внешнего объекта воспринимает свой объект, хотя само и не воспринимается, что ньяя-вайшешика отвергает (*Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 34 и далее).

<sup>1</sup> См. также «*Nyāyabinduṭīkā*», pp. 14—15. См. V. S., IX. 1. 13; I. L. A., p. 81 и далее.

<sup>2</sup> «*Nyāyamañjari*», p. 103. Бхасарваджня считает, что йогические способности могут быть также приобретены по милости бога.

<sup>3</sup> Аршаджняна, или интуитивное познание, присущее мудрецам благодаря силе размышления, иногда называется *пратибхаша*, хотя этот термин чаще означает проблески интуитивного гения, которые иногда бывают у обыкновенных людей (P. P., p. 258).

<sup>4</sup> Прашастапада различает две разновидности йогической интуиции (P. P., p. 187). «*Nyāyakandaḷi*», p. 195 и далее. См. также «*Uṣaskāra*», IX. 1. 11.

<sup>5</sup> См. также *Laugākṣi Bhāṣaka*, *Tarkakaumudī*, p. 9; *Viśvanātha*, *Bhāṣāparicceda*, sec. 3.

<sup>6</sup> «*Vedāntaparibhāṣa* (1) считает, что признание алаукикапратьяйши делает вывод и другие праманы ненужными.

<sup>7</sup> *Surabhicandanam ityādi jñānam api candanakhaṇḍāmśe aparokṣam saurabhāmśe tu parokṣam* (I).

знают трансцендентного контакта (*алаукикасанникарша*), наййик убежден в его существовании. Он не признает смешанных состояний сознания. Каждое психическое состояние единично, и атомарная природа манаса делает два одновременных психических состояния невозможными. Поэтому он рассматривает зрительное восприятие ароматного сандалового дерева как простое психическое состояние, хотя ему и предшествует зрительный образ и воспоминание аромата. Шридхара и Джаянта думают, что зрительное восприятие характеризуется оживлением ранее воспринятого аромата, а данное восприятие ароматного сандалового дерева осуществляется больше через манас, чем через зрительный орган<sup>1</sup>. Современная психология объясняет это явление теорией ассоциации идей. Йогадждхарма-лакшана есть то, что порождено размышлением.

Мыслители ньяйи обсуждают вопрос, проста или сложна природа узнавания (*пратьябхиджня*), как например в случае: «это тот же кувшин, который я видел». Является ли состояние узнавания смесью двух познаний, одного — совершающегося благодаря непосредственному восприятию (например, видимого кувшина), а другого — через припоминание (например, того кувшина, с которым данный кувшин отождествляется)? Является ли оно одним познанием, частью восприятием и частью воспоминанием, как думает Прабхакара, или только чистым воспоминанием (*сморити*), или же, наконец, только чистым восприятием (*анубхути*)? Буддисты рассматривают его как механическое соединение презентативного и репрезентативного состояний мысли<sup>2</sup>. Это — не единичное состояние сознания только презентативной или только репрезентативной природы, так как его причиной является не только чувственное впечатление, ибо не может быть чувственного контакта с объектом прошлого; вместе с тем оно не является только остаточным следом (*санскара*), так как в состоянии узнавания имеется налицо сознание, что объект именно «этот». Не является оно также и комбинацией этих двух состояний, так как оба действуют раздельно и дают различные эффекты. Если мы даже и допустим, что явление узнавания есть единый, общий результат, то какова же в таком случае природа его объекта? Это не явление прошлого, так как в этом случае узнавание не отличалось бы от воспоминания; вместе с тем это и не явление будущего, ибо в этом случае узнавание было бы тождественным с конструктивным воображением; это и не просто данный в настоящем объект, поскольку узнавание отождествляет данный в настоящем объект с прошлым. Было бы противоречием считать, что оно (узнавание) познает объект как существующий в прошлом, настоящем и будущем. Наййики поэтому утверждают, что узнавание есть вид определяющего восприятия, дающего нам познание настоящих объектов как квалифицируемых прошлым. Мы видим объект и узнаем в нем воспринятый раньше<sup>3</sup>. Мимансаки и ведантисты поддерживают этот взгляд, тогда как джайнисты доказывают, что состояние узнавания, хотя оно и является простым, отличается по своему характеру от состояний восприятий или памяти<sup>4</sup>. Каждое восприятие включает в себя элемент вывода. Когда мы воспринимаем дерево, мы в действительности воспринимаем только часть его (*экадеша*), одну сторону его поверхности. Мы синтезируем чувственное впечатление с образом или значением и таким образом воспринимаем объект<sup>5</sup>. В каждый акт восприятия включается прежнее восприятие целого и вывод к этому целому от той части, которая теперь воспринимается. Элементы воспоминания и вывода являются вспомогательным, а чувственный образ — основным фактором. Какое бы состояние мысли ни создавалось средствами чувственного контакта, оно есть восприятие, даже если оно включает в себя другие элементы, такие, как память и вывод

Определение восприятия, данное Гаутамай, включает характеристику свободы от ошибок. Не все восприятия правильны. В нормальном восприятии мы имеем: 1) объект восприятия, 2) внешнего посредника, как например свет в случае зрительного восприятия, 3) чувствующий орган, при помощи которого объект воспринимается, 4) манас, или центральный орган, без помощи которого чувствующий орган не может действовать на свои объекты, и 5) я. Если какой-либо из этих факторов не функционирует должным образом, возникают ошибочные восприятия. Дефекты внешних объектов происходят или от движения, или от сходства; например, раковина воспринимается из-за сходства как серебро. Если свет тусклый, мы не можем видеть ясно. Если наши глаза нездоровы и плохо видят, наше восприятие дефектно. Если манас занят чем-либо иным или если я эмоционально возбуждено, возникают иллюзии<sup>6</sup>. Причины иллюзий обычно классифицируются по трем рубрикам: 1) *доша*, или дефект в чувствующем органе, например желтуха глаз; 2) *санпрайога*, или представление части или одной стороны, вместо целого объекта; 3) *санскара*, или беспокоящее влияние предубеждения или привычки, способствующих воз-

<sup>1</sup> См. «Nyāyamañjari», p. 461 и Śrīdhara, Nyāyakandali. p. 117.

<sup>2</sup> См. также «Khandana», I. 14.

<sup>3</sup> См. «Nyāyamañjari», pp. 448—459; «Mitabhāṣinī» (Vizianagaram Sanskrit series, p. 25) says: «So 'yam devadatta ity atītavartamānakalaviśiṣṭavīṣayakam jñānam pratyabhijñā».

<sup>4</sup> «Prameyakamalamārtāṇḍa». pp. 97—98.

<sup>5</sup> N. B., II. 1. 30. См. также N. B., II. 1. 31—32.

<sup>6</sup> «Nyāyamañjari», pp. 88—89, 173.

никновению не относящихся к делу воспоминаний. Иллюзия змеи возникает, когда мы видим веревку, которая пробуждает воспоминание змеи<sup>1</sup>.

Презентативные по своему характеру сновидения возникают под воздействием внешних и внутренних стимулов. Они создаются благодаря оживлению подсознательных впечатлений, причинами которых служат органические расстройства и бывшие в прошлом удачи и неудачи. Пророческие сны, которые признавал даже Аристотель<sup>2</sup>, объясняются влиянием духов.

Канада приписывает сны связи я с центральным органом, манасом, подкрепленного подсознательными впечатлениями прошлого опыта<sup>3</sup>. Прашастапада рассматривает сны как внутренние восприятия, обусловленные манасом, когда чувства скованы сном и прекращают действовать<sup>4</sup>. Они зависят от остаточных впечатлений, имевших место в прошедших актах познания, расстройств в организме и невидимых сил. Шридхара не рассматривает сны как простое воспроизведение прошлого опыта, а считает, что они происходят из-за центрального возбуждения<sup>5</sup>. Удайна придерживается другого мнения и думает, что периферические органы не прекращают функционировать во время сна. Он допускает, что сны иногда оправдываются<sup>6</sup>. Прабхакара, в согласии со своей общей точкой зрения, считает сны воспроизведением прошлых опытов, которые благодаря затемнению памяти (*смитипрамоша*) появляются в сознании как непосредственные представления. Партхасаратхи отождествляет состояния сна с воспоминаниями<sup>7</sup>. Прашастапад отличает сновидение от близкого к сну состояния, называемого *свапнантика*, которое дает воспоминание того, что испытывалось в самом сновидении. Иллюзии, причиной которых является объективный элемент (*адхитхана*), различаются от галлюцинаций, у которых нет объективных оснований (*нирадхитхана*). Шридхара дает пример такой галлюцинации, например, когда человек, до безумия влюбленный в женщину, видит повсюду подобие своей возлюбленной<sup>8</sup>.

## VII. АНУМАНА, ИЛИ ВЫВОД

*Анумана* буквально означает измерение после чего-нибудь. Это — знание, которое следует за другим знанием. Из знания знака (*линга*) мы получаем знание объекта, обозначаемого этим знаком. Анумана обыкновенно переводится словом «вывод», которое, однако, должно браться в широком смысле, как включающее и дедукцию и индукцию. Иногда «анумана» определяется как знание, которому предшествует восприятие. Ватсьяна считает, что «никакого вывода не может быть, если отсутствует восприятие». Только в том случае, если наблюдатель уже воспринимал огонь и дым как связанные между собой, он может сделать вывод о существовании огня при последующем восприятии дыма<sup>9</sup>. Уддйотакара упоминает следующие пункты различия между перцептивным и выводящим знанием: 1) за исключением йогической интуиции, все восприятия однородны, тогда как выводы разнообразны; 2) восприятие ограничивается объектами настоящего времени, находящимися в пределах достижимого для органов чувств, тогда как вывод относится к прошедшему, настоящему и будущему; 3) вывод требует сохранения в памяти *вьяпти*, или всеобщей связи, чего нет в случае восприятия<sup>10</sup>. Где возможно восприятие, там нет необходимости в выводе<sup>11</sup>. Нам не нужно много рассуждать, чтобы знать объекты, доступные нашему восприятию<sup>12</sup>. Вывод не действует «ни по отношению к вещам неизвестным, ни по отношению к тому, что уже познано определенно и с достоверностью»; он функционирует только по отношению к вещам сомнительным<sup>13</sup>. Он применяется, чтобы познать ту часть реального, которая находится вне пределов прямого восприятия. То, что воспринято, указывает на нечто другое, не воспринятое, но с ним связанное. Бхасарваджня в своей «Ньяясаре» определяет вывод как средство познания вещи, находящейся за пределами чувств, через ее «нерасторжимую связь с другой вещью», лежащей в их пределах. Гангеша<sup>14</sup>, вслед за Шивадитьей<sup>1</sup>, определяет выводное знание как знание, производимое другим знанием.

<sup>1</sup> «Nyāyabinduṭīkā», p. 12.

<sup>2</sup> Gomperz, Greek Thinkers, vol. IV, p. 185.

<sup>3</sup> N. B., IX, 2, 6—7.

<sup>4</sup> P. P., p. 183; «Upasvāra», IX, 2, 7.

<sup>5</sup> Manomātrāprabhāvam svapnajñānam.

<sup>6</sup> Svapnānubhāvasyāpi kasyācit satyatvam. «Kusumāñjali», p. 147.

<sup>7</sup> Sumrtir eva tāvat svapnajñānam iti niscīyate. Nyāyaratnākara on S. V., p. 243.

<sup>8</sup> «Nyāyakandalī», p. 179.

<sup>9</sup> N. B., II, 1, 31.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Pratyakṣatvād anamānāprāvṛtṭeḥ (Sāṅkara, D. S. V., p. 88n)

<sup>12</sup> Ghaṭo 'jam iti vijñātum niyamaḥ ko nv apekṣate.

<sup>13</sup> N. B., I, 1, 1.

<sup>14</sup> Tattvacintamaṇi, II, p. 2. Ср. определение вывода, данное Маникья-нанди, как sādhanāt sādhyavijñānam («Parikṣāmukha Sūtra»)

Гаутама делит выводы на три вида: *пурвават*, *шешават* и *саманьято дришта*<sup>2</sup>; а Ватсьяна предлагает несколько отличающихся друг от друга объяснений этого деления, которые показывают, что даже до Ватсьяны были сталкивающиеся между собой толкования афоризмов ньяи. В выводе мы переходим от воспринятого к невоспринятому, с которым оно связано, и эта связь может быть трех видов, в соответствии с тем, является ли выводимый элемент причиной воспринимаемого элемента, или его действием, или же, наконец, оба являются соединенным действием чего-то третьего. Когда мы видим тучи и ожидаем дождя, имеет место случай вывода *пурвават*, где мы воспринимаем предшествующее и выводим последующее<sup>3</sup>. Этот вывод, однако, употребляется не только как вывод из причины, но и как вывод на основе прежнего опыта. Когда мы видим паводок на реке и заключаем, что был дождь, имеет место случай вывода *шешават*, где мы воспринимаем консеквент и выводим антецедент. Он также употребляется как вывод одного члена соотносенной пары на основании другого или как вывод на основании части или на основании исключения. Вывод о природе звука как качества дается для иллюстрации принципа исключения. Мы доказываем, что звук не есть ни общность, ни отдельность, ни присущность, ни субстанция, ни действие, и заключаем, что он есть качество. Когда мы видим животное с рогами и делаем вывод, что оно имеет хвост, то это случай вывода *саманьято-дришта*. Он основан не столько на причинности, сколько на единообразии опыта. Уддйотакара соглашается с этим и дает в качестве примера вывод о наличии воды в определенном месте на основании появления там журавлей. Этот вывод используется им также и для указания на вывод о сверхчувственных истинах (*саманьято-дришта*)<sup>4</sup>. Мы воспринимаем различные положения солнца и заключаем, что солнце должно находиться в движении, хотя мы этого и не видим. Воспринимая такие душевные состояния, как отвращение, привязанность и т. д., мы делаем вывод о существовании души, которую мы не воспринимаем.

Этих примеров достаточно, чтобы выявить необходимость всеобщей связи, или вьяпти. Каждая вьяпти связывает два элемента: *вьяпака*, или проникающее, и *вьянья*, или проникаемое. Анумана, или вывод, извлекает вывод из установленного факта, что субъект обладает свойством, которое проникается или постоянно сопровождается другим свойством. Мы утверждаем, что на горе имеется огонь, на основании факта, что на горе есть дым, а дым всегда сопровождается огнем. Наблюдая знак — средний термин — дым, мы делаем вывод, что объект, имеющий дым, имеет также и огонь. Согласно Уддйотакаре, вывод есть аргумент от знака, подкрепленный воспоминанием<sup>5</sup>, или знанием, которому предшествует восприятие *хету* (средний термин), и воспоминанием его неизменного сосуществования с *садхья*, или большим термином. Различные факторы рассуждения с помощью выводов выявляются в форме силлогизма.

## VIII. СИЛЛОГИЗМ

Пятью членами силлогизма являются: 1) *пратиджня*, или суждение: «холм в огне»; 2) *хету*, или основание: «потому что он (холм) дымится»; 3) удахарана, или поясняющий пример: «все, что огненно, дымится, как например кухонный очаг»; 4) *упаная*, или применение (общего к данному случаю.— *Прим. перев.*): «а это есть холм»; 5) *нигамана*, или утверждение заключения: «следовательно, холм в огне»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> «Saptapadārthi», 146.

<sup>2</sup> Ср. P. M. S., I. 2. 19. 22.23.29; III. 1. 2—3; III. 2—1, где слова *pūṅva* и *śeṣa* иногда относятся к логически первичной и вторичной частям предложения или параграфа, а иногда употребляются в отношении *vidhī* и *arhavaḍa*. *Pūṅva* есть главное или первичное, а *śeṣa* — вторичное. Очевидно, что в F. M. аргумент от *śeṣa* является аргументом от последующего к главному. Возможно, что ньяя интерпретировала отношение главного к вторичному как отношение причины к действию. См. статью профессора Dhruva's «Trividham Anumānam» в «Proceedings of the Oriental Conference», Poona, p. 265.

<sup>3</sup> Кейс думает, что такое истолкование невозможно (J. L. A., p. 88n).

<sup>4</sup> Уддйотакара критикует пример вывода, приводимый Ватсьяной, о движении солнца на основании его появления в различных местах в разное время, исходя из того, что мы видим только различные части солнечной орбиты, а не движение солнца. Следует отметить, что Уддйотакара рассматривает *pūṅvavat śeṣavat* и *sāmānyatodṛṣṭa* не как три вида вывода, а как три условия правильного вывода: 1) *pūṅvavat* значит, что средний термин (*hetu*) должен неизменно сопровождаться его антецедентом (*pūṅva*), или *sādhyā*, или большим термином; 2) *śeṣavat* значит, что средний термин должен неизменно сопровождаться большим термином в других (*śeṣa*) случаях; 3) *sāmānyatodṛṣṭa* распадается на *sāmānyataḥ* и *adrṣṭa* и значит, что средний термин не должен быть общим для предиката и для отсутствия предиката (P и не-P, *sādhyā* и *sādhyābhāva*), то есть он не должен быть слишком широким (нераспределенным.— *Прим. перев.*), что является ошибкой *садхараны*. К этим условиям добавляются еще два, как само собой разумеющиеся в конце сутры (под знаком «са»), а именно, что вывод не должен противоречить свидетельству восприятия и священного писания. Все эти пять условий должны выполняться в правильном выводе *apavavyatireki* и четыре в *Kevalānvayī* и *Kevalavyatikēki*.

<sup>5</sup> Samṛtyanurghito lingaparāmarṣo 'numānam (N. V., I. 1. 5).

<sup>6</sup> N. S., I. 1. 32. Ср. названия, даваемые Праштападой P (P. P., p. 233) *пратиджня*, *ападеша*, *нидачхиана*, *анусандхана* и *пратьямная*. Это различие в терминологии наводит на мысль о независимом развитии логических взглядов в системе вай-

Пратиджня, или суждение, формулирует в самом начале тезис, который должен быть доказан. Оно фиксирует проблему и ограничивает рассуждение. Предположение, подлежащее доказательству (тезис), контролирует процесс с самого начала, и акт вывода может лишь подкрепить и усилить предположение. Суждение есть только «предположение или просто вероятность»<sup>1</sup>. Не может быть аргумента, если мы не чувствуем необходимости знать больше (*аканкша*) о предположении, или гипотезе, которая выражается в пратиджне, или суждении. Суждение имеет два члена: субъект, или предмет наблюдения, который обычно бывает индивидуумом или классом, рассматриваемым как единичный объект<sup>2</sup>, и предикат, который должен быть доказан. В суждении «холм огненный» «холм» есть субъект, меньший термин, *пакша*, или *дхармин*, а «огненный» — предикат, или больший термин, *садхья*, *дхарма*, или *анумея*, или то, что должно быть выведено. Субъект привлекает наше внимание к какой-либо части реальности, а предикат конкретизирует субъект предположением, что он обладает свойством *P* или что он включается в класс объектов, обозначаемых *P*. Силлогизм должен доказать, что субъект, представленный в восприятии, обладает чертой, указанной в предикате. Связка есть речевой элемент и не является существенной частью суждения<sup>3</sup>. Суждение не должно противопоставляться прямому восприятию или свидетельству писания. Согласно Дигнаге, непонятные, противоречащие самим себе и самоочевидные суждения не могут быть тезисами<sup>4</sup>. Они не должны содержать в себе незнакомые термины, не должны противопоставляться твердо установленным истинам или субъективному убеждению говорящего<sup>5</sup>. Чтобы обнаружить, правильно ли суждение, *S* и *P*, мы обращаем внимание на меньший термин, разлагаем его на его элементы и вскрываем в нем присутствие среднего термина. Во всяком умозаключении анализ меньшего термина следует за установлением тезиса. Второй член силлогизма устанавливает присутствие в меньшем термине среднего, называемого *хету*, или основанием, *садхана*, или средства доказательства, *лингга*, или знака. Он придает меньшему термину тот характер, который делает его субъектом заключения, или *пакшадхармата*. Обнаруживается, что холм дымится. Пакшата — необходимое условие вывода. Всякий холм не есть еще меньший термин, или *пакша*, но он становится таковым в тот момент, когда мы воспринимаем на нем дым и хотим сделать вывод, что он имеет также огонь. Если мы видим также и огонь, то он не есть *пакша*. Аннам Бхатта определяет пакша как субъект, в котором предикат, или то, что должно быть доказано, сомнителен<sup>6</sup>. Пакша есть скорее суждение, чем термин. Теперь мы имеем три термина, необходимые для силлогистического вывода, а именно — меньший термин, или пакша, то есть то, о чем что-то выводится, больший термин, или *садхья*, то есть то, что выводится о меньшем термине, и средний термин, посредством которого выводится истинность большего термина о меньшем.

Наличие среднего термина в меньшем (*пакшадхармата*) не ведет еще к правильности вывода, если он не соединяется с общей связью между средним и большим терминами. Третий член силлогизма, удахарана, например: «все, что дымится, имеет огонь, как кухонный очаг», приводит нас к основанию вывода, к большей посылке. Гаутама за пример принимает простой случай, обладающий существенным свойством большего термина. Ватсьяна, по-видимому, придерживается того же мнения. Имеется мало данных для предположения, что эти два мыслителя рассматривали пример как иллюстрацию общего правила. Они, возможно, думали, что всякое умозаключение идет от частного к частному. Определенные индивидуумы имеют такой-то признак, другой индивидуум или индивидуумы сходны с первым в других определенных признаках; следовательно, они сходны с ними и в данном признаке. Возможно, что силлогизм ньяйи развился из доказательства на основе примера, которое признает и Аристотель<sup>7</sup>. Скоро, однако, было осознано, что хотя часто именно так умозаключают, однако это не является логическим выводом, в котором заключение основывалось бы на посылках. Аргумент оказывается недействительным, если пример не указывает на общее правило. Сходство (*садхармья*) дает основание предполагать общую природу в отношении к логическим классам (*саманья*). Прашастапада знаком с понятием *сахачарья*, или сосуществования, и приписывает его Канаде<sup>8</sup>. Позднее логика приравнивает третий член силлогизма к уста-

---

шешика. Ватсьяна указывает, что силлогизм содержит элементы, привносимые различными праманами. Первый — словесный, второй — выводной, третий — перцептивный, четвертый — основанный на аналогии, а заключение предполагает, что все они имеют отношение к одному и тому же вопросу (N. V., I. 1. 1.).

<sup>1</sup> N. V., I. 1. 39.

<sup>2</sup> N. S., II. 2. 66.

<sup>3</sup> См. «History of Indian Logic», p. 290. См. также P. P., p. 234 и V. S., III. 1. 15.

<sup>4</sup> То же.

<sup>5</sup> См. также P. P., p. 234; V. S., III, 1. 15.

<sup>6</sup> «Tarkasamgraha», 49 и 51. Samdigdhasādhyavān parkṣaḥ.

<sup>7</sup> Ср.: Война Афин против Фив была злосчастной потому, что это была война против соседей, каковой была и война Фив против Фокиды.

<sup>8</sup> P. P., p. 205.

новлению общей связи<sup>1</sup>. Никакой вывод невозможен, если нет неразрывной связи (*вяпшти*) между знаком и выводимым признаком.

В «Ведантапарибхаше» говорится: «Орудием вывода является знание общей связи»<sup>2</sup>. Упоминание примера показывает, что вывод является как индуктивным, так и дедуктивным. Обобщение основывается на фактах и помогает нам в дедуктивном выведении новых истин. Вспомогательный, а не существенный характер примера подчеркивался Дигнагой. Дхармакирти считает, что пример не необходим и вводится только для того, чтобы помочь собеседнику, с которым говорят. Пример только иллюстрирует, но не устанавливает общность правила. Согласно д-ру Силу, третий член силлогизма «соединяет и согласует взгляд Милля на большую посылку как на краткую заметку для памяти о подобных уже наблюдавшихся случаях, усиленную рекомендацией распространять ее применение на ненаблюдаемые случаи, пользуясь при этом взглядом Аристотеля на нее как на общее суждение, которое является формальным основанием вывода»<sup>3</sup>. Примеры могут быть различных видов: однородные, или утвердительные (*садхармья*), где налицо и подлежащее доказательству свойство (большой термин) и основание (средний термин), как например «кухонный очаг», и разнородные или отрицательные (*вайдхармья*), где отсутствуют и доказываемое свойство и основание, как например «озеро»<sup>4</sup>. Дигнага добавляет к этим двум аналогичные примеры, а Сиддхасена Дивакара описывает шесть видов ошибок в однородных и шесть в разнородных примерах.

Относительно распределенности среднего термина говорится: 1) средний термин должен полностью включать объем меньшего термина, как в примере «звук не вечен, потому что он есть произведенное», где средний термин «произведенное» включает в себя все случаи звука (все *S* суть *M*); 2) все вещи, обозначаемые средним термином, должны быть однородными с вещами, обозначаемыми большим термином, как в примере «все производимое не вечно» (все *M* суть *P*), и 3) ни одна из разнородных вещей не должна быть перенесена из большего термина в средний, «не невечное есть произведенное» (не  $не=P$  есть *M*). Дигнага настаивает на том, что средний термин должен быть универсальным образом и всегда связан с большим термином. Уддйотакара доказывает, что между средним и большим терминами должна быть всеобщая связь, такая связь, при которой там, где есть большой термин, должен быть и средний, а где нет большого, там не должно быть и среднего. Прашастапада подтверждает этот взгляд, когда говорит, что линга, или средний термин, есть «то, что связано с выводимым объектом, и существует в том, что связано с этим объектом, и не существует там, где он отсутствует» *lad anumeyena sam-baddham prasiddham ca tadanvite Tadabhave ca nāsty eva tal lingam anumāpakam*<sup>5</sup>. Варадараджа упоминает следующие пять характеристик среднего термина: 1) *накшадхармата*, или присутствие среднего термина в меньшем, например «дыма» в «холме»; 2) *санакиасаттва*, или присутствие среднего термина в положительных случаях, однородных с доказываемым, например «дым» в «кухонном очаге»; 3) *випакиасаттва*, или отсутствие среднего термина в отрицательных случаях, разнородных с доказываемым, например «никакого дыма» в «озере»; 4) *абадхитавишаяттва*, или несовместимость с меньшим термином, и 5) *асатпратипакшаттва*, или отсутствие противодействующих сил<sup>6</sup>. В случае только утвердительного или только отрицательного вывода полноценный средний термин удовлетворяет лишь четырем вышеупомянутым требованиям, так как он не может присутствовать одновременно в отрицательных и в положительных случаях. Аннам Бхатта считает, что средний термин бывает трех видов в соответствии с тремя видами вывода: 1) положительный и отрицательный (*анваявятирекин*), когда средний термин неизменно сосуществует с большим, как дым с огнем, например: «где есть дым, там есть и огонь, как в кухонном очаге, а где нет огня, там нет и дыма, как в озере»<sup>7</sup>; 2) только положительный (*кеваланвайин*), когда мы имеем лишь утвердительное неизменное сосуществование, как в случае: «все, что можно познать, можно назвать»; здесь мы не можем иметь отрицательного случая, чтобы иллюстрировать положение: «что не может быть названо, не может быть познано»; и 3) только отрицательный (*кевалавятирекин*), когда положительный случай невозможен. Все существа, обладающие функциями животных, имеют души, и в этом случае мы можем доказать только то, что стулья и столы не имеют функций животных и поэтому не имеют душ, но не можем дать положительных примеров, поскольку души и существа, обладающие функциями животных, являются сосуществующими по своей природе<sup>8</sup>. Согласно «Ведантапарибхаше», вывод из

<sup>1</sup> Vyāptipratipakanam udāharanam («Tarkasamgraha dipika»). 46.

<sup>2</sup> Anumitikanānam ca vyāptijñānam, II.

<sup>3</sup> «The Positive Sciences of the Ancient Hindus», p. 252.

<sup>4</sup> N. V., I. 1. 36 — 37.

<sup>5</sup> P. P., p. 200.

Дхармакирти думает, что если средний термин не присутствует в тех вещах, в которых выводимое присутствует, и отсутствует во всех вещах, в которых выводимое отсутствует, то вывод обладает сомнительной ценностью. Сиддхасена Дивакара определяет средний термин как «то, что может иметь место не иначе, как в связи с большим термином». Дым не может возникнуть ни от чего иного, кроме как от огня.

<sup>6</sup> Первые три упоминаются Дхармакирти и Дхармоттарой. См. «Nyāyabindu», p. 104, а также Laugāksi Bhāskara, Tarkakautmudī, p. 12, Bombay ed.

<sup>7</sup> Следует иметь в виду, что отрицание проникаемого становится проникающим в отрицательном случае вяпшти, а отрицание проникающего становится проникаемым. См. S. V., Anumāna, p. 121.

<sup>8</sup> «Tarkasamgraha», 48. Это различие принимается Уддйотакарой и Гангешей. Ср. с этим классификацию выводов в джайнских канонических работах: 1) Это есть, потому что есть то. Есть огонь, потому что есть дым. 2) Этого нет, потому что



утвердительно общего суждения рассматривается как анумана, а вывод из отрицательного общего трактуется как артхпатти на том основании, что в последнем не содержится применения общего принципа к частному случаю<sup>1</sup>. Ньяя, однако, придерживается того взгляда, что всякое отрицание предполагает противоположное ему положительное и, таким образом, утвердительные заключения могут быть получены из общих отрицательных<sup>2</sup>. Главной характеристикой среднего термина является то, что он должен быть свободен от всяких условий. Мы не можем доказывать, что *A* — смуглый просто потому, что он — сын *B* и поэтому похож на других детей *B* и не похож на детей других людей. Это заключение может быть и верным и неверным с фактической стороны, но оно дефектно с логической точки зрения, так как нет безусловного отношения (*анупадхикасамбандха*) между «быть сыном *B*» и «смуглым цветом лица».

Применение является четвертым членом силлогизма. Оно утверждает присутствие или отсутствие основания, выраженного в меньшем термине. Оно — утвердительно в случае присутствия основания, как в примере: «но это холм», то есть нечто (дымящееся), и отрицательно в случае отсутствия, например: «но это не есть холм» (то есть нечто не дымящееся)<sup>3</sup>.

Заключение устанавливает, что выставленное суждение обоснованно: «следовательно, холм огненный»<sup>4</sup>. То, что было высказано как предположение в первом члене, в заключении окончательно устанавливается.

Ватсьяна говорит, что некоторые логики считали, что силлогизм состоит из десяти членов. В добавление к пяти членам, рассмотренным выше, они присоединяли еще следующие: 1) *джиджняса*, или желание узнать точную истину суждения; например: является ли холм огненным во всех своих частях или только в некоторых; 2) *саншья*, или сомнение в отношении основания; например: не является ли то, что мы принимаем за дым, только паром; 3) *шакьяпрапти*, или способность примера гарантировать заключение; например; всегда ли дым сосуществует с огнем, поскольку его не бывает в раскаленном добела железном шаре; 4) *прайдоджана*, или цель вывода, и 5) *саншьявьюдаса*, или устранение всех сомнений относительно связи среднего термина с большим и его присутствия в меньшем<sup>5</sup>. По мнению Ватсьяны, эти добавочные пять членов силлогизма не нужны для доказательства, хотя они и помогают добиться ясности нашего познания. Они имеют в виду психологическую сторону процесса вывода. *Джиджняса*, или желание знать, является, несомненно, началом всякого познания, но, как замечает Уддйотакара, оно не является составной частью умозаключения или доказательства<sup>6</sup>.

Вскоре пришли к убеждению, что заключение повторяет первое суждение, а четвертый член повторяет второй. Строго говоря, всякий силлогизм имеет только три члена. Говорят, что Нагарджуна первый высказал свой взгляд о трехчленности силлогизма в своей «Упаякашаль-сутре», где он говорит, что заключение может быть выведено через основание и утвердительный или отрицательный пример<sup>7</sup>. Иногда считают, что этого взгляда держался Дигнага<sup>8</sup>. В своей «Ньяяправеше» он упоминает только три члена силлогизма, хотя третий включает в себя и утвердительный и отрицательный пример: этот холм в огне, потому что он дымит; все, что дымит, имеет огонь, как например кухонный очаг, а все, что не имеет огня, не имеет и дыма, подобно озеру. У Дигнаги третий член есть общая закономерность с подходящим примером. Дхармакирти думает, что даже третий член не является необходимым, поскольку общее суждение подразумевается уже в основании. Достаточно сказать, что холм в огне, потому что он дымит. Эта форма, соответствующая энтимеме, широко используется также и в

---

есть то. Холода нет, потому что есть огонь. 3) Это есть, потому что нет того. Холод есть здесь, потому что нет огня. 4) Этого нет, потому что нет того. Здесь нет мангового дерева, потому что здесь вообще нет деревьев.

<sup>1</sup> П.

<sup>2</sup> Вяппти (или общее) может быть как утвердительным (*анвая*), так и отрицательным (*вьятирека*), и первое (утвердительно) может в свою очередь быть двух видов: *самавьяпти* (эквивалентное сосуществование), где *M* и *P* — равнозначщи, как в случае: «все производимое — не вечно», и *вишамавьяпти* (не эквивалентное сосуществование), где два термина не являются равнозначными. Все случаи дыма суть случаи и огня, но не *vice versa*.

<sup>3</sup> N. S., I. 1. 38.

<sup>4</sup> N. S., I. 1. 39.

<sup>5</sup> N. S., I. 1. 32. Это служит указанием на то, что форма силлогизма развивалась из практики и традиций искусства спора. Бхадрабаху, джайнский логик, дает другой список десяти членов силлогизма, а именно: 1) *пратиджня*, или суждение; 2) *пратиджня вибхакти*, или ограничение суждения; 3) *хету*, или основание; 4) *хетувибхакти*, или ограничение основания; 5) *випакша*, или противоположное суждение; 6) *випакшапратишедха*, или отрицание противоположного суждения; 7) *дриштата*, или пример; 8) *аканкиа*, или сомнение относительно действительности примера; 9) *аканкиапратишедха*, или устранение сомнений; 10) *нигамана*, или заключение («*Daśavaikālikaniryukti*, p. 74, Nirṇayasāgar edition). Бхадрабаху применяет здесь двойной метод доказательства. Когда посредством умозаключения доказывается невечность звука, противоположное суждение отрицается посредством утверждения. Если бы звук был вечен, он не был бы производимым. Это гипотетическое умозаключение подкрепляет прежний вывод, хотя само по себе не имеет большой силы. Сиддхасена Дивакара в своей «*Nyāyavātara*» сводит силлогизм к пяти членам. Анантавирья, комментируя этот труд (13), говорит, что лучшая форма силлогизма — это силлогизм, состоящий из десяти членов, средняя — из пяти и худшая — из двух.

<sup>6</sup> N. V., I. 1. 32.

<sup>7</sup> «History of Indian Logic», p. 119.

<sup>8</sup> Suguirā, Hindu Logis as preserved in China and Japan, Ui, Vaiśeṣika Philosophy, p. 82, п. 2.

индийских философских трактатах. Джайнские логики Маникьянанди и Девасури<sup>1</sup> придерживаются того же взгляда. Мимансаки и ведантисты признают только трехчленный силлогизм. «Ведантапратибкаша» допускает либо первые три, либо последние три члена<sup>2</sup>.

Как Ватсыяна, так и Уддйотакара спорят против попытки обойтись без последних двух членов силлогизма<sup>3</sup>. Они согласны, что первый член силлогизма повторяется в заключении, а четвертый представляет собой соединение второго с третьим. Хотя с точки зрения логики они и не необходимы, они все же полезны в спорах, поскольку подтверждают основание и определенно устанавливают истинность суждения, выставленного в первом члене только гипотетически. Проводится различие между пятичленным силлогизмом, полезным для убеждения других (*парартханумана*), и трехчленным, достаточным для собственного убеждения (*свартханумана*). Последний (то есть трехчленный) имеет дело с выводом как процессом движения мысли и относится к науке открытия, тогда как первый (то есть пятичленный) имеет дело с доказательством Гаутама и Канада ясно не упоминают об этом различии, тогда как позднейшие логики допускают его<sup>4</sup>. Прашастапада различает вывод для себя (*сванишчитартха*) и вывод для других (*парартха*)<sup>5</sup>. Вывод для других (*парартханумана*) имеет скорее характер формальной экспозиции. Мы видим холм и сомневаемся, есть ли на нем огонь или нет. Заметив дым, мы вспоминаем связь между огнем и дымом и заключаем, что на холме должен быть огонь. Когда же мы хотим передать эту мысль другим, мы употребляем пятичленную форму<sup>6</sup>.

Несмотря на различия во мнениях относительно количества частей силлогизма, все логики согласны в том, что самыми существенными частями правильного вывода являются: *вьяпти* (всеобщая связь), или большая посылка, и *пакшиадхармата*, или меньшая посылка. Первая дает всеобщую связь признаков, а последняя устанавливает, что субъект суждения обладает одним членом этой всеобщей связи<sup>7</sup>. Это соответствует двум ступеням Дж. Ст. Милля, устанавливающим: 1) какие признаки являются знаками других признаков и 2) обладают ли данные отдельные предметы этими признаками.

Ни большая, ни меньшая посылка в отдельности не может обеспечить заключения. Необходим синтез их обеих. *Лингапарамарша*, или принятие в расчет знака, является существенным элементом процесса вывода. Согласно Гангеше, *вьяпти*, сама по себе, есть непрямая причина выводного знания, тогда как *лингапарамарша*, или принятие в расчет знака, есть ближайшая (*чарамакарана*) или главная причина (*карана*) вывода<sup>8</sup>. Только тот может сделать вывод, кто способен свести воедино наличие среднего термина в меньшем и связь среднего термина с большим<sup>9</sup>. Акт вывода, однако, является внутренне единым

Адвайта доказывает, что не существует такого явления, как вспоминание среднего термина. Действующей причиной вывода является знание всеобщей связи; мы вспоминаем ее и выводим заключение<sup>10</sup>. Это положение направлено, по-видимому, против того взгляда, что мы прежде всего имеем акт восприятия, затем акт вспоминания и уже затем акт вывода. Адвайта пытается доказать, что акт вывода не является соединением двух суждений, а представляет собой единый процесс (*вьяпара*), в котором воспринятый элемент (меньшая посылка) действует совместно с оживленным в памяти общим принципом (большая посылка). Эти два элемента не являются самостоятельными состояниями мысли и действуют в процессе вывода не как определенные и самостоятельные ступени. В противоположность этому взгляду наййик, являющийся больше логиком, чем психологом, доказывает, что для вывода необходим акт синтеза этих двух элементов.

Дигнага поднимает интересный вопрос о природе вещи, являющейся объектом вывода. Мы не выводим огонь из дыма, поскольку он не представляет собой нового знания. Мы уже знаем, что дым связан с огнем. Нельзя также сказать, что мы выводим отношение между огнем и холмом, поскольку отношение предполагает две вещи,

<sup>1</sup> «Pramāṇanayatattvalokamkāva», p. III.

<sup>2</sup> П. Варадараджа в своей «Tārikāvākṣā» (p. 82) ссылается на взгляд мимансы о трехчленности силлогизма и на буддистский взгляд о двухчленности силлогизма. «Māṭhāravṛtti» знает о трехчленном силлогизме *parkṣa, hetu* и *drṣṭānta*.

<sup>3</sup> N. V., I. 1. 39, N. V., I. 1. 39.

<sup>4</sup> Дигнага, Прашастапада, Дхармакирти, Сиддхасена, Дивакара, Маникьянанди. Девасури, Бхасарваджня, Гангеша и др. признают это различие.

<sup>5</sup> P. P., p. 231. Ср. с этим отличием Дхармоттары *jñānatmaka* от *śadhātmake* («Nyāyabinduṭīka», p. 21) и различие Шивадити между *artharūpatva* и *śabdārūpatva* («Saptaparārthi», 154).

<sup>6</sup> «Tarkasamgraha», p. 45.

<sup>7</sup> «Tattvacintāmani»; II; p 2 «Bhāṣāpariccheda» и «Siddhāntamuktāvali», pp. 66, 68.

<sup>8</sup> «Tattvacintāmani» II p 2.

<sup>9</sup> Vyāptivīśiṣṭapaksadharmatājñānam «Tarkasamgraha», p. 44). См. «Bhāṣāpariccheda», p. 66; «Tattvacintāmani», II, 2: Janakīnātha, Nyāyasiddhāntamañjari, pp. 86 — 87, Paṇḍit ed.

<sup>10</sup> «Vedāntaparibhāṣā».

тогда как в выводе мы имеем только одну вещь — холм, так как огонь не воспринимается. То, что выводится, не есть ни огонь, ни холм, а огненный холм<sup>1</sup>. Заключение есть суждение.

Наяйик не придавал большого значения различным положениям, в которых может оказаться средний термин. Он рассматривал модус Barbara как типичный для всякого силлогистического умозаключения. Использование положительных и отрицательных случаев склоняло его к тому, чтобы рассматривать утвердительные и отрицательные общие суждения как взаимно предполагающие друг друга. Всякий вывод, строго говоря, поддерживается с обеих этих сторон<sup>2</sup>. Индийская логика практически пользуется только одной фигурой и одним модусом. Из знания, что субъект обладает некоторым признаком и что этот признак неизменно сопровождается свойством, наличие которого мы хотим установить, мы выводим, что субъект имеет это свойство. Принцип этого вывода выражается в терминах сопутствия признаков. Если его перевести в термины отношения классов, то мы получим *dictum de omni et nullo*. Все, что можно утверждать о всем классе, можно утверждать и о каждом индивидууме, принадлежащем к этому классу. Детальные различия фигур и модусов не необходимы для правильного мышления, хотя они и представляют собой хорошую тренировку для мышления<sup>3</sup>. Аристотель признал, что последние три фигуры<sup>4</sup> могут быть сведены к первой. Ньяя даже в первой фигуре признает только модус Barbara. Модусы Darīi и Feriō ньяйей не употребляются, потому что заключение в этих модусах относится всегда к частным объектам и различия между общим и частным не возникает. Это различие только относительное, так как то, что является общим в отношении к более ограниченному классу, является частным по отношению к более общему. Меньший термин в силлогизме ньяйи всегда есть индивидуальный объект или класс и, таким образом, является общим, а не частным. Заключение о «некоторых» случаях не дает нам определенных указаний об индивидуальных случаях. Модус Celarent легко получается из модуса Barbara. Аристотель признавал, что все его модусы могут быть сведены к первым двум модусам первой фигуры, а эти два взаимозаменяемы, если мы знаем, что все суждения соотносительны (утвердительное предполагает отрицательное и наоборот).

Анализ процесса умозаключения очень сходен с силлогистическим анализом Аристотеля. Даже пятичленная форма силлогизма имеет только три термина, а трехчленный силлогизм имеет три суждения, которые соответствуют заключению, меньшей и большей посылкам Аристотеля. Имеются попытки объяснить это поразительное сходство теорией взаимного влияния. Д-р Видьябхушан говорит: «Нет ничего невозможного в том, что знание логики Аристотеля проникло в Таксилу через Александрию, Сирию и другие страны. Я склонен думать, что учение о силлогизме развилось не из учения индийской логики о выводе, но что индийский логик обязан идеей силлогизма влиянию Аристотеля»<sup>5</sup>. Всякие ученые профессора полагают, что искусство силлогизма «заимствовано», тогда как учение о выводе — местного происхождения. Профессор Кейс пишет: «В логическом учении на его ранних стадиях нет основания подозревать греческое происхождение силлогизма: силлогизм Гаутама, как и Канады, очевидно, местного происхождения, но в слаборазвитой форме. Только у Дигнаги вместо умозаключения по аналогии появляется полное учение о неизменном сосуществовании как основе вывода; и не будет безрассудным высказать предположение, что в этом случае могло действовать греческое влияние»<sup>6</sup>. Он подкрепляет это предположение ссылкой на то, что Арьядэва, живший почти на два столетия раньше Дигнаги, знал греческую

<sup>1</sup> Цитаты из Дигнаги в N. V. T. T., N. S., I, 1. 5; в «Vedāntaparibhāṣā»-(II) говорится, что холм воспринимается, а огонь выводится.

<sup>2</sup> Если есть *A*, то есть и *B*. Если нет *B*, то нет и *A*. Дхармакирти, соглашаясь, что все аргументы могут быть выражены в утвердительной или отрицательной форме, если они основаны на сходстве (*садхармья*) и несходстве (*вайдхармья*), думает все же, что некоторые аргументы естественно принимают последнюю (то есть отрицательную) форму.

Все объекты, присутствующие здесь и сейчас, воспринимаются.

Кувшин не воспринимается.

Следовательно, кувшин не присутствует здесь и сейчас.

Это — модус Camestres.

<sup>3</sup> Гомперц говорит: «С громадным напряжением оригинальной мысли Аристотель исследовал формы вывода, отделил их друг от друга и проанализировал их разветвления. И вот во всех своих многочисленных трудах, открывающих целые области доступного в то время знания, он практически не использует модусы и фигуры силлогизма. Он даже не воздерживается от признания, что все это огромное богатство форм может быть сведено без ущерба для практики к немногим основным. Мы можем добавить, что последующие исследования, хотя они в огромной степени развили и изолировали свои средства исследования, только подтверждают мнение Аристотеля, что фигуры и модусы силлогизма остались коллекцией ненужных диковинок, сохраняемых историей науки, но никогда наукой практически не используемых» («Greek Thinkers», vol. IV. pp. 44 — 45). См. также H. N. Randle, A Note on the Indian Syllogism, «Mind», October, 1924.

<sup>4</sup> Здесь автор допускает неточность. Аристотель признавал только три, а не четыре фигуры. Модусы так называемой четвертой фигуры он считал обращением модусов первой фигуры и не выделял их в особую фигуру. Это было сделано уже после Аристотеля — Прим. перев.

<sup>5</sup> «Nistory of Indian Logic», p. XV.

<sup>6</sup> I. L. A., p. 18.

астрологию. Это обстоятельство, как и признаваемое влияние Аристотеля на индийскую теорию драмы, имеющуюся в «Бхарата шастре», делает вероятным существование какого-то культурного общения между Индией и Грецией. Иногда говорят, что, наоборот, на Аристотеля повлияла индийская теория, которую сообщил ему Александр Македонский, имевший, как говорят, беседы с логиками Индии. Существует очень мало положительных указаний на прямое влияние, и если мы вспомним, что силлогистические типы умозаключений встречаются даже в доаристотелевских трудах индуистских и буддистских мыслителей<sup>1</sup>, то теория «заимствования» из Греции становится маловероятной. Можно повторить слова Макса Мюллера, что «мы должны также и здесь допустить существование непреднамеренного совпадения в значительно большей степени, чем склонны были это делать наши предшественники. Мы никогда не должны забывать, что то, что оказалось возможным в одной стране, возможно также и в другой»<sup>2</sup>. Этот взгляд еще более укрепится, если мы примем во внимание существенные различия между греческим и индийским силлогизмами. В анализе умозаключения в греческой логике весьма мало что соответствует примеру, который индуистские мыслители рассматривали как необходимый элемент при установлении всеобщей связи. Не трудно понять, что основанием вывода является общая связь, ибо пример представляет собой соответствующее воплощение этой связи.

## IX. ИНДУКЦИЯ

Вывод претендует на то, чтобы выражать истину о реальности, и это притязание не может иметь под собой почвы, если две посылки не являются истинными. Меньшая посылка есть результат восприятия, а большая приводит нас к проблеме индукции.

Как мы получаем большие посылки? Найик дает нам различные ответы на этот вопрос. Он говорит о перечислении, интуиции и непрямом доказательстве. Силлогизм имеет в виду пример наряду с общим правилом. Но пример может быть достаточным для иллюстрации правила, но не может сам по себе установить всеобщую связь. Вполне возможно неизменное существование дыма с огнем в кухонном очаге или на жертвеннике, но из этих примеров мы еще не можем вывести заключение «огонь на холме» только потому, что мы увидели на холме дым, если мы не установим неизменного сосуществования всех случаев дыма со всеми случаями огня. Если мы наблюдаем дым и огонь в большом количестве случаев, дело обстоит уже лучше. *Бхуйо даршана*, или частота опыта, не имеющая какого-либо исключения (*авьябхичарита сахачарья*) помогает нам формулировать общее правило. Недостаточно еще, если мы наблюдаем дым везде, где есть огонь; мы должны также обратить внимание и на то, что дыма не бывает там, где нет огня. Необходимы как совпадение в присутствии, так и совпадение в отсутствии<sup>3</sup>. Если непрерывное совпадение (ниятсахачарья) подкрепляется отсутствием исключений (авинабхаварупасатбандха), мы имеем безусловное сосуществование, которое исключает *упадхи*, или случайные условия<sup>4</sup>. Дым не всегда бывает там, где есть огонь. Раскаленный железный шар не дает дыма. Только огонь, поддерживаемый сырым топливом, горит дымом. Связь огня с дымом, таким образом, обусловлена, тогда как связь дыма с огнем является безусловной. Общее суждение: «все случаи огня суть случаи дыма» — неприемлемо, тогда как суждение «все случаи огня от сырого топлива суть случаи дыма» — приемлемо. Условие не обязательно является дефектом, ибо оно приводит к ошибке только тогда, когда его упускают из виду. Где можно подозревать наличие условий, там необходимо исследовать сопровождающие обстоятельства и показать, что сосуществование имеет место даже тогда, когда предполагаемое условие отсутствует. Положительные случаи опровергают возможность условий, поскольку они показывают, что средний и больший термины присутствуют, хотя все остальное еще отсутствует. Отрицательные же случаи поддерживают возможность условий тем, что показывают, что средний и больший термины отсутствуют даже тогда, когда все другие существенные обстоятельства не отсутствуют. Позднее логика особенно подчеркнула роль отрицательных случаев и даже определила «вьяпти» как то, что вы-

<sup>1</sup> «History of Indian Logic», p. 500, n. I, Appendix B.

<sup>2</sup> S. S., pp. 385 — 386.

<sup>3</sup> Sāhacāryajñāna, Vyabhicārajñānaviraha («Tarkasāṅgraha dipikā», 45).

<sup>4</sup> Удайна определяет условие, или упадхи, как предмет, который сообщает свое свойство другому объекту, близкому к нему (ура samīravartim ādadhāti samkrāmayati, skiyam dharmam ity upādhih). Красный цветок, который придает помещенному над ним кристаллу вид рубина тем, что отрицает в нем свою собственную красноту, есть упадхи. Ср. определение Варадараджи: sādhanavyūpākāḥ, sādhyasamavyūpta upādhyah («Tārkikarakṣā», p. 66). Полноценное общее должно быть свободно от всех условий (*нирупадхика*), как возникающих сами по себе (*шанкита*), так и тех, которые выставляются противником в споре (*самаропита*). См. также Vacaspati, N. V, T. T., I. 1.1. В логике, согласно Удайне, упадхи есть: 1) то, что постоянно сопровождает средний термин, 2) то, что им сопровождается, и 3) то, что не всегда сопровождает больший термин. Четыре вида упадхи признаются в «Tarkadīpikā». См. Athalye, Tarkasāṅgraha, p. 317.

являет полную адекватность знака с обозначаемой вещью»<sup>1</sup>. Наяйик требовал, чтобы дисциплинированный ум контролировал свою фантазию и беспрекословно подчинялся фактам. Точные объяснения с помощью экспериментальных методов возможны только с развитием экспериментальных наук. При отсутствии же таковых взгляды индийского логика на научный метод не представляют большого интереса. Наяйик имел представление об общей проблеме индукции и методе тщательного наблюдения фактов природы, посредством которого получают общие суждения.

Природа не всегда предоставляет нам положительные и отрицательные случаи нужного рода, чтобы помочь нам установить истинность или ложность тех или иных теорий. Наяйик говорит, что мы можем пользоваться методом *тарки*, или непрямого доказательства, чтобы получить отрицательную достоверность. Если общее суждение, например «везде, где есть дым, есть и огонь», неверно, тогда должно быть верным противоречащее ему суждение: «иногда дым не сопровождается огнем». Другими словами, огонь не есть неизменный антецедент дыма. Но мы не можем отрицать, что огонь есть причина дыма. Таким образом, тарка используется, чтобы усилить общее суждение, основанное на положительных случаях непрерывного совпадения. Она является также и способом проверки гипотезы<sup>2</sup>.

Выявляя абсурды, которые получаются, когда мы отрицаем выставленную гипотезу, не прямое доказательство помогает подтверждению гипотезы. Оно показывает, что никакая другая гипотеза не способна объяснить факты<sup>3</sup>.

Тарка только помогает эмпирическому методу индукции, который не может дать нам общих суждений. Даже если мы наблюдаем все возможные случаи и усиливаем наше заключение методом непрямого доказательства, мы все же не достигаем абсолютной достоверности в отношении общих суждений. Поскольку они основываются на ограниченном наблюдении, эти суждения не обладают силой необходимости. Перечисленные общие суждения только вероятны, но не достоверны. Хотя и верно, что знание общего возникает из чувственного познания частных случаев, все же нельзя сказать, что познание общего целиком сводится к этим чувственно воспринимаемым частностям, поскольку общее выходит за пределы всех и всяких частных случаев.

Даже собирательные суждения предполагают знание общего. Мы не подсчитываем все случаи, а берем только те, которые обладают признаками рода, дающими им право на место в группе. Таким образом, даже метод перечисления не может действовать без восприятия общего. Древняя ньяя утверждает, что мы можем обнаружить общее посредством восприятия. Гангеша признает, что в восприятии общего (*саманьялакшана*) участвует нечувственная способность, которую он считает разновидностью *алаукика пратъякша*, или нечувственной интуицией<sup>4</sup>. Во всяком случае, ясно, что вовсе не необходимо производить исчерпывающее рассмотрение случаев. Через восприятие дымности вообще мы познаем все случаи дыма. Посредством *саманьялакшана-пратъясатти* мы познаем общее в огне и дыме и постигаем их неизменную связь. Таким образом, посредством анализа даже одного случая мы можем обнаружить общую связь, и то, что верно относительно этого одного случая, может быть распространено на все члены класса, поскольку существует тождественная природа многих случаев. То, что оказывалось истинным однажды, является истинным всегда. Когда мы говорим «дым», мы не имеем в виду всех случаев дыма, а только значение дыма. Значения дыма и огня связаны во всяком случае как *вьяпья* — проникаемое и *вьяпака* — проникающее. Множественность случаев необходима не потому, что мы абстрагируем общую связь из этих случаев, а потому, что связь не проступает вполне ясно в единичном случае. Люди, обладающие исключительной способностью различения, могут выявить общую связь даже в небольшом числе случаев. Общая связь открывается, а не создается. С помощью акта мысли, осуществленного на единичном случае, мы можем полу-

<sup>1</sup> Рассмотрев несколько определений «вьяпти», Гангеша заключает, что «неизменное сосуществование есть присутствие среднего термина с большим, роль которого — не в дополнении к этому абсолютному существованию и который пребывает в одном и том же месте со средним термином, но в различных местах по отношению к этому состоянию взаимозаполнения». (Tattvacintāmani, II). См. «History of Indian Logic», p. 424.

<sup>2</sup> N. S., I. 1. 31.

<sup>3</sup> «Правильная гипотеза должна удовлетворять следующим условиям: 1) гипотеза должна объяснять факты; 2) она не должна противоречить каким-либо наблюдаемым фактам или установленным обобщениям; 3) не следует допускать никакого ненаблюдаемого фактора, если можно удовлетворительно объяснить факты факторами наблюдаемыми; 4) когда борются две соперничающие гипотезы, необходим решающий факт или опыт; отсутствие такого опыта мешает признанию любой из них; 5) из двух соперничающих гипотез предпочтение должно быть отдано более простой, то есть той, в которой *caeteris paribus* (при прочих равных условиях) меньше предположения; 6) из двух соперничающих гипотез предпочтение должно быть отдано той, которая непосредственно или ближайшим образом связана с предметом, а не той, которая менее тесно связана с ним; 7) гипотеза, которая удовлетворяет перечисленным условиям, может быть обоснована до того как станет установленной теорией» (Seal, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*, p. 288).

<sup>4</sup> Ср. с этим аристотелевское познание общего посредством *нуса*, следующее за восприятием относящихся к общему частностей. Перечисление случаев, даже если оно полное, не может привести к абсолютной достоверности, если оно не поднимается выше случайности содержания (Аристотель, Вторая аналитика, I. 5).

чить общую связь. Если общая связь не дается нам в самом суждении, то и повторение похожих случаев не может создать ее. Она дается субъекту, а не конструируется разумом. То, что выходит за рамки чувственного восприятия, не выходит за границы опыта. Методическое наблюдение и эксперимент только подтверждают то, что постигается интуицией иногда даже на основе единичного случая. Каждое явление природы содержит в себе самое отношение или закон, в соответствии с которым оно осуществилось. Только интуиция помогает нам отличить существенные черты данного явления от его случайного сопровождения. Общие суждения представляют собой связь содержания. Если животные с малым количеством желчи долго живут, то это не потому, что человек, лошадь и мул, имеющие мало желчи, долговечны, а потому, что существует необходимая связь между обладанием малым количеством желчи и долгой жизнью. Значение силлогизма ньяйи лучше всего выявляется, если мы придадим ему условнокатегорическую форму. Если есть *A*, то есть и *B*. *A* есть, следовательно, есть и *B*.

С этой точки зрения вопрос о том, каким образом дедуктивное умозаключение дает нам в заключении больше того, что содержится в его посылках, встает в новом свете. Общие принципы не являются перечислительными суждениями, и связи, которые управляют частными случаями, столь же реальны, как и сами частные случаи. Когда мы выводим частную истину из общего суждения, то в одном отношении заключение выходит за пределы посылки, хотя и содержится в ней с точки зрения другого отношения. Но если общие связи реальны и требуют только интуитивного восприятия, каким образом получается, что например, влюбленные и лунатики упускают значение тех общих принципов, которые стоят перед глазами ученых и философов? Нелегко также объяснить тот факт, что наши обобщения иногда бывают ошибочными. Связи неправильно познаются в ошибочных индукциях. Их не всегда должным образом отличают от неограниченного множества частных случаев. Сложность реального мира делает различение связей трудным делом. Под влиянием страсти и предубеждения, инерции и умственной лености мы принимаем за истинные на самом деле ложные суждения. В этом смысле даже отдельные восприятия могут быть ошибочными. Интуитивно воспринятые индуктивные принципы становятся более убедительными, когда они применяются к новым частным случаям, то есть когда мы переходим от индуктивной к дедуктивной стадии рассуждения. Как мы увидим, истинность общих связей, как и истинность всякого другого знания, должна устанавливаться с помощью других форм познания. Интуиция, не подкрепленная эмпирической проверкой, это только гипотеза. Одна чистая интуиция приносит мало пользы. Полнота же эмпирического материала — неосуществимый идеал. Интуиция и эмпирическое познание должны помогать друг другу. Общий принцип содержит в себе необходимость, даже если он улавливается нами только в связи с каким-либо эмпирическим фактом.

Взгляд ньяйи на вьяпти связан с признанием того, что общее является фактором реальности<sup>1</sup> и что общие связи реальны<sup>2</sup> Чарваки; являющиеся материалистами, отрицают возможность общих связей и поэтому оспаривают значение вывода. Буддисты рассматривают общие суждения как идеальные конструкции, а не как реальные связи и отношения. Общее есть только название, а тождество — фикция. В буддистской книге «Саманьядушанадикипрасарита» критикуется теория, что мы воспринимаем общее как реальное. Мы видим пять пальцев на руке, но не видим шестого общего, который столь же нереален, как и рог на голове человека<sup>3</sup>. Хотя строгое истолкование этого взгляда приводит к признанию невозможности вывода, буддисты все же признают его значение для практических целей и различают разные виды общих связей. Средний термин может быть связан с большим посредством тождества (*свабхава*, *тадатмья*), причинности (*тадутнатти*) или отрицания (*анупалабдхи*). Согласно буддистам, выходит, что наши выводы бывают или утвердительными, или отрицательными, а утвердительные — либо аналитическими, либо синтетическими<sup>4</sup>. Мы делаем вывод типа *тадатмья*, или анализа, тождества, или сосуществования, когда говорим, что «это — дерево, потому что это — вид сосны». Мы делаем вывод типа *тадутнатти*, или синтеза, причинности или следования, когда говорим «есть огонь, потому что есть дым». Вывод типа *анупалабдхи*, или невосприятия, получается, когда мы выводим отсутствие кувшина из того, что он не воспринимается. Общие связи выводятся не из наблюдения фактов, а из априорных понятий о тождестве в сущности и о причинной необходимости. Буддисты признают общее значение принципов причинности и тождества, поскольку невозможно жить, не признавая их. Согласно Дигнаге, познание не выражает реальных связей объективного мира. Связи явления и сущности, качества и предмета, из которых мы извлекаем заключения, привносятся мыслью<sup>5</sup>. Связи имеют только логическую природу.

Вачаспати подвергает взгляды буддистов придирчивой проверке. Он пишет, что закон причинности, в понимании буддистов, будет удовлетворителен, если мы появление дыма в случае огня припишем действию какого-то невидимого демона (*нишаса*). Также нет никакой необходимости в том, чтобы одно и то же следствие имело одну и ту же причину. Если причина есть то, что предшествует следствию, тогда она не одновременна с ним. Из восприятия дыма мы можем вывести не наличие

<sup>1</sup> Sāmanyasya vastubhutatvat («Tarkabhaṣā», p. 31, Poona ed.)

<sup>2</sup> Svabhāvikas tu sambandho vyāptih (p. 35).

<sup>3</sup> Keith, Buddhist Philosophy, p. 233. Ср. взгляд Беркли на абстрактные идеи в его «Principles of Human Knowledge», Introduction, p. 13.

<sup>4</sup> «Nyāyabindu», III.

<sup>5</sup> См. «Nyāyakandalī», p. 207. Вачаспати цитирует из Дигнаги: «Sarko'yam anumānānumeyabhāvo buddhyarūdhena, dharmadharmibhāvena na bahissadasattvam apekṣate» (N. V. T. T., I. 1. 5).

огня в настоящем, а только наличие его в прошлом, до дыма. Если две вещи тождественны, тогда восприятие одной означает восприятие и другой и тогда нет никакой нужды в выводе. Вачаспати и Джаянта доказывают, что отношение между сосной и деревом не есть отношение тождества, поскольку не все деревья являются соснами<sup>1</sup>. Буддист не говорит нам, откуда он берет сами принципы причинности и тождества сущности. Имеется много случаев сосуществования, которые не могут быть сведены к причинности или тождеству. Наяйик подводит под выапти не только причинные и родо-видовые отношения, но также и все эквивалентные отношения, как например: «все рогатые животные имеют раздвоенные копыта»<sup>2</sup>.

## Х. ПРИЧИНА

Как и все общие принципы, закон причинности для наяйика является самоочевидной аксиомой, познаваемой интуитивно и подкрепляемой опытом. Наблюдаемые причинные отношения подтверждают этот принцип, с которого начинается всякое исследование. Причина есть то, что неизменно предшествует следствию и не только просто сопровождает его, но необходимо вызывает. Это — предшествующий член связи следования явления, обстоятельство, которое во всех случаях неизменно имеет место непосредственно перед чем-то другим. Но простого предшествования еще недостаточно<sup>3</sup>. Это должно быть необходимым предшествованием.

*Аньятхасиддха* есть антецедент, который не связан причинно со следствием, хотя и соединяется с ним. Вишванатха<sup>4</sup> упоминает различные виды таких причинных антецедентов. Мы можем указать на пространственное положение объекта пальцем. Это указывание пальцем, хотя и может всегда присутствовать, не связано причинно с восприятием пространственного положения. Гончарная палка есть безусловный антецедент, хотя цвет этой палки не имеет отношения к ее функции. Звук, производимый ее движением, есть побочное следствие. Вечные и всепроникающие субстанции, которые нельзя ввести или удалить по усмотрению, не являются безусловными антецедентами. Условие условия, как например отец гончара, не имеет отношения к производству горшка. Нас касаются только непосредственные антецеденты. Побочные следствия той же причины иногда смешиваются с настоящей причиной и настоящим следствием. Обычная причина, заключающаяся в тяготении, вызывает и поднятие и падение чашек весов. Когда эти побочные следствия следуют одно за другим, опасность принятия предшествующего побочного следствия за причину последующего очень велика. Все, что не связано необходимым образом с производимым следствием, не является его безусловным антецедентом. Причину нельзя смешивать с побочными, косвенными и случайными сопровождениями<sup>5</sup>. Считается, что причина не может произвести следствие, если имеются противодействующие силы. Иногда в определение причины вводят *пратибандхака-абхаву*, или отсутствие противодействующих факторов. Кешава Мишра определяет причину как такой необходимый антецедент, который не устраняется при появлении чего-нибудь другого. Причиной ткани являются нити, а не их цвет, который есть причина цвета ткани, а не ее самой.

Нельзя сказать, что вещи причинно связаны между собой, если между ними нет положительно-отрицательного (*анваявьятиреки*) отношения, то есть такого, где наличие причины означает и наличие следствия, а отсутствие причины означает и отсутствие следствия. Причинные отношения эквивалентны и обратимы. Они являются не таинственными силами, а устанавливаются на основании эмпирических единообразных и не имеющих исключений следований<sup>6</sup>. При этом необходимо тщательное наблюдение фактов. Удайна говорит: «Мы должны старательно прилагать свои усилия, чтобы установить некоторые ограничения через определение постоянных ограничений и разделений»<sup>7</sup>. Природа ставит нас перед сложным сплетением деталей, из которых наш разум выбирает последовательность  $A — B$ , оставляя в стороне многие не имеющие отношения к ней детали, образующие в целом поток действительных явлений. Мы должны обнаружить, происходит ли исчезновение следствия в результате исчезновения предполагаемой причины. Во всем этом исследовании необходимо тща-

<sup>1</sup> «Nyāyamañjari», p. 114; N, V. T. T., I. 1. 5.

<sup>2</sup> Прашастапада упоминает, что непрчинное сосуществование, как например: «появление луны указывает на прилив в море и на раскрытие цветка водяной лилии», включается в выапти (P. P., p. 205).

<sup>3</sup> «Глендовер: При моем рожденье.

Среди небес вдруг образы явились  
Из пламени, и факелы пылали.  
И чуть на свет пришел я, вся земля,  
Как трус, трястись до оснований стала.  
Готспур: В ту пору было б то же, если б кошка  
У матушки у вашей окотилась,  
Хотя бы вы совсем не родились».

(Шекспир, Король Генрих IV. Действие III, сц. I. Русский перевод. З. А. Венгеровой и Н. М. Минского, изд. Брокгауз — Ефрон, 1902).

<sup>4</sup> Siddhāntamuktāvali, pp. 19 — 22.

<sup>5</sup> Anyathasiddhānīyataparivṛtti kāraṇam. См. «Tarkasamgraha», 38: «Tarkabhāṣā», p. 11. I

<sup>6</sup> «Bhāṣāpariccheda», 16.

<sup>7</sup> «Kusumāñjali», I. 6.

тельно следить, чтобы никакое другое условие не изменялось. Безусловность antecedента не может быть установлена без привлечения двойного метода различения, используемого в буддистском учении о *панчакарани*<sup>1</sup>.

Причинные отношения не выводятся на *arīti* a *posterīti*. Они являются не стоящими перед нами фактами, а построениями разума, основанными на фактических данных. Сказать, что *A* есть причина *B*, значит выйти за пределы чувственных данных и познать закон следования. Причинность есть не просто следование явлений, а связь элементов. Но элементы даны в чувственном опыте, и их связь не дана.

Всякая попытка причинного объяснения становится бесполезной, если допустить множественность причин. Если бы доктрина множественности причин оказалась научно правильной, тогда вывод перестал бы быть действительным средством познания<sup>2</sup>. Если мы видим, что повысился уровень воды в реке, мы не можем сделать вывод, что это произошло от выпавших дождей. Это могло произойти и от какого-либо затора или запруды. Если мы видим, что муравьи уносят свои яички, то это можно объяснить разрушением их гнезд, а не обязательно приближением дождя. То, что мы принимаем за крик павлина, еще не обязательно означает, что собираются тучи, так как в конце концов может оказаться, что кто-нибудь имитирует крик павлина. Ньяя полагает, что нет множественности причин и есть только одна причина для одного следствия. Видимость множественности происходит от неправильного анализа. Множественность исчезает, если следствие достаточно ограничено и выявлена его специфика. Повышение уровня воды в реке от дождя отличается от повышения уровня воды, вызванного частичной запрудой. Первое сопровождается быстрым течением, наличием обильной пены, массы фруктов и листьев. Образ действий муравьев, когда они уносят свои яички перед дождем, сильно отличается от их действий, когда разрушены их гнезда. Крик павлина с уверенностью можно отличить от имитации его человеком. Если мы будем рассматривать следствие со всеми его отличительными признаками (*карьявишеша*), то увидим, что оно имеет только одну специфическую причину (*каранавишеша*). Если мы берем следствие абстрактно, мы должны и причину рассматривать так же абстрактно. Вачаспати и Джаянта говорят, что нужно учитывать всю совокупность причин, и тогда видимость множественности исчезает. Некоторые логики, однако, признают что различные возможные причины одного и того же следствия обладают общей силой или действием (*атирикташакти*). Мы можем принять множественность причин, только если откажемся от научного способа исследования. В этом случае, как говорит более поздняя ньяя, поскольку можно заподозрить в каком-либо случае более чем одну причинную совокупность (*aggregate*), следствие является знаком не любой из отдельных причинных совокупностей, но одной или другой из них. Если мы уверены в отсутствии следствия, тогда мы должны быть уверены в отсутствии не одной какой-либо причины, а всех. В этом смысле причиной будет или одна, или другая из возможных причинных совокупностей, при наличии любой из которых следствие наступает неизменно и безусловно. Определяющим признаком причины (*каранатаваччхедака*) является не что иное, как наличие одной или другой из возможных причинных совокупностей.

Различаются разные виды причин<sup>3</sup>. Материальная (*упадана*) причина есть вещество, из которого возникает следствие, например нити являются материальной причиной ткани или глина — причиной кувшина<sup>4</sup>. Нематериальная или неприрожденная (*асамавайи*) причина есть такая причина, которая присуща материальной причине и действие которой хорошо известно. Соединение нитей (*саньюога*) есть нематериальная причина. Нити, если они не соединены должным образом, остаются в пучке и не создают ткани. Цвет нитей есть также нематериальная причина, поскольку хорошо известно его действие в создании цвета ткани. В то время как материальная причина есть субстанция, нематериальная причина есть качество или действие<sup>5</sup>. Теория атомизма ньяйи сводит все изменения в физическом мире к соединению и разъединению частей. Последние составляющие вещество элементы практически остаются теми же самыми, хотя порядок плана целого, в которое они входят, изменяется каждое мгновение. Действующая (*нимитта*) причина отличается от предшествующих. Она относится к движущей силе,

<sup>1</sup> I. P., p. 463.

<sup>2</sup> N. V., II., 1. 37-38.

<sup>3</sup> V. S., X. 2. 1 — 7; «Tarkabhāṣa», pp. 15 — 25; «Bhāṣānaricchēda», 17 — 18; Tarkasamgraha, 40.

<sup>4</sup> Согласно ньяйе, уничтожение следствия (*карьям*) вызывается уничтожением его материальной причины. Когда одна нить рвется, соответствующий кусок ткани также считается поврежденным. Тот факт, что кусок ткани все же остается и мы не требуем, чтобы он был возобновлен, объясняется тем, что материальная причина не разрушена полностью, но продолжает существовать как скрытое самопроизводящееся свойство (*стхитистпанаках санскарах*) в остающихся нитях, так что они продолжают производить новый кусок ткани.

<sup>5</sup> Этот второй вид причины не признается системами санхья и веданта, которые рассматривают причину и следствие как связанные отношением тождества. Чтобы связать их, не нужно никакого связующего звена. Различие между прирожденной и неприрожденной причинами несостоятельно. Строго говоря, только действующая причина неприрожденна. В то время как санхья и веданта допускают материальную и действующую причины, буддисты не допускают даже и этого различия. Каждое событие, производящее другое, мгновенно. Молоко изменяется в каждый данный момент; но на одной стадии изменений мы называем его молоком, а на другой — творогом.



благодаря которой создается следствие, или к средствам, благодаря которым оно производится. Гончар есть действующая причина кувшина, тогда как его палка и колесо являются средствами (*сахакари*)<sup>1</sup>. Эти три вида причин соответствуют материальной, формальной и действующей причинам Аристотеля. Само следствие можно рассматривать как конечную (целевую) причину Аристотеля.

Иногда причина, которая производит следствие непосредственно, называется *карана* и определяется как особая причина<sup>2</sup>. Согласно Кешава Мишре она является причиной *par excellence*<sup>3</sup>. Из всей совокупности причин основной причиной является та, которая производит следствие непосредственно<sup>4</sup>. В акте восприятия и познающий и объект познания необходимы, хотя главной причиной, или караной, является чувственный контакт. Нилантха определяет карану как причину, без которой желаемое следствие не может быть произведено<sup>5</sup>. Палка гончара есть инструментальная причина кувшина. Палка в лесу не есть причина. Она становится причиной только тогда, когда употребляется для производства кувшина. Поэтому добавляется квалификация ее как «*вьяпаравад*». Новая ньяя идет еще дальше и утверждает, что карана есть не то, в чем заключается вьяпара, или действие, а само действие, которое является ближайшей причиной соответствующего следствия<sup>6</sup>.

В поздней ньяе следствие определяется как «нечто противоположное своему предшествующему отрицанию»<sup>7</sup>. Это положительный коррелят предшествующего отрицания. Сказать, что следствие имеет предшествующее несуществование, значит допустить, что оно имеет начало. Таково учение *асаткарьяеда*, или учение о том, что следствие не существует, пока оно не создано, учение, известное также как *арамбхаеда*, или теория нового начала. Следствие не предсуществует в причине, а производится заново. Это учение эпигенеза, или созидательного процесса реальности, которое заключается в том, что реальность развивается, создавая новые аспекты самой себя<sup>8</sup>. Некоторые буддисты отрицают, что следствие до того, как оно будет произведено, может определяться как существующее, не существующее или как то и другое. Ньяя защищает взгляд, что следствие не существует до своего создания причиной, и этот взгляд согласуется с учением ньяи, что целое представляет собой нечто другое, чем части, из которых оно составляется<sup>9</sup>. Системы санхья и веданта доказывают, что в следствии мы имеем осуществление предсуществовавших потенциальных возможностей. Согласно санхье, действующая причина помогает процессу обнаружения. Наййик критикует этот взгляд. Если ткань уже существует в нитях, то почему мы ее не видим? Нити — это не ткань, и мы не можем ткать нити. Не может служить аргументом соображение, что ткань есть невыявленное, так как невыявленность как раз и представляет собой проблему. Если выявление означает «отсутствие такой формы, которая могла бы восприниматься и быть способной к действию», тогда мы приходим к несуществованию следствия раньше действия причины. Нечто, что не существовало в особой форме, осуществляется благодаря действию причины<sup>10</sup>. Следствие отличается от причины по форме, потенции и положению. Кроме того, если теория санхья о тождестве следствия и причины верна, тогда из этой теории вытекало бы, что весь мир, рассматриваемый как продукт первоначальной праkritи, был бы так же невозпринимаем, как и сама праkritи. Если следствие занимает то же место в пространстве, как и причина, то это потому, что следствие покоится, или имеет свое основание, в причине. Нет смысла отвергать взгляд, подтверждаемый фактами природы, что вещи заново производятся и разрушаются<sup>11</sup>. Мнение, что, когда молоко изменяется и становится творогом, имеет место только превращение, а не разрушение,— несостоятельно. «Когда мы воспринимаем новую субстанцию, производимую новым переустройством, мы выводим из этого исчезновение или разрушение прежней субстанции»<sup>12</sup>. Разрушение составных частиц молока и их новое расположение приводят к возникновению творога. Наййик согласен с тем, что полное разрушение прежней субстанции делает образование новой невозможным. Отсюда следует, что субстанция освобождается от своих прежних условий. Однако наййик не склонен признать это открыто.

В трудах систем санхья и веданта, содержащих различные теории причинной связи, взгляды ньяи подвергаются критике. Здесь можно привести один пример этой критики из «Санхья-карики»<sup>13</sup>. То, что не существует, не может быть произведе-

<sup>1</sup> Среди действующих причин различаются общая и специальная причины. Общих причин восемь: бог, его познание, желание и действие, предшествующее отсутствию, пространство, время, достоинство и недостаток. К ним иногда добавляется отсутствие противодействующих влияний («*Tarkasaṅgraha*», 207 — 208).

<sup>2</sup> *Asādhāraṇam kāraṇam kāraṇam* («*Tarkasaṅgraha*», 37).

<sup>3</sup> *Prakṛstaṁ kāraṇam*.

<sup>4</sup> *Avilambṇa kāryotpatti*.

<sup>5</sup> «*Tarkasaṅgraha*», 186.

<sup>6</sup> *Phalāyogavyavacchinnaṁ kāraṇam*.

<sup>7</sup> *Prāgabdhāvapratiyogī* («*Tarkasaṅgraha*», 39).

<sup>8</sup> Канада упоминает об аргументах, имеющих целью показать, что причина и следствие совершенно различны: 1) они являются объектами разных идей; 2) называются разными словами; 3) производят разные следствия; 4) совершаются в разные моменты времени; 5) имеют разную форму; 6) имеют разное количество, например: нитей много, а ткань одна; 7) если бы причина и следствие были тождественны, не нужны были бы усилия, чтобы вывести следствие из причины. См. также N. V. T. T., III. 2. 17.

<sup>9</sup> N. S., IV. 1. 48 — 54.

<sup>10</sup> N. S., IV. 1. 48 — 54.

<sup>11</sup> N. V., IV. 1. 49.

<sup>12</sup> N. B., IV. 1. 49.

<sup>13</sup> N. B., III. 2. 16.

дено. Как бы мы ни старались, мы не можем синее превратить в желтое. Кроме того, материальная причина всегда соединена со следствием, как например масляные семена с маслом. Поскольку не может быть соединения с несуществующим, постольку следствие должно существовать в причине. Нельзя думать, что причина может произвести следствие, не связанное с ней. Если бы это было возможно, тогда любая причина могла бы производить любое следствие и не было бы никакой необходимости в том, чтобы определенное следствие производилось только определенной причиной<sup>1</sup>. Если говорят, что не связанная со своим следствием причина производит следствие благодаря присущей ей потенции<sup>2</sup>, тогда, если эта потенция связана со следствием, это все равно, что сказать, что следствие предшествует причине; если же потенция не связана со следствием, тогда вопрос, почему определенное следствие производится определенной силой, неразрешим. Кроме того, поскольку причина и следствие имеют одну и ту же природу, то, если существует одно, должно существовать и другое. Санкхья и веданта настаивают, что, если следствие полностью отлично от причины, тогда не может быть никакого определенного принципа для того, чтобы их связывать. Наййик говорит, что если бы следствие не отличалось от причины, то мы не могли бы различать их как причину и следствие. Оба эти взгляда содержат в себе истину, но с различных точек зрения.

Мы заключим этот раздел несколькими критическими замечаниями относительно взглядов ньяйи на причинность. Наййик ставит ударение на предшествование причины следствию, которое, строго говоря, является предшествованием логическим, а не хронологическим. Солнце есть причина света, но оба — и причина и следствие — одновременны. Реальная причина существует, пока существует следствие; существование же причины до или после следствия не необходимо. В интересах практики, а не истины наййик преувеличивает значение момента предшествования (*турвабхава*) в причине<sup>3</sup>. Анализ ньяйей предшествующих условий и изменения, которое превращает их в причину некоего следствия, носит искусственный характер. В тот момент, когда появляется единство условий, появляется и следствие. Если единства условий не получается, причина может существовать вечно, не производя следствия. Но никакая причина не существует, если она не производит следствия. Процесс изменения сам является следствием, и ничто другое не может называться следствием. Различение между элементами причины, моментом их объединения и моментом произведения следствия, является чисто идеальным<sup>4</sup>. Шанкара справедливо говорит, что мы не можем настаивать ни на предшествовании, ни на безусловности или неотделимости. Если причина и следствие представляют собой нераздельное единство (*айютасиद्धа*), тогда причина не всегда нуждается в предшествовании следствию. Вернее сказать, что причина и следствие являются двумя модусами вещи, чем сказать, что это две отдельные вещи, соединенные между собой неразрывно<sup>5</sup>. Это заключение подкрепляется и настойчивостью ньяйи в отношении самавайи, или присущности. Если причина и следствие связаны через присущность, тогда проще смотреть на них как на связанные друг с другом отношением тождества (*тадатмья*).

Нельзя сказать, что факты природы свидетельствуют о причинных отношениях настолько явно, что стоит только открыть глаза, чтобы видеть их. Мы говорим, что *A* есть причина *B*, или что *A* необходимо, или что *B* случайно, и таким образом упорядочиваем наш опыт. Причинность есть форма нашей мысли, модус интеллекта. То, что вселенная управляется законами, есть постулат, который мы принимаем в логике, хотя он устанавливается метафизикой. В жизни мы не задаемся вопросом о реальной причине или объяснением того или иного события, но удовлетворяемся знанием тех вещей, которые производят желаемые для нас следствия. Глина есть причина кувшина. Природа поставляет глину, а гончар использует ее для своей цели. Мы не можем исчерпать всех условий, и поэтому наше причинное предвидение только относительно. Мы говорим: «даны такие-то и такие-то условия; если они не противодействуют друг другу, то должны произойти такие-то и такие-то следствия». Трудности в отношении причины причины и последовательного регресса наййиком опускаются, как чисто диалекти-

<sup>1</sup> Согласно этому взгляду, говорят критики, можно было бы производить даже невозможные вещи, например рог у зайца. Ньяйя, отвечая на это возражение, говорит, что это надо понимать в том смысле, что то, что может быть произведено, пока еще не существует, а не в том смысле, что может быть произведено несуществующее («*Нуауамайяри*», р. 494).

<sup>2</sup> Если следствие не существует, пока оно не произведено, то можно предполагать, что активность действующего начала может привести к чему-либо другому, а не к определенному следствию. Другими словами, воздействие на нити могло бы привести к созданию кувшина. Вайшешика устраняет эту трудность, говоря, что активность, приложенная к определенной причине, создает только те следствия, которые потенциально присущи причине.

<sup>3</sup> «*Kusumāñjali*», I. 19.

<sup>4</sup> «Причинность на самом деле есть идеальная реконструкция длящегося во времени процесса изменения. Между объединением обособленных условий и началом процесса нет никакого перерыва, или интервала. Причина и следствие не разделены во времени ощущением длительности или пустоты или промежутка. Они разделяются во времени идеальной линией, которую мы проводим через неделимый процесс. Ибо, если бы причина длилась хотя бы только долю секунды, она могла бы длиться и в течение бесконечного будущего». (Bradley: «*Logic*», II, р. 539 п). «Нить причинности есть идеальное единство, которое мы обнаруживаем и создаем в данном нам потоке явлений. Но она не существует актуально в этом потоке, а впервые начинает жить только в мире всеобщего» (*ibid.*, р. 540).

<sup>5</sup> S. V., II. 2. 17.

ческие. Как причина, так и следствие суть преходящие события, а не вечные факты, хотя мы и склонны говорить о них как о субстанциях, сохраняющих тождество вопреки событиям. Сами атомы, если они являются причинами, не могут быть реальными. Причина не имеет смысла вне изменения, а то, что изменяется, есть преходящее явление. Причина, если ее проанализировать, разрешается в простое следование событий, которые зависят друг от друга *ad infinitum*, и все же мы должны пользоваться ею, как если бы она была истинным понятием. Это понятие бесспорно полезно в пределах опыта, но мы не можем рассматривать его как абсолютно правильное. Причинность есть только форма опыта<sup>1</sup>.

Концепция несуществования следствия в причине, принятая ньяйей, имеет свой источник в натуралистической точке зрения, которая рассматривает реальное как то, что воспринимается<sup>2</sup>. Мы видим высшее и более сложное, возникающее из низшего и более простого, в котором это высшее и более сложное раньше не существовало. Многие мыслители современности принимают этот взгляд на реальность как на непрерывный процесс развития простого в сложное, низшего в высшее. Они могут отличаться от реалистов ньяйи во взглядах на природу первичных простых элементов, но их идея объяснения по существу та же самая. Начинаем ли мы с материальных атомов, как делает наййик, или электронов, как делают современные ученые, или с нейтрального вещества, или с чувственных данных, или с пространства и времени, проходящих через различные и все растущие условия, как говорят некоторые современные реалисты, мы во всех этих случаях должны принять один и тот же неправильный принцип объяснения. Первым условием философского понимания является происхождение меньшего от большего, а не большего от меньшего. К принятию этого принципа ведет нас естественный ход мысли. Поток не может подняться выше, чем его источник. Так как априорные условия мысли не выдерживаются в таких взглядах, то нам говорят, что они поэтому должны быть отброшены. Однако мы не можем изменить устройство нашей мысли в угоду реалистам. Мысль вынуждена постулировать имплицитное, или потенциальное, и считать, что следствие имплицитно, или потенциально, заложено в причине. Последовательный реализм должен трактовать развитие как простую видимость. Если он рассматривает его как нечто большее, чем видимость, он становится непоследовательным. Реалисты, подобные профессору Александру, принимают некоторые другие принципы, кроме пространства и времени, когда говорят о творческом усилии и развитии высших качеств и существ. Если реалист смотрит на реальное как на действительное и отбрасывает потенциальное как бессмысленное выражение, тогда причинность становится непонятной. Наййик опровергает сам себя, когда допускает реальность атомов и душ, которые невидимы. Вещи, которые мы видим, создаются и разрушаются и поэтому не вечны; вечные вещи не видимы нами и все же допускаются. Реалист вынужден преувеличивать значение времени. Гюйо в своей небольшой книге «Время» замечает: «Мы сделали из времени некую современную разновидность таинственной реальности, которая призвана заменить старую идею провидения и сделаться всемогущей»<sup>3</sup>. Принимая гипотезу абсолютности времени, мы никогда не можем быть уверены относительно цели мира, которая не может быть ни установленной, ни устойчивой. Мы живем во вселенной, которая изменяется и где все может произойти от всего. В такой схеме нет места для бога, если мы не признаем, что вещи стремятся к совершенству и что бог есть творец. Профессор Александер уверяет нас, что божественность есть высшее качество, следующее за разумом. Мы можем спросить: а что следует за богом?

Наййик настаивает на непрерывности отношения между причиной и следствием. Если мы попробуем сформулировать взгляд ньяйи в терминах современной науки, то можем сказать, что она рассматривает причинность как расходование энергии. Она отрицает существование какой-либо трансцендентной силы в механизме природы, если мы на момент отвлечемся от ее взгляда на невидимые достоинства и недостатки (*адришта*). Причинность есть просто перераспределение энергии. Причина есть целостная совокупность условий (*каранасамагри*), а следствие есть то, что из нее проистекает<sup>4</sup>. Стремясь оправдать положения здравого смысла, что вещи создаются и разрушаются, наййик рискует упустить из виду факт непрерывности природы. Он пытается примирить популярный взгляд, что ничто не происходит из ничего, с положением, что вещи имеют начало. Цветок возникает из растения, плод от дерева, и все же наййик отдает себе отчет, что растение и цветок, плод и дерево — нереальны сами по себе. Ньяя признает субстанциальное тождество причины и считает, что возникновение новых свойств происходит из различий в расположении. Встает метафизический вопрос, реальны ли эти вновь создающиеся свойства. Безусловно верно, что они наблюдаются нами в следствии и не наблюдались раньше в причине. Можем ли мы на этом основании сделать вывод, что они реальны? Когда наййик признает, что изменяющиеся состояния

<sup>1</sup> Aropita или *adhyastadharmā*.

<sup>2</sup> N. V., II. 2. 18.

<sup>3</sup> Цитирую по «*Philosophical Review*», September 1923, p. 466.

<sup>4</sup> Как мы увидим дальше, вайшешика допускает, что качества причины являются причинами качеств следствия. Черный цвет глины есть причина черного цвета горшка, если противодействующая сила жары не изменит цвета. Исключением из этого у вайшешики является получение диад из ануса и триад из диад, где число составляющих элементов определяет *париману*, или размер. Ньяя допускает изменение качеств в сложных субстанциях.

мира переходящи, он допускает и то, что они не обладают абсолютной реальностью. Подлинно реальное неизменно, хотя агрегаты и меняют свою форму. Мы обычно говорим, что вещи возникают и исчезают. Но в действительности имеется только соединение и разъединение различных элементов, которые не создаются и не разрушаются, не увеличиваются и не расходуются. Подлинно реальное вечно сохраняется, тогда как состояния изменяются. Основной принцип сохранения признается даже в царстве материи. Атомы сохраняются, тогда как их случайные соединения возникают и исчезают. Парадоксальное утверждение, что из ничего возникает нечто, теряет смысл, если мы вспомним, что становится действительным только то, что имело в зародыше. Отождествление одной стадии с «нечто», а предшествующей стадии с «ничто» есть просто неточность языка.

## XI. УПАМАНА, ИЛИ СРАВНЕНИЕ

*Упамана*, или сравнение, есть средство, с помощью которого мы приобретаем знание о вещи из ее сходства с другой, ранее хорошо нам известной вещью. Узнав, что дикая корова (гавая) похожа на домашнюю корову, мы заключаем, что это похожее на корову животное есть гавая<sup>1</sup>. В аргументацию через сравнение входят: 1) знакомство с объектом познания и 2) восприятие сходства. В то время как древние наййики рассматривали первое как основную причину нового знания, новые наййики большее значение придают восприятию сходства<sup>2</sup>. Простое сходство, будь оно полное, значительное или частичное, недостаточно для оправдания аргументации через сравнение. В случае полного сходства или тождества нет нового знания. Мы не говорим, что корова похожа на корову. В случае значительного сходства вывод не достигает цели, так как буйвол — не корова, хотя у них и имеется много точек сходств. Если же имеется только частичное сходство, дело обстоит еще хуже. Горчичное зерно не есть гора Меру, хотя оба обладают атрибутом существования. В полноценной аргументации через сравнение мы не столько считаем пункты сходства, сколько взвешиваем их<sup>3</sup>. Сходство должно быть в важных или существенных пунктах<sup>4</sup> и иметь отношение к причинной связи<sup>5</sup>. Аргументация через сравнение дает нам знание отношения между объектом и его наименованием<sup>6</sup>. Оно относится к проблеме отождествления. Мы сказали, что имя собственное «гавая» дается объекту, который похож на корову, и дается тогда, когда мы находим такой объект. Позднейшие логики придерживаются мнения, что это опосредствованное отождествление происходит через узнавание не только сходства, но также и различия (*вайбхармья*), как например когда мы узнаем лошадь, которая отличается от коровы тем, что не имеет раздвоенных копыт, или через познание своеобразной природы объекта (*дхармаматра*), как например когда мы узнаем верблюда благодаря его отличительным свойствам — длинной шее и т. п.<sup>7</sup> В этом смысле упамана не соответствует современному умозаключению по аналогии.

Как мы увидим дальше, теория ньяйи придерживается прагматистского взгляда на истину, то есть как на то, что ведет к успешному действию. Но этот критерий может быть приложим только к объектам нашего опыта и неприменим к объектам сверхчувственным. Наййик пытается преодолеть эту трудность средствами метода сравнения. Если, говорит он, теория медицины, предлагаемая древними мудрецами, испытана и оказалась верной, то и их учение о духовном освобождении должно также быть верным.

Так как восприятие сходства играет важную роль в упамане, Дигнага рассматривает его как случай восприятия. Вайшешика включает его в вывод, так как аргумент может иметь следующую форму: этот объект есть гавая, так как он похож на корову, а все, что похоже на корову, есть гавая<sup>8</sup>. Санкхья доказывает, что упамана не есть самостоятельное средство познания, так как когда житель лесов учит нас узнавать гавайю, то это случай знания со слов, а восприятие сходства есть знание через восприятие<sup>9</sup>. Даже Бхасарваджня относит упаману к вербальному знанию со слов. Аргумент через сравнение является сложным и включает элемент знания со слов, полученного от жителя лесов, что гавая похожа на корову; элемент знания через восприятие, когда мы видим гавайю в лесу; элемент знания по памяти, так как мы вспоминаем знание со слов, когда видим гавайю; элемент вывода, так как мы пользуемся общим суждением, что все, что похоже на корову, есть гавая; и, наконец, знание, характерное для этого аргумента, — знание, что название «гавая» применимо к животному этого вида. Последнее

<sup>1</sup> Prasiddhavastusādharmyād aprasiddhasya sādhanam, Upamānam samākhyātam yathā gaur gavayas tathā. Haribhadra: (śaḍḍarśanasamuccaya), 23. См. также N. S., I. 1. 6.

<sup>2</sup> Sādrśyajñānam («Tarkasamgraha», 58).

<sup>3</sup> N. B., II. 1. 44.

<sup>4</sup> Prasiddhasādharmyāt, II. 1. 45.

<sup>5</sup> Sādhyasādhanabhāva (N. B., II. 1. 45).

<sup>6</sup> Samjñāsamjñābhāva.

<sup>7</sup> «Tarkikarakṣā», 22.

<sup>8</sup> «Upaskāra», IX. 2. 5.

<sup>9</sup> «Tattvakaumudī», 5.

является отличительным признаком аргумента через сравнение, который не следует смешивать с другими способами познания, хотя некоторыми чертами он может быть и похож на них<sup>1</sup>.

## ХП. ШАБДА, ИЛИ ВЕРБАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Одним из главных источников знания является авторитет. Мы принимаем многое, чего мы не наблюдали и о чем не думали, на основании авторитета других. Мы многое узнаем из обычных сообщений, исторической традиции и откровений священного писания. Логические вопросы, связанные с этим способом получения знания, группируются под наименованием *шабда*, или словесного свидетельства.

Сошлемся вкратце на взгляды ньяйи на происхождение и природу звука, значение слов и структуру предложений. Не воздух, а *акаша*, наполняющая все пространство, есть субстрат звука<sup>2</sup>. Звук может быть произведен даже в пустоте, хотя мы и не услышим его, так как там нет передающего его воздуха. Качество звука не зависит от воздуха, хотя его сила и т. п. зависят от воздуха<sup>3</sup>. Он производится, однако, контактом двух твердых субстанций. Один звук производит другой, другой — третий и т. д., пока последний не замрет из-за какого-нибудь препятствия<sup>4</sup>. Мы не можем думать, что звук вечен только потому, что он имеет неуловимый субстрат<sup>5</sup>.

Слово есть комбинация букв, выражающая объект посредством обозначения (*абхидха*), или импликации (*лакшана*). Каждое слово имеет значение, которое обычно рассматривается как отношение между словом или знаком и обозначаемым объектом<sup>6</sup>.

Факт, что слова имеют значение, объясняется грамматистами при помощи теории *сикхота*<sup>7</sup>. Согласно этой теории, отдельные буквы *к, о, р, о, в, а* или все буквы «корова» не могут дать знания о соответствующем слову предмете, так как каждая буква исчезает, как только она произнесена. Даже если последней букве помогают впечатления, оставшиеся от предшествующих, то все равно то или иное количество букв не может объяснить знания о предмете. Должно существовать что-то по-

<sup>1</sup> «Siddhāntamuktāvalī», 79, 80. Пурва миманса и веданта признают самостоятельность аргумента через сравнение, хотя и определяют его иначе. Когда мы встречаем гавайю в лесу, мы имеем не только знание ее сходства с обычной коровой, но также и знание сходства коровы с гавайей. Последнее получается благодаря сравнению, так как корова в действительности в момент встречи не воспринимается, тогда как гавая воспринимается.

<sup>2</sup> Звуковые сочетания воспринимаются даже тогда, когда нет восприятия чего-либо, имеющего цвет и другие качества, и это показывает, что звук своим субстратом имеет субстанцию, которая неуловима, и все проникает, и не содержится в том субстрате, в котором имеются вибрации (*кампа*)» (N. B., II. 2. 38).

<sup>3</sup> V. S., I. 1. 6.

<sup>4</sup> N. B., II. 2. 35 — 36.

<sup>5</sup> Приводится несколько оснований для доказательства его невечности (N. S., II. 2. 13 — 38): 1) Звук имеет начало, так как он возникает от столкновения двух твердых субстанций, например топора и дерева. Нельзя сказать, что столкновение только помогает слышимости звука, но не производит его, так как столкновение и звук не одновременны. Мы слышим звук на большом расстоянии и притом, когда породившее его столкновение уже прекратилось. 2) Звук не вечен, так как он имеет и начало и конец. Если бы он был вечен, он был бы слышим всегда, если он находится вблизи воспринимающего органа, чего, однако, на самом деле нет. Мы знаем также, что звук прекращается по известным причинам. Мы прекращаем звук гонга прикосновением руки к гонгу (II. 2. 32 — 36; V. S., II. 2. 26 — 37), Ватсыяна говорит, что при каждом звуке имеет место целая серия звуков и что в этой серии каждый последующий разрушает предыдущий. Столкновение с препятствующей субстанцией разрушает последний звук серии (N. B., II. 2. 34). Поздние наैयाки изменяют это объяснение, чтобы приспособиться к теории вайшешики, говорящей, что качество не может содержаться в качестве и не может иметь другое соединение качеств. Вачаспати замечает, что разрушает звук столкновение с препятствием, но с препятствием не для звука, а для акаши, которая является материальной причиной звука. Столкновение акаши с более плотной субстанцией лишает ее способности быть причиной других звуков, и когда причина первоначального звука, например контакт палки с барабаном, перестает действовать, тогда ничто не возобновляет серию вновь и последний звук прекращается. 3) Нашим органом слуха улавливается передовой звук серии. Он принадлежит к роду звуков и поэтому не вечен (N. S., II. 2. 16). 4) Звук, как говорят, обладает свойствами того предмета, который производит его; звук определяют как густой, высокий и т. д. 5) Из того факта, что мы повторяем звуки, которым нас учит учитель, мы не можем заключить, что звуки вечны. Когда их не слышно, они не существуют, и мы при повторении только воспроизводим их. Можно повторять различные звуки, как можно дважды приносить жертву или дважды танцевать (N. S., II. 2. 29). 6) Из неуловимости звука мы не можем заключать о его вечности. Движение тоже неуловимо, но оно не вечно (N. S., II. 2. 22 — 24).

<sup>6</sup> Ср. Виджнянабхикшу на S. S., V. 37. Грамматисты Бхаттоджи Дикшита («Vaiyākaraṇabhūṣaṇa», p. 243) и Нагеша Бхатта («Mañjūṣā. pp. 23 — 26) рассматривают эту способность обозначения как принадлежащую исключительно словам, тогда как санхья и веданта считают, что она принадлежит также и объектам («Pañcadaśī», VIII. 4 — 15; «Nyāyabinduṭīkā», 10 — 11).

<sup>7</sup> Ссылка Панини на sphoṭayana в VI. 1. 123 указывает, что эта теория в его время имела большое влияние (см. S. D. S., Pāṇinidarśana).

мимо букв, благодаря чему порождается знание, и это есть *спхота*, или сущность звука, раскрываемая буквой, словом или предложением<sup>1</sup>. Эта звуко-сущность дает познание предмета. Одна буква, если она не является словом, не может обозначать какой-либо предмет. Защитники *надаспхота* доказывают, что только *пада*, или слово, может обозначать смысл, тогда как защитники *вакьяспхота* считают, что только вакья, или предложение, может обозначать полный смысл. Согласно последним, предложение является основной смысловой единицей речи, тогда как слова суть только части предложений, а буквы — части слов. *Спхота*, или звуко-сущность, является, как говорят, вечной и существующей сама по себе, вступающей перманентно в отношение с предметом, ею обозначаемым. Буквы, слова и предложения выражают, но не производят вечные смыслы. Наяйки считают, что обозначающим является слово<sup>2</sup> и что мы узнаем его значение, когда слышим последнюю его букву. Слыша последнюю букву *а*, мы припоминаем предшествующие: *к, о, р, о, в*, схватываем мыслью все слово и познаем объект посредством условной ассоциации между словом и объектом<sup>3</sup>.

Отношение между словом и его значением не естественное, а условное, что подтверждается нашим опытом приобретения знания значений слов. Мы узнаем значения слов благодаря обычному словоупотреблению, благодаря грамматике, словарям. А веданта добавляет к этому и жест<sup>4</sup>. Условие, что такое-то слово должно обозначать такой-то объект, устанавливается богом (*Ишварасанкетах*)<sup>5</sup>. Поздняя ньяя допускает, что человек также устанавливает условия (*иччхаматрам шактих*)<sup>6</sup>, хотя эти условия называются *парибхашика*, поскольку они различны у разных людей.

Каково значение слов? Является ли оно индивидуальным (*вьякти*) или эта форма (*акрити*), род (*джати*), или все вместе?<sup>7</sup> Индивидуальное есть то, что имеет определенную форму (*мурти*) и является вместилищем специфических качеств<sup>8</sup>. Оно — нечто проявившееся, доступное восприятию<sup>9</sup>. Форма есть собственные признаки, например расположение подгрудка определяет форму коровы. Род есть тип или класс; общее понятие есть понятие класса. Оно помогает нам в получении общего знания о предметах, подобных рассматриваемому индивидуальному предмету<sup>10</sup>. Ньяя считает, что слово обозначает все три, то есть индивидуальное, его форму и его род, хотя и в различных степенях<sup>11</sup>. В нашей практике мы имеем в виду форму. Когда наш интерес направлен на различия, слово относится к индивидуальному, а когда мы стараемся передать общую идею, слово обозначает род. Слово предполагает форму, обозначает индивидуум и созначает род. Не существует такой вещи, как чистый неопределенный атрибут. Тем или иным способом он всегда определяется (*аваччхинна*). Форма сама по себе тоже недостаточна. Модель коровы из глины, хотя она и имеет ее форму, мы не принимаем за корову, так она не обладает родовыми признаками. Обычное словоупотребление поддерживает теорию, что слова обозначают индивидуальные предметы<sup>12</sup>.

Согласно буддийским мыслителям, слова не представляют положительных объектов, а просто исключают другие, ошибочно попавшие в ум. Слово «корова» обозначает отрицание (*аноха*) объектов, которые не являются коровами, таких, например, как лошадь и т. п. Из этого исключения мы делаем вывод, что слово «корова» относится к объекту «корова»<sup>13</sup>. Уддйото-

<sup>1</sup> Дойссен отождествляет спхоту с понятием. Тибо рассматривает ее как грамматическую фикцию и уверен, что она не может быть понятием, так как она ясно называется *вачака* или *абхидхаяка* и является причиной смысла слова (Thibaut's E. T. of S. V., p. 204 п.). См. также S. V., I. 3. 28.

<sup>2</sup> Śaktam padam («Tarkasamgraha», 59).

<sup>3</sup> N. V., II. 2. 55.

<sup>4</sup> «Siddhāntamuktāvali», 81; «Nyāyamañjari», p. VI.

<sup>5</sup> N. V., II. 1. 55. См. также «Nyāyamañjari», p. 243.

<sup>6</sup> «Tarkasamgraha», 59. «Siddhāntamuktāvali», 81.

<sup>7</sup> N. S., II. 2. 56.

<sup>8</sup> II. 2. 64.

<sup>9</sup> II. 2. 65.

<sup>10</sup> Sumānaprasavātmikā jātiḥ (N. V., II, 2. 66). Поскольку мы имеем понятие коровы вообще, обособленное от идеи индивидуальной коровы, постольку для первого должно быть объективное основание (N. V., II. 2. 61, 66). Уддйотакара считает, что природа класса содержится в каждом индивидууме благодаря присущности, или самавайе. Вопрос о том, содержится ли род в каждом индивидууме полностью или частично, является бессмысленным, так как *джати* не есть нечто составное и различие между целым и частью к нему не приложимо. Джати, или вечная сущность, находится в необходимом отношении самавайи к индивидуумам, чьей сущностью она является, и в непрямом или временном отношении (*каликасамбандха*) к другим индивидуумам.

<sup>11</sup> II. 2. 63. Jātivīśiṣṭavyakti.

<sup>12</sup> II. 2. 57.

<sup>13</sup> См. «Nyāyamañjari», pp. 303, 306 — 308, и «Nyāyaratnākara» Партхасаратхи Мишры. Ранние буддийские труды не содержат ничего определенного по этому вопросу, хотя в измененной форме он и появляется в «Aphasiddhi» Ратнакирти. Он думает, что слова не обозначают ни положительных, ни отрицательных объектов. Положительное значение является следствием отрицания других объектов не в большей мере, чем отрицательное значение есть следствие положительного утвержде-

такара критикует доктрину *атоха* на следующих основаниях<sup>1</sup>. Мы не можем иметь никакого понятия об отрицательном обозначении, если мы предварительно не имеем положительного. Всякое отрицание имеет положительную основу. Голое отрицание бессмысленно, тогда как всякое специальное отрицание имеет положительную импликацию. И хотя в случае двух противоречащих слов обозначение одного может исключать обозначение другого, такое исключение невозможно в отношении таких слов, как например «все»<sup>2</sup>. Всякое слово обозначает что-нибудь положительное, что не исчерпывается его отличием от чего-либо другого<sup>3</sup>.

Высказываются возражения против того мнения, что слова якобы не могут обозначать объекты, так как они не сосуществуют с объектами и могут присутствовать в отсутствие объектов, как например в отрицательном суждении «здесь нет кувшина»<sup>4</sup>. Вачаспати, отвечая на это возражение, говорит, что слово обозначает общее, включающее в себя все индивидуумы, рассеянные во времени и пространстве, и, таким образом, относится к индивидуумам как настоящего времени, так и прошедшего<sup>5</sup>. Также нельзя сказать, что слово есть только абстрактная идея, так как оно не может обозначать различные признаки различных индивидуумов. Слово относится к отличительным признакам, которые объективны. Мы употребляем слова в опыте, и они ведут к успеху в жизни. Все это было бы невозможно, если бы слова относились только к мысленным образам, а не к внешним объектам<sup>6</sup>.

Иногда говорят, что мы не можем понять отношения между словом и объектом. Слово есть атрибут, а обозначаемый им объект есть субстанция, и между ними не может быть отношение саньюги (конъюнкции). Даже если бы обозначаемый объект был атрибутом, это отношение невозможно между двумя атрибутами<sup>7</sup>. Слова не активны, а конъюнкция основывается на движении одного из членов отношения. Слово *акаша* и объект *акаша* оба не активны, и между ними не может быть конъюнкции. Между словом и его значением нет также и отношения присущности. Ватсьяна считает, что отношение между словом и его значением не продуктивного характера (*праптилакиана*). Слово «огонь» не производит огня<sup>8</sup>. Поэтому словесное познание менее определено, чем чувственное восприятие<sup>9</sup>. Тем не менее оно все-таки познание.

Предложение (*вакья*) есть соединение значащих звуков, или слов. Мы узнаем составляющие предложение слова и затем их значения. Познание слов оставляет после себя следы (*санскара*), которые вспоминаются в конце предложения, а затем различные значения соединяются в контекст. В то время как древние наийики утверждают, что основное средство (*мукхья каранам*) словесного познания есть вспоминание объектов посредством словесной памяти, новые наийики доказывают, что словесная память есть основное средство. Значение предложения зависит от: 1) *аканкша*, или необходимости во взаимосвязи, или неспособности слова выражать смысл в отсутствие другого слова, 2) *йогьята*, то есть совместности, или пригодности, или способности согласовываться со смыслом предложения и не превращать его в бессмыслицу, 3) *саннидхи*, близости расположения друг за другом, или произнесения слов в быстрой последовательности без продолжительных пауз между словами. Эти наийики настаивают, таким образом, на синтаксической, логической и фонетической связи слов. Совокупность слов, лишенных взаимосвязи, например «человек», «лошадь» и «колония», не имеет никакого смысла. Предложение вроде: «смочить огнем» (*агнина синкчей*) также не имеет никакого вразумительного смысла. Подобным же образом слова, произнесенные с длинными интервалами, не сообщают никакого смысла. Предложение составляется из слов, которые находятся во взаимосвязи, пригодны к построению предложения и близко следуют друг за другом. Гангеша добавляет четвертое условие, именно: знание намерения говорящего. Например, предложение *сайндхам аная* может означать и «подай лошадь» и «подай соль», и мы можем быть уверенными в его значении только в том случае, если знаем намерение говорящего. Но принцип йогьята, то есть пригодности слова для выражения определенного смысла, покрывает также и это требование Гангешы<sup>10</sup>. Только принцип пригодности требует формальной правильности, а *татпарьяджняна*, или знание намерения говорящего, относится скорее к совместности слов по содержанию<sup>11</sup>.

Сущность значения состоит в одновременном познании положительной и отрицательной сторон. Все определенные объекты имеют положительную природу, которая исключает другие объекты. Эта теория, конечно, более удовлетворительна, хотя ее и не легко согласовать с общей буддистской метафизикой. Индуистские логики не считают ее буддистской.

<sup>1</sup> N. V., II. 2. 65.

<sup>2</sup> См. «*Ātmatattvaviveka*» Удаяны.

<sup>3</sup> «*Nyāyamañjari*», p. 311. См. также «*Nyāyakandalī*», pp. 317 — 321.

<sup>4</sup> «*Prameyakalamārtānda*», p. 124; V. S., VII. 2. 17.

<sup>5</sup> N. V. T. T. II. 2. 63.

<sup>6</sup> *Prameyakalamārtānda*, p. 136; Vidyānanda, *Aṣṭaśahasrī*, p. 249.

<sup>7</sup> V. S., VII. 2, 14.

<sup>8</sup> N. B., и N. V. T. T., II. 1. 50-51.

<sup>9</sup> «*Prameyakalamārtānda*», pp. 128 — 130; Kumārila, S. V., V. 11. 6 — 8, 10.

<sup>10</sup> «*Bhāṣāpariccheda*». См. также «*Vedāntaparibhāṣā*», IV.

<sup>11</sup> В то время как мимансаки и грамматисты считают, что слова в предложении группируются вокруг глагола, как центра предложения, без которого они не имеют смысла, наийики думают, что предложение есть только известное количество зна-

Предложения делятся на три класса: повеления (*видхи*), запрещения (*нишедха*) и объяснения (*артхавада*)<sup>1</sup>. Шабда, когда употребляется как источник познания, имеет значение *антопадеши*, или утверждения пользующегося доверием лица<sup>2</sup>. *Апта*, или пользующееся доверием лицо, есть специалист в определенной области, «тот, кто, имея прямое доказательство определенного положения, хочет сообщить его другим, которые благодаря этому понимают его». Они могут принадлежать к любой касте или расе, быть «риши, арьями или млеччхами»<sup>3</sup>. Когда молодой человек сомневается, можно ли перейти такую-то речку вброд или нельзя, информация старого опытного местного жителя о том, что речку можно перейти вброд, является вполне заслуживающей доверия.

Эти заслуживающие доверия утверждения относятся как к видимому миру (*дриштартах*), так и к невидимому (*адриштартах*). Утверждение, что хинин излечивает лихорадку, относится к первому виду, а то, что мы можем попасть на небо благодаря добродетели, относится ко второму. Слова людей, называемых «риши», относятся ко второму виду<sup>4</sup>. На их утверждения следует полагаться, поскольку их высказывания по отношению к доступному для проверки миру оказались верными. Авторы вед называются *аптами*, или людьми, заслуживающими доверия, поскольку они имели интуитивное восприятие истин, любовь к человечеству и желание сообщить свое знание другим<sup>5</sup>.

Поздние наййики, как Удайна и Аннан Бхатта, а также мыслители вайшешики считают, что верховный Ишвара является вечным автором вед. Удайна отрицает взгляд, согласно которому авторитетность вед представляет собой вывод из мыслей об их вечности, безошибочности и из факта принятия их великими святыми. В начале новой эпохи мира не мог существовать такой факт, как принятие святыми. Аргумент мимансаков о вечности вед опровергается Удайнай, который доказывает, что нет непрерывной традиции, указывающей на их вечность, так как такая традиция необходимо имела бы перерыв при том распаде мира, который предшествовал ныне существующему миру. Ватсьяяна, однако, признает непрерывность традиции в том смысле, что бог в начале каждой эпохи воссоздает веды и тем самым поддерживает традицию<sup>6</sup>. Если мимансаки приводят одни тексты в подкрепление своего взгляда, что веды вечны и что риши являются не авторами их, а только их пророками (*мантрадраштаргах*), то другие тексты цитируются в подкрепление взгляда ньяйи на происхождение вед<sup>7</sup>. Кроме того, в ведах имеются высказывания, которые содержат указания на автора.

Возражения против авторитетности вед, содержащие указания на неправильность, противоречивость и тавтологию, отвергаются как несостоятельные<sup>8</sup>. Значение вед защищается на том основании, что их содержание образует связанное целое. Принятие вед не означает, что мы должны слепо верить их содержанию или считать их за открытие.

Дигнага утверждает, что шабда не является самостоятельным источником познания. Когда мы говорим о заслуживающем доверия утверждении, мы имеем в виду или то, что высказывающее его лицо достойно доверия, или то, что сам факт, о котором оно говорит, достоин доверия. Если имеет место первое, то мы имеем случай вывода; если же второе, то это случай восприятия<sup>9</sup>. Хотя шабда и похожа на вывод; поскольку она передает знание об объекте с помощью знака, все же знак здесь отличается от знака в выводе тем, что указывает, исходят ли слова от заслуживающего доверия человека или от не заслуживающего его<sup>10</sup>. Отношение между знаком и обозначаемой вещью в выводе является естественным, тогда как в вербальном знании оно условно<sup>11</sup>. Если признать, что вербальное знание следует за воспоминанием значений слов и, следовательно, является выводным, тогда даже сомнительное знание и познание через сравнение должны рассматриваться как выводные. Если указание на три периода времени делает вербальное знание выводным, тогда другие формы рассуждения, как например *тарка*, будут тоже выводными. Если считать, что словесное знание есть вывод из сопоставления наличия и отсутствия высказывания, так что произнесенное слово «кувшин» обозначает познание существующего объекта, и что нет познания объекта, когда это слово не произнесено, тогда даже восприятие можно рассматривать как случай вывода, поскольку оно имеется,

---

чащих слов (*надасамуха*), общий смысл которых воспринимается вне зависимости от наличия или отсутствия глагола в предложении («*Tarkasamgraha*», р. 59; Jha: «*Prabhakara School*», р. 63).

<sup>1</sup> N. S., II. 1. 63 и «*Tarkakaumudī*», р. 17.

<sup>2</sup> I. 1. 17.

<sup>3</sup> N. B., I. 1. 7.

<sup>4</sup> N. B., I. 1. 8.

<sup>5</sup> II. 1. 68.

<sup>6</sup> N. B. и N. V. T. T., II. 1. 68.

<sup>7</sup> *Idam sarvam asṛjāta ṛso yajūṃṣi sāmāni*, etc.

<sup>8</sup> Если мы совершаем жертвоприношение ради рождения сына, а сын не рождается, то ошибка могла быть в самом действии, а не в ведийском правиле. Наставления вроде «совершай жертвоприношение после восхода солнца» или «перед ним» не следует понимать как противоречащие друг другу, так как они утверждают альтернативу в поведении. Здесь нет бесполезной тавтологии (N. B., II. 1. 58-59).

<sup>9</sup> Дигнага, однако, принимает высказывания Будды как авторитетные. См. «*Tantravarttika*» Кумарилы, р. 169 ff.

<sup>10</sup> N. B., II. 1. 52.

<sup>11</sup> N. B., II. 1. 55.



когда есть в наличии кувшин, а когда нет кувшина, то нет и его восприятия<sup>1</sup>. Из этих соображений следует, что познание, полученное с помощью слов, отличается от познания, получаемого через восприятие, вывод и сравнение<sup>2</sup>.

### ХIII. ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

К четырем источникам познания, признаваемым ньяйей, мимансаки добавляют *артхапатти*, или предположение, а последователи Бхатты и ведантисты — абхаву, или несуществование. Паураники рассматривают традицию и вероятность тоже как действенные источники познания. Наяйик считает, что все формы познания охватываются четырьмя праманами<sup>3</sup>.

*Айтихья*, или традиция, подводится под шабду<sup>4</sup>. Если устное предание или традиция берет начало от заслуживающего доверия лица, тогда она авторитетна как шабда. Артхапатти, или импликация, приводит к новому факту или предполагает нечто (*апатти*) на основании другого факта (*артхам*). Оно признает вещь, которая сама не воспринимается, но подразумевается другой вещью, воспринимаемой или выводимой. Тучный Девадатта не ест днем. При этом подразумевается, что он ест ночью, ибо невозможно быть тучным и совсем ничего не есть. Мимансаки рассматривают такой вывод как самостоятельное средство познания и считают его разделительным гипотетическим силлогизмом<sup>5</sup>. Согласно Гангеше, это пример отрицательного вывода, который устанавливает отсутствие среднего термина через отсутствие большего. Согласно «Бхашапарикшеде», артхапатти осуществляется через познание отрицательного отношения между средним и большим терминами (*вьятирекавьяпти*)<sup>6</sup>. *Санбхава*, или подведение, когда мы познаем часть из целого, членом которого она является, является случаем дедуктивного вывода. Это чисто нумерическое включение.

*Абхава*, или отрицание, иногда упоминается как самостоятельная прамана. Хотя система ньяя-вайшешики и признает несуществование как объект познания, она все же не считает, что для его познания нужна особая прамана. Мы уже видели каким образом существование (наличие) является объектом восприятия, которое связано с *адхикараной*, или местом, отношением, называемым *нишешаната* (или квалифицируемое и квалификация). Несуществующая (отсутствующая) вещь принадлежит к тому же роду реальности, как и ее место, которое воспринимается; иначе восприятие отсутствия вещи не могло бы подразумеваться восприятием ее места. Абсолютное отрицание непостижимо. Отрицание, являющееся объектом познания, относительно<sup>7</sup>.

Посредством вывода мы можем заключить о несуществовании вещей. Абхава означает не простое отрицание, а противоположность. Это противоположность между тем, что существует и что не существует, как например несуществующий дождь, приводит к познанию существующей связи между облаками и сильным ветром, так как только при наличии связи между облаками и сильным ветром не бывает дождя, который иначе имел бы место по причине тяготения капель дождя<sup>8</sup>. Из двух противоречащих обстоятельств несуществование одного устанавливает существование другого. Логика ньяйи следует принципу дихотомического деления. На этом предположении основывается различие между однородными и разнородными примерами. Два противоречащих суждения не могут быть оба ложными и не могут быть оба истинными. *A* есть или *B*, или *не-B*. Одно из двух противоречащих суждений должно быть истинным, так как никакой другой путь невозможен<sup>9</sup>. Если мы выводим несуществование одной вещи из существования другой, то это только частный случай вывода<sup>10</sup>. Ватсьяна говорит: «Когда существующая вещь познается, несуществующая не познается, или, иначе, в то время когда имеется познание существующего, имеется также непознание несуществующего. Когда лампа светит и делает что-либо видимое видимым, тогда то, что рассматривалось как видимое, но которое невидимо в данный момент, рассматривается как несуществующее благодаря следующему умственному процессу: «Если бы вещь существовала, она была бы

<sup>1</sup> N. V., II. 1. 49 — 51.

<sup>2</sup> N. B., II. 1. 52; N. V., I. 1. 7.

<sup>3</sup> N. B., II. 19.

<sup>4</sup> II. 2.

<sup>5</sup> См. также Bhaṣāpariccheda, p. 143.

<sup>6</sup> Этот вывод может быть выражен как сложное умозаключение, состоящее из двух ступеней:

1. Тот, кто совсем не ест, не может быть тучным. Этот человек — тучен.

Следовательно, этот человек не является таким, который совсем не ест, то есть он относится к тем, кто ест.

Это — модус *Cesare*.

2. Тот, кто ест, должен есть или днем, или ночью.

Этот человек не ест днем.

Следовательно, он ест ночью.

<sup>7</sup> Другой взгляд см. в «Sāstradīpīcā», pp. 234 ff., «Vedantaparibhāṣa», VI.

<sup>8</sup> N. B., II. 2. 1.

<sup>9</sup> Parasparavirodhe hi na prakārantarasthitiḥ («Kusumañjali», III, 8).

<sup>10</sup> N. B., II. 2. 2.

видна; но так как она не видна, необходимо заключить, что она не существует»<sup>1</sup>. Этот взгляд поддерживает и Прашастапада. «Как появление следствия указывает на существование причины, так и непоявление следствия указывает на несуществование причины»<sup>2</sup>. Даже посредством шабды мы можем иметь познание несуществования<sup>3</sup>.

#### XIV. ТАРКА И ВАДА

В тарке, или косвенном доказательстве, мы начинаем с ложного предположения и показываем, как оно приводит к абсурду. Если бы душа не была вечной, она не могла бы испытывать результаты своих действий, перевоплощаться и достигать освобождения. Следовательно, она вечна. Принятие ложной меньшей посылки вынуждает принять и ложную большую<sup>4</sup>. Тарка является типом вывода, отличным от других, поскольку она не основывается на каком-либо восприятии. Она косвенно ведет к истинному познанию<sup>5</sup>. Ватсьяна думает, что она не дает определенного знания, хотя и говорит, что посылка, противоположная выдвинутой, является невозможной<sup>6</sup>. Уддйотакара доказывает, что умозаключение о душе не дает нам права говорить, что душа не имеет начала (то есть вечна), а только то, что она должна быть таковой<sup>7</sup>. Тарка сама по себе не является источником истинного познания, хотя она и ценна тем, что создает гипотезы.

Древняя ньяя признает одиннадцать видов тарки, которые новая ньяя сводит к пяти и из которых главным является описанный нами *reductio ad absurdum*, называемый *праманабадхитартхапрасанга*. Остальные четыре суть: *атмашрая*, или *ig-pogatio elenchi*; *анйоньяшрая*, или *petitio principii*; *чакрика*, или круг в доказательстве, и *анавастанха*, или *regressus ad infinitum*. Даже *reductio ad absurdum* рассматривается как случай ошибочного умозаключения, поскольку в нем выводится заключение, являющееся абсурдным. Но когда мы преодолеваем ошибку, мы приходим к окончательному познанию (*нир-ная*)<sup>8</sup>.

*Вада*, или дискуссия, осуществляется посредством свободного использования силлогизма и имеет целью установление истины. Но она часто вырождается в простое пререкание (*джальяна*), которое, увлекаясь критикой ради ее самой, стремится к внешнему успеху, к тому, чтобы взять верх в споре, и к тому, чтобы создать придирку (*витанда*)<sup>9</sup>. Такая дискуссия может закончиться только тогда, когда противник будет убежден в своей ошибке и будет вынужден признать свое поражение<sup>10</sup>.

#### XV. ПАМЯТЬ

Все познание делится на презентативное (*анубхава*) которое не является воспроизведением прежних состояний сознания, и репрезентативное (*смрити*), которое воспроизводит в сознании прежний опыт<sup>11</sup>. Если мы исключим знание по памяти, все прошлое потеряет для нас всякую достоверность. Познание по памяти основывается на остающихся в сознании следах (*санскараджанья*). Память определяется как то, что «обусловлено особым

<sup>1</sup> N. V., Introduction.

<sup>2</sup> P. P., p. 225. См. также V. S., IX. 2. 5; «Nyāyakanḍai», pp. 225 — 226; «Kusumāñjali», III. 20. 22 и 26.

<sup>3</sup> Джаянта упоминает одиннадцать видов анулалабдхи. См. «Nyāyamañjarī», pp. 56 — 57.

<sup>4</sup> S. D. S., XI.

<sup>5</sup> Pramānugrāhakaḥ tarkaḥ (S. S. S. S., VI. 25). «Tarkabhāṣā».

<sup>6</sup> N. V., I. 1. 40.

<sup>7</sup> N. V., I. 1. 40.

<sup>8</sup> I. 1. 41.

<sup>9</sup> I. 2. 1 — 3.

<sup>10</sup> Моменты, устанавливающие поражение (*nigrahasthāna*), бывают двадцати двух различных видов: 1) *pratijñahani*, или отказ от защиты суждения, подлежащего доказательству; 2) *pratijñāntāra*, или подмена аргумента посредством введения новых соображений; 3) *pratijñāvirodha*, или противоречие самому себе; 4) *pratijñasamnyūṣa*, или отказ от суждения; 5) *hetvantara*, или подмена основания; 6) *arthantara*, или подмена тезиса; 7) *nirarthaka*, или отсутствие смысла в речи; 8) *avijñātartha*, или употребление непонятного жаргона; 9) *arāthaka*, или бессвязная речь; 10) *araptakāla*, или небрежность в порядке аргументации; 11) *nyūna*, или опущение существенных моментов аргумента; 12) *adhaka*, или усложнение очевидного; 13) *punarukta*, или повторение одного и того же; 14) *anapubhāṣana*, или молчание; 15) *anjñāna*, или непонимание суждения; 16) *apratibhā*, или ненаходчивость в ответах; 17) *vikṣera*, или уклонение от дискуссии посредством симулирования болезни и т. п.; 18) *matānujñā*, или признание поражения посредством указания на то, что взгляд противника также несостоятелен; 19) *paṅcaṅguyoḡorekṣaṇa*, или просмотр достойного порицания; 20) *nīpaṅcuoḡyānuoḡa*, или порицание того, что не заслуживает порицания; 21) *apasiddhanta*, или отклонение от принятого принципа; 22) *hetvābhāsa*, или видимость основания.

<sup>11</sup> «Tarkasamgraha», 34.

контрактом души с манасом и следом, оставленным прежним опытом»<sup>1</sup>. Иногда говорят, что причиной памяти является исключительно впечатление (*санскарамаатраджанья*), и тем самым отличают ее от опознавания (прать-ябхиджня). В то время как непосредственной причиной вспоминания является впечатление, причиной опознавания является восприятие тождества наличного объекта с чем-то другим. Ньяя не признает память отдельным источником познания на том основании, что она дает не новое знание об объектах, а только воспроизведение прошлого опыта в той форме и в том порядке, в которых он в прошлом существовал, а теперь перестал существовать<sup>2</sup>. Ценность вспоминаемого знания зависит от ценности прежнего опыта, который воспроизводится. Некоторые логики включают познание посредством вспоминания в действительное познание, когда последнее определяется как непротиворечивое познание<sup>3</sup>. Вспоминания не одновременны, поскольку внимание (*пранидхана*), восприятие знака и остаток (*лингадиджняна*) не бывают налицо в одно и то же время<sup>4</sup>.

## XVI. СОМНЕНИЕ

Состояние сомнения, как говорят источники, возникает: 1) при познании признаков, общих многим объектам, как например когда мы видим высокий объект в сумерках и не можем решить, человек это или столб, поскольку высота присуща им обоим; 2) при познании признаков, которые не являются общими ни для каких объектов, как например когда нам трудно решить, обладает звук вечностью или нет, поскольку его нет ни в человеке, ни в животном, которые не вечны, а также нет и в атомах, которые вечны; 3) при противоположных свидетельствах, как, например, когда два спорящих друг с другом авторитета высказывают различные мнения о природе души; 4) при несовершенстве восприятия, как например когда мы видим воду и не можем решить, реальна она, как вода в водоеме, или нереальна, как вода миража, поскольку она воспринимается и в том и в другом случае; 5) при несовершенстве невосприятия, являющимся случаем, обратным предшествующему<sup>5</sup>. Согласно Уддйотакаре, два последних случая сами по себе не служат причинами сомнения, если при этом нет восприятия общих несобственных признаков. Так как воспринимаемый элемент ассоциируется более чем с одним объектом, он одновременно оживляет две цепи идей, что приводит к колебаниям ума, к возникновению состояния сомнения<sup>6</sup>. Ни одна идея не соединяется с воспринимаемым, хотя обе они альтернативно возможны<sup>7</sup>. Состояние сомнения психологически неприятно и парализует активность<sup>8</sup>.

Если одна из альтернатив отклоняется и ум склоняется к другой, мы имеем случай *уха*, или предположения, где мы принимаем альтернативу в качестве пробной, подлежащей проверке<sup>9</sup>. Подавление одной из альтернатив определяется силой Другой. Если на рисовом поле мы видим высокий объект, мы предполагаем, что это высокий человек, а не высокий столб, так как столбы не часто встречаются на рисовых полях. В состоянии сомнения обе альтернативы равно вероятны; в состоянии *уха* одна становится более вероятной, чем другая.

Упоминается и другой вид состояния сомнения, называемый *анадхьявасая*, возникающий в результате дефекта памяти. Мы воспринимаем дерево, но не помним его названия и поэтому как бы спрашиваем себя: «как же оно называется?»<sup>10</sup> Согласно Шивадитье, здесь мы имеем также два альтернативных предположения, хотя они и отсутствуют в сознании. Если мы их сознаем, мы имеем состояние сомнения. Однако Прашастапада, Шридхара и Удаяна дают другое объяснение. Об этом случае говорят, как о случае неопределенного восприятия объекта, зна-

<sup>1</sup> V. S., IX. 2. 6.

<sup>2</sup> N. S. «vṛtti», I, 1. 3.

<sup>3</sup> «Tarkakaumudī», p. 7.

<sup>4</sup> N. S., III. 2.33; N. B., III. 2. 25 — 30; N. V., III. 2. 25 — 26. Среди причин вспоминания упоминаются: 1) *prānidhāna* — внимание; 2) *nibandha* — ассоциация; 3) *abhyāsa* — повторение; 4) *linga* — знак; 5) *lakṣana* — описательный знак; 6) *sādṛśya* — сходство; 7) *parigraha* — собственность; 8) *āśrayaiśṛtasambandha* — отношение коррелятов; 9) *anantaṛya* — непосредственное следование; 10) *vīyoga* — разделение; 11) *ekakīya* — тождество функций; 12) *virodha* — вражда; 13) *atiśaya* — превосходство; 14) *grāpti* — приобретение; 15) *vyavadhāna* — вмешательство; 16) *sukhaduḥkha* — удовольствие и страдание; 17) *icchādveṣa* — желание и отвращение; 18) *bhaya* — страх; 19) *arthitva* — нужда; 20) *kriyā* — действие; 21) *rāga* — привязанность; 22) *dharma* — заслуга; 23) *adhama* — дефект. Согласно Ватсьяне, эти пункты никоим образом не являются исчерпывающими. *Nidarśanaṁ cedaṁ smṛtihetūnām na parisamkhyānam ity* (N. B., III. 2. 41). Все причины ассоциаций и вспоминания идей могут быть подведены под перечисленные пункты.

<sup>5</sup> *Tarkasaṁgraha*, 64. V. S., II. 2. 17.

<sup>6</sup> *Dolāyamānā pratītiḥ samśayaḥ* (Gūṇaratnas Ṣaḍdarśanasamuccayavṛtī).

<sup>7</sup> Лаугакши Бхаскара (Laugākṣi Bhāskara) определяет состояние сомнения как познание, характеризуемое чередованием различных противоречащих атрибутов. «Tarkakaumudī»: *Ekasmin dharmiṇi viruddhanānakoṭīkaṁ jñānam*, p. 7. Ср. также «Tarkasaṁgraha», 64; «Bhāṣāpariccheda», 129 — 130.

<sup>8</sup> Прашастапада различает два вида сомнения, внутреннее и внешнее (P. P., p. 174).

<sup>9</sup> *Saptapadārthī*, 68.

<sup>10</sup> См. *Saptapadārthī* p. 69. Ср. *Mitabhāṣiṇi*, *Vizianagram skt series*, p. 26: *kim samjñako'yam ity atrāpi, cūtaḥ panaso vety, vikal-pasphuraṇād anadhyavasāyopi, samśaya eva*.

когого или незнакомого, происходящего из-за рассеянности или благодаря желанию иметь знание. Если мимо нас движется знакомый нам предмет, но мы не замечаем его из-за рассеянности или невнимательности, то имеет место случай *анадхьявасайи*, в котором мы знаем, что нечто прошло мимо нас, но не знаем, что именно прошло. Если объект не знаком и мы не знаем его названия, имеет место случай несовершенного знания, который отличается от состояния обычного сомнения<sup>1</sup>.

Сомнение является стимулом к исследованию, так как оно порождает желание узнать то, что еще не познано. Оно предшествует выводу, но не предшествует восприятию или словесному знанию. Сомнение кончается, когда наше знание становится точным. Но сомнение не следует смешивать с заблуждением. Поскольку мы знаем о недостоверности нашего знания природы объекта, мы имеем истинное знание, или *прагьяю*. Сомнение есть незавершенное знание, тогда как заблуждение — ложное знание.

## XVII. ОШИБКИ

Логика ньяйи разрабатывает принципы, посредством которых мы приобретаем знание. Она стоит на точке зрения естественного познания, и ее законы являются не правилами поведения, а общими положениями, основанными на наблюдении средств, с помощью которых человек удовлетворяет свои интеллектуальные потребности. При нормальных условиях познание дает правильные результаты; ошибка — дело случая и возникает только тогда, когда отсутствуют необходимые условия, при которых получается правильное познание. Ошибки происходят тогда, когда что-либо мешает нормальной работе познавательной способности. Ньяя уделяет ошибкам очень большое внимание. Мы не будем этому удивляться, если вспомним, что логику вызвала к жизни именно подверженность человеческой мысли ошибкам.

Очень большое внимание уделяется всяким фокусам со словами, поскольку логика имеет целью защитить нас от софистических трюков. Различаются три вида словесных ухищрений (*чхала*): 1. *Вакчхала*. Употребляется двусмысленный термин, и лицо, с которым говорят, понимает его в смысле, отличающемся от того, который на уме у говорящего. Когда кто-нибудь говорит: «Этот мальчик — навакамбала», то есть имеет новое одеяло (или девять одеял), то софист отвечает: «Нет, он имеет не девять одеял, а только одно». 2. *Саманьячхала*. Утверждение, сделанное в отношении частного случая, распространяется на весь класс. Когда кто-либо говорит: «Этот брахман отличается ученостью и достоинством», софист возражает, что не все брахманы обладают ученостью и достоинством. 3. *Упачарачхала*. Здесь фигуральное выражение берется буквально. Когда кто-либо говорит: «галерка кричит», софист возражает, что неодушевленные предметы, как галерка, кричать не могут.

Такие ошибки, как *джати* и *ниграхастхана*, относятся больше к диалектике<sup>2</sup>, чем к логике. Логические же ошибки возникают в связи с разными членами силлогического доказательства. Ошибки в меньшем термине (*накшабхаса*) и в примере (*дриштантабхаса*) не так важны, как ошибки в среднем термине (*хетвабхаса*). Гаутама<sup>3</sup> упоминает пять видов этих ошибок:

1. *Савьябхичара*, или термин, который не дает однозначного вывода и ведет более чем к одному заключению. На основании неуловимости звука мы можем заключить как о его вечности, так и о его невечности, ибо и вечные атомы и невечные элементы неуловимы. Здесь средний термин не проникается большим. Случай, когда средний термин не совмещается полностью ни с одной из альтернатив, в более поздней логике называется *анаикантика*. Упоминаются три таких случая, а именно: а) *садхарана*, или общий, то есть слишком широкий средний термин, б) *асабхарана*, или необщий, то есть слишком узкий средний термин, и с) *анупасамхарин*, неопределенный или непроверенный средний термин<sup>4</sup>.

2. *Вируддха*, или противоречащий термин, есть основание, которое противоречит суждению, подлежащему доказательству<sup>5</sup>.

3. *Пракаранасама*, или термин эквивалентный суждению, не ведет к заключению, так как ставит тот самый вопрос, на который имеется в виду дать ответ. Он выставляет один из двух противоположных признаков, причем оба равно не воспринимаются<sup>6</sup>. Более поздняя логика подводит этот случай под *сампратипакша*. Но этот случай становится тождественным с *савьябхичара*, когда термин здесь берется как основание, пригодное для обеих противоположных сторон<sup>7</sup>.

4. *Садхьясама* дает основание, которое не отличается от того, что должно быть доказано, и само требует доказательства. Это случай недоказанного основания, или *асиддхи*, причем упоминаются три его разновидности: а) *сварупасиддхи*, когда

<sup>1</sup> Р. Р., pp. 182 — 183.

<sup>2</sup> Здесь автор под диалектикой понимает искусство спора.— *Прим. перев.*

<sup>3</sup> I. 2. 4. См. также V. S., III. 1. 15. Прашастапада упоминает *assidha*, или недосказанный термин; *viruddha*, или оспариваемый через противоположный; *sandigdha* или сомнительный, и *anadhyavasita*, или неустойчивый (Р. Р., pp. 239 — 240). Дигнага упоминает четырнадцать видов, а Бхасарваджня — шесть. См. также «*Tarkasaṅgraha*», 52.

<sup>4</sup> «*Tarkasaṅgraha*», 53. См. также Viśvanātha Vṛtti N. S., I. 2. 46.

<sup>5</sup> N. V., I. 2. 6, Ватсыяна (I. 2. 6) указывает на пример из «*Yogabhāṣya*» (III. 13), приводящий к следующим суждениям: 1. Мир перестанет быть видимым, потому что он не вечен, и 2. Мир будет существовать, потому что он не может быть разрушен. См. также «*Tarkasaṅgraha*», 54.

<sup>6</sup> N. V. и N. V., I. 2. 7.

<sup>7</sup> «*Tarkasaṅgraha*», 55.

природа среднего термина совершенно неизвестна, как например когда мы говорим, что звук вечен, потому что он видим, где видимость звука есть нечто абсолютно неизвестное; б) *ашраясиддхи*, когда средний термин не имеет основания, как в примере: «бога нет, потому что он не имеет тела», где бестелесность не имеет субстрата и, следовательно, не может служить основанием, если нет бога; с) *аньятахасиддхи*, или то, что известно как-либо иначе<sup>1</sup>.

5. *Калатита*, или термин, ошибочный по времени, есть основание, приводимое, когда время уже прошло. Аргумент: «Звук долговечен, потому что он выявляется при контакте, так же как и цвет» — есть пример такой ошибки. Цвет кувшина выявляется, когда кувшин соединяется со светом лампы, хотя он существовал и до этого соединения и будет существовать и после него. Доказательство по аналогии с цветом, что звук существовал до контакта барабана с палочкой и будет существовать после этого контакта, является ошибочным. Приводимое здесь основание считается ошибочным по времени, так как звук производится непосредственно после контакта барабана с палочкой, тогда как цвет выявляется одновременно с контактом кувшина с лампой. Эта ошибка называется также *бадхита*, где средний термин утверждает нечто, противоположное чему удостоверяется как истинное другим очевидным свидетельством. В поздней логике ньяйи перечень ошибок значительно расширяется.

## XVIII. ИСТИНА

Фактом, с которого начинается теория познания, является не то обстоятельство, что мы имеем знание, а то, что мы притязаем на обладание им. Задачей теоретика познания является исследовать, насколько далеко может простирается это притязание. В теории *прамы*, или истины, наяйик старается исследовать, насколько оправданы внутренне присущие каждому акту познания притязания на истину. Они пытаются показать, что содержание знания, получаемого нами посредством четырех праман, действительно или обладает нормативной необходимостью.

Теория познания ньяйи вступает в конфликт со скептицизмом доктрины мадхьямика, которая считает, что мы не знаем сущности вещей и что наша мысль настолько противоречива, что на нее нельзя смотреть как на реальную. Возражая против этой доктрины, Ватсьяяна говорит, что когда мадхьямик утверждает, что ничего не существует, то он допускает возможность истины по крайней мере в отношении этого своего утверждения и, таким образом, противоречит сам себе. Если же, наоборот, не существует доказательства положения, что ничего не существует, и если это только непроверенное предположение, тогда противоположное ему предположение также может быть принято. Кроме того, тот, кто отрицает ценность праман, сам делает это или на основании какой-либо праманы, или без всякого основания. Если без всякого основания, то доказательство бесполезно, если же на основании праманы, то ценность праманы тем самым признается. Радикальный скептицизм поэтому неосуществим. Всякий, кто начинает мыслить, в этот самый момент уже признает принципы познания. Кроме того, тот, кто признает действительность мысли, должен признать также и реальный мир, ибо мысль и реальность взаимосвязаны. Ватсьяяна говорит: «Если анализ вещей мыслью возможен, тогда не верно, что действительная природа вещей не познается, если же, с другой стороны, действительная природа вещей не познается, тогда не может быть анализа вещей мыслью. Таким образом, утверждение, что «существует анализ вещей мыслью, но действительная природа вещей не познается», является противоречием в терминах<sup>2</sup>. Уддйотакара перефразирует это следующим образом: «Если возможен анализ вещей мыслью, то вещи не могут не существовать, и если вещи не существуют, то не может быть анализа вещей мыслью»<sup>3</sup>. Ньяя считает, что познание дает истинное знание действительности (*артхават*)<sup>4</sup>.

Ватсьяяна возражает против мнения Виджнянавады, что объекты опыта являются только простым рядом представлений. Вещи, видимые во сне, отвергаются им как нереальные, поскольку они не испытываются в состоянии бодрствования. Если бы не было чувственного мира опыта, не существовало бы и состояния сна. Различие в снах может быть прослежено до различия в их причинах<sup>5</sup>. Если бы не существовала реальность, можно

<sup>1</sup> Вачаспати добавляет *ekadeśāsiddhi*, а Удаяна — *vyāpṛatyāsiddhi*, где совмещение не является постоянным.

<sup>2</sup> N. V., IV. 2. 27.

<sup>3</sup> N. V., IV. 2. 27.

<sup>4</sup> Невозможность достоверного знания обосновывается мадхьямиками, между прочим, тем, что восприятие не может ни предшествовать, ни следовать, ни быть одновременным с объектами чувств. Если оно предшествует, тогда оно не может быть результатом контакта органа чувств с объектом; если оно следует за контактом, тогда нельзя говорить, что объект чувства устанавливается восприятием. Если бы оно было одновременным с объектом, тогда не нужно было бы никакого порядка следования в нашем познании, поскольку никакого такого порядка нет в соответствующих объектах. Цвет и запах могут восприниматься в одно и то же время, чего ньяя не допускает. Истинное в восприятии относится к другим праманам и к их отношению к прамейе, так же как и к самим объектам познания. Так что эти средства познания недействительны и невозможны. Это возражение против перцептивного познания устраняется на том основании, что средства познания могут предшествовать объектам, как барабан предшествует своему звуку, следовать за ними, как освещение следует за солнцем, или быть одновременными с ними, как дым одновременен с огнем. (N. V., II. 1. 8-19).

<sup>5</sup> N. V., IV. 2. 33—34, 37.

было бы пренебречь различием между истиной и заблуждением и не было бы объяснения тому факту, что мы не можем управлять нашими восприятиями и получать их по нашему желанию<sup>1</sup>. Не согласна нья также и со взглядом, который постулирует объекты, имеющие моментальный характер. Если объекты являются причинами нашего познания, они должны предшествовать следствию. С точки же зрения моменталистов, объект, который вызвал его осознание, исчезает в следующий же момент за восприятием, а этого нельзя признать, поскольку воспринимать можно только то, что существует в наличности. Доказывать, что объект исчезает одновременно с прекращением восприятия, бесполезно, поскольку мы воспринимаем объект как существующий в настоящем, а не в прошлом. Даже вывод был бы в этом случае невозможен<sup>2</sup>. Кроме того, причина и следствие, будучи связанными между собой как содержащее и содержимое, должны существовать в одно и то же время. Главное отличие того, что реально существует, от того, что только воображается, заключается в его независимости от всякого опыта субъекта. То, что вообще существует, существует независимо от того, входит оно в чей-либо опыт или не входит. Опыт есть член отношения с односторонней зависимостью. Для его существования необходимы вещи, для существования же вещей нет необходимости в опыте. Таким образом, наяйик заключает, что наши идеи подчиняются объективным фактам, относительно независимым от воли и целей субъекта<sup>3</sup>. Существование вещей не зависит от праман, хотя их существование в качестве объектов познания целиком зависит от действия праман.

Праманы называются этим именем потому, что они дают нам праму<sup>4</sup>. В своем труде «Татпарьяпаршиуддхи» Удайна говорит: «Познание действительной природы вещей есть *прама*, а средство такого познания — прамана»<sup>5</sup>. Что же является действительной природой (*таттвам*) вещей? «Это не что иное, как бытие, или существование, того, что есть, и небытие, или несуществование, того, чего нет»<sup>6</sup>. Другими словами, когда нечто, что есть, познается как наличие в бытии, или существующее, как действительно сущее (*ятхабхутам*), а не как нечто противоположной природы (*авипаритам*), тогда то, что познается таким образом, образует истинную природу вещи; и, аналогично тому, когда ничто познается как таковое, то есть как то, чего нет, как нечто имеющее противоположную природу, тогда то, что познается таким образом, образует истинную природу вещи»<sup>7</sup>. *Апрама*, *бхрама*, или *митхьяджняна*, есть познание вещи как она не существует. Это есть то, в чем вещь познается как то, чем она не является<sup>8</sup>, например когда мы ошибочно принимаем раковину за серебро. Это не просто отсутствие знания, а ошибка<sup>9</sup>.

В умственной жизни индивидуума имеют место недоумения, сомнения и тому подобное, однако вопрос об истине и лжи возникает не в связи со всем этим. Объектом логической оценки является суждение или утверждение какого-то содержания, безотносительно к тому, кто утверждает. Всякое знание принимает форму суждения, где субъектом является *вишешья*, или то, что квалифицируется (квалифицируемое), а предикатом — *вишешана*, или квалификация. В ньяе суждение разлагается не столько на субъект и предикат, сколько на существительное и прилагательное, причем существительное есть то, что характеризуется, а прилагательное — то, что характеризует<sup>10</sup>. Всякое знание есть познание природы и качеств объектов. Субъект указывает, что такая-то определенная вещь существует, а предикат определяет природу данной части через выявление ее свойств. Когда определение согласуется с природой объекта, мы имеем истину, или *ятхартха*<sup>11</sup>. Всякий субъект имеет в действительности

<sup>1</sup> N. V., IV. 2. 26—37.

<sup>2</sup> См. N. V., I. 1. 37; III. 2. 14. Уддйотакара замечает: «В силлогизме: «звук не вечен, потому что он производится подобно тому, как производится горшок» — пример должен содержать в себе признаки не вечности и производимости. Но первый (не вечность) есть то, что не существует уже после мысли о нем, а второй (производимость) еще не существует до мысли о нем. Как оба эти признака могут сосуществовать в горшке, если он только моментален?»

<sup>3</sup> N. V.: Viśvanātha; N. S. Vṛtti, IV. 2. 26 ff.

<sup>4</sup> Pra — значит действительный, настоящий, правильный; ma — знание (IV. 2. 29).

<sup>5</sup> Yathārthanubhavaḥ pramā, tatsādhanam ca pramāṇam.

<sup>6</sup> Sataś ca sadbhāvo'sataś caśadbhavaḥ. N. V., I. 1. 1.

<sup>7</sup> N. V. и N V., I. 1. 1.

<sup>8</sup> N. V., I. 1. 4.

<sup>9</sup> N. V., IV. 2. 1; IV. 2. 35.

<sup>10</sup> Ср.: «Мы находим, что в каждом суждении мы определяем в мысли признак объекта, представленного ей для определения. Мы можем, следовательно, говорить об определяемом и определении как о самом основном в суждении; определяемое есть то, что должно быть определено или характеризовано мыслью или познанием; определяющее есть то, что характеризует или определяет в мысли подлежащее определению» (W. E. Johnson, Logic, I. p. 9).

<sup>11</sup> Tadvati tatprakarako' nubhavo yatharthaḥ, tadabhāvavati tatprakarako, nubhavo, 'yatharthaḥ («Tarkasamgraha», 35). Предикат называется prakāra, а качество предмета, обозначаемое предикатом, называется viśeṣaṇa. Prakāra относится к познанию, а viśeṣaṇa — к объекту. Аннам Бхатта ставит вопрос, может ли кувшинность, например, в суждении «кувшинность содержится в кувшине» рассматриваться как существительное, а кувшин как прилагательное, и отвечает, что предикат не всегда должен быть признаком, он только всегда должен относиться к субъекту. Tadvati обозначает tatsambandhavati. См. также N. V., III. 2. 42.

какие-то признаки, а мысль различает существительное и прилагательное и утверждает, что и то и другое в реальном мире находится в единстве. Праманы, таким образом, дают нам знание об объектах, какими они являются в действительности<sup>1</sup>.

Отношение между объектом — кувшином, например, и нашим знанием об объекте не является отношением присущности (*самавая*), так как знание, относящееся к объекту «кувшин» (*гхатавишья — кабжняна*), есть качество (*гуна*) я, а не кувшина. Не является это отношение и соединением (*саньюга*), так как оно может быть только между субстанциями, тогда как познание есть качество. И все же какое-то отношение между объектом и познанием объекта должно существовать, чтобы в результате появилось вполне определенное, а не какое угодно суждение. Такой единственно возможной определяющей причиной (*ниямака*) нашего суждения является природа самого кувшина (*гхатасварупа*). Это отношение называется *сварупасанбандха*, определяемое в «Ньяякоше» Бхимачарьи как «отношение, которое необходимо считать существующим в случае, когда определенное познание или суждение (*вишиштаджняна*) не могло быть произведено каким-либо другим отношением (*самавая* или *саньюга*)<sup>2</sup>. Это отношение есть *sui generis* отношение между объектом и познанием<sup>3</sup>. Само знание, как нечто отличное от акта или процесса познания, не является ни самим физическим объектом, ни просто состоянием мысли; оно есть сущность, или *сварупа*, или характер, «что-то» познанного объекта<sup>4</sup>. Если объект познания во внешнем восприятии есть сам физически существующий предмет, тогда ошибки невозможны. Тогда суждение любого человека должно быть истинным. Но полагать, что, когда мы думаем о Северном полюсе, он действительно сам входит в наше сознание, значит расходиться с фактами. Если же знание есть только состояние мысли, тогда мы не уйдем от субъективизма. Объект познания есть не физически существующий предмет и не физиологический отпечаток предмета, а сварупа, или качество предмета. Во всяком познании есть это «что-то», сущность или свойство, которое притязает на то, чтобы быть реальным. Даже во сне есть это «что-то», но затем устанавливаем, что объекты сна не существуют. Внутренне присущее им утверждение реальности не оправдывается. Всякое познание есть познание сварупы, или комплексов свойств, вместе с внутренне присущим им атрибутом существования. Это убеждение в существовании объекта иногда может оказаться ошибочным. Сам акт познания не может решить, принадлежит содержание знания объекту или нет. Действительность познания не устанавливается им самим (*сватахпраманья*)<sup>5</sup>. Ньяя считает, что действительность познания устанавливается не им самим, а доказывается чем-то другим (*паратах прамана*). В то время как санхья считает, что действительность и недействительность присущи самому познанию, мимансаки думают, что действительность познания обуславливается самим познанием<sup>6</sup>, а недействительность вызывается внешними причинами, так что познание должно признаваться истинным, пока оно не проверено каким-либо иным путем, а не самим познанием. Буддисты считают, что всякое познание недействительно, а действительность его должна доказываться какими-либо другими средствами. Возражая против всех этих мнений, наййки доказывают, что действительность и недействительность познания устанавливается средствами, независимыми от самого познания. Если бы всякое познание было самоочевидным, тогда не было бы возможности для сомнения<sup>7</sup>. Таким образом, действительность познания определяется через апелляцию к фактам. Допустим, что при восприятии некоего объекта мы не можем быть непосредственно уверенными в том, что воспринимаемый нами объект имеет действительно ту величину и форму, которая нам кажется. Нам кажется при восприятии, что солнце движется, хотя на самом деле оно не движется. Таким образом, восприятие, или непосредственное знание объекта, не содержит в самом себе удостоверения его действи-

<sup>1</sup> Pramaṇasya sakalapadārthavyavasthāpakatvam (Viśvanatha's N. S. Vṛtti I, 1. 1.).

<sup>2</sup> Sambandhantarena viśiṣṭapratitijananāyogyatvam. Очевидное возражение против превращения самого кувшина в sambandha, а именно, что при этом уничтожается различие между самим отношением и вещью, которой отношение связано, устраняется тем фактом, что не сам кувшин, а только кувшин как объект познания есть sambandha.

<sup>3</sup> Avacchedakatva есть случай svarūpasambandha. В некоторых случаях это есть существенный признак индивидуального, которое не существует. В случае ghatābhava, или отсутствия кувшина, кувшинность есть avacchedaka. Где имеются как простые, так и сложные признаки, avacchedaka есть более простой признак. Где признак сосуществует с примерами, мы имеем случай anātiriktavṛttitva. Отношение между знанием и уже известным объектом есть viśayātā.

<sup>4</sup> Ср.: «Наши данные суть просто комплексы признаков, сущности, логические единства, которые необходимо должны рассматриваться как признаки существующих вещей, познаваемых восприятием или как-либо иначе» (Essays in Critical Realism, p. 5).

<sup>5</sup> Ср. Drake: «Всякий познавательный опыт есть не обладание, а познание существующего известного (если оно существует); его действительность должна быть испытана другими средствами, но не интуицией момента» (Critical Realism, p. 32).

<sup>6</sup> Для мимансаков истинность вед самоочевидна и не требует внешней санкции для доказательства их притязаний на виноводие им. Для наййиков же авторитетность вед основывается на том, что автором их является бог.

<sup>7</sup> Siddhāntamuktāvali, 136. «Если бы действительность познания была самоочевидной, тогда не было бы сомнения в отношении познания, порождаемого практикой. Ибо, если в этом случае вместе с познанием познается и его действительность, то как возможно сомнение? Если же, с другой стороны, познания не происходит, тогда как возможно сомнение при отсутствии познания чего-либо обладающего качеством? Следовательно, действительность познания есть результат вывода (anumeyam).

тельности. Действительность нашего знания может быть удостоверена только путем процесса опосредствованного рассуждения<sup>1</sup>. Что истинно относительно восприятия, то является истинным и относительно познания, получаемого другими средствами.

Ньяя рассматривает различные возражения против этой теории. Например, как может прамана, которая дает нам знание объекта, сама быть объектом другой праманы? На это отвечают, что, как весы, являющиеся инструментом для взвешивания какой-либо вещи, становятся объектом, когда сами взвешиваются на других весах, так и средство познания является инструментом, когда оно служит познанию объекта, но становится объектом, когда само познается. Ватсьяна говорит: «*буддхи*, или аппрегенция, есть прамана, или средство познания вещей; но оно есть прамея, когда оно само познается»<sup>2</sup>. Если говорят, что средства познания не требуют других средств познания для установления своей правильности и устанавливают свою достоверность сами по себе, тогда даже объект познания может быть таким образом самоочевидным и праманы становятся излишними. Этому мнению возражают, говоря, что, если действительность знания устанавливается посредством другого знания и есть действительность этого другого доказывается посредством третьего, тогда неизбежен регресс в бесконечность<sup>3</sup>. Если мы остановимся где-то на середине, то прамана не доказана. Наяйики не рассматривают это соображение как серьезное возражение, поскольку оно является чисто теоретическим. Для всех практических случаев мы принимаем действительность праман и не нуждаемся в том, чтобы удостоверять одну праману посредством другой бесконечно<sup>4</sup>. В случае чистого познания, когда, например, мы видим плод в нашей руке, у нас нет сомнения в действительности познания. Мы имеем достоверное познание объекта посредством одного акта познания. В случае сомнительного знания мы ищем помощи других знаний, чтобы определить действительность первого, и когда мы приходим к вполне достоверному знанию, то прекращаем поиски. Имеются определенные праманы, которые требуют познания самих себя, прежде чем давать знание о своих объектах и вести к практическому действию; и имеются другие праманы, которые дают знание об объектах, не требуя познания самих себя. Дым должен быть познан до того, как он приведет к познанию огня, но органы чувств дают нам познание объектов даже и тогда, когда они сами не воспринимаются, не познаются. Мы можем познать органы чувств другими средствами, но это познание не необходимо.

Наяйики считают, что мы не можем сразу, непосредственно узнать, соответствует ли наше познание реальности или нет. Мы можем узнать об этом соответствии из способности познания приводить к успешному действию. Всякое знание есть побуждение к действию. Оно говорит нам, что объект является либо желательным, либо нежелательным, либо ни тем, ни другим. Я не является чисто пассивным зрителем, заинтересованным только в простом созерцании вещей. Оно стремится достичь желаемых объектов и избежать нежелательных. Мышление есть только эпизод в жизненном поведении. «Познание возбуждает желание и ведет к действию»<sup>5</sup>. Наяйики находятся в согласии со школой прагматистов, когда считают, что познание имеет свой базис в жизненных потребностях человеческой природы и ведет к волевым реакциям. Согласие наших идей с объектами может быть установлено через их способность вести к успешному действию (*правриттисамартхьям*)<sup>6</sup>. Таким образом, ясно, что отношение идей к объектам есть отношение соответствия, а не обязательно сходства. Наяйики ставят истинность наших идей в зависимость от их отношения к фактам и считают, что это отношение есть отношение согласия или соответствия, выводимое нами из результатов работы идей<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> В «Tarkabhāsa» говорится: «Познание приобретает чувственным восприятием... тогда как его действительность познается посредством вывода. Человек, ищущий воду, имеет представление о воде. Его поиски или приводят к результату, или нет. Из положительного результата познания выводится его действительность, ибо недействительное познание не может породить положительного результата поисков».

<sup>2</sup> N. S., II 1 16, Ватсьяна в качестве примера использует светящую лампу, которая освещает и себя и другие объекты. «В случае светящей лампы оказывается, что в то время как она сама видима, она также является средством, благодаря которому мы видим другие видимые вещи и, таким образом, лампа становится или объектом, или средством познания, смотря по обстоятельствам» (N. V., II 1. 19). Возражая на это, Нагарджуна говорит, что лампа не может освещать саму себя, поскольку в ней нет темноты. Она освещает объекты тем, что устраняет темноту, которая их покрывает (Mādhyamika Kārikā, VII). Не следует смешивать взгляд Ватсьяны с позицией веданты в отношении самоочевидного характера праман. Одна и та же прамана не может раскрыть и объект и свою собственную действительность. Уддйотакара объясняет, что светящая лампа есть прамана в отношении к объектам, а сама она воспринимается другим восприятием, посредством ее контакта с зрительным нервом, так что одна прамана устанавливается посредством другой (N. V., II 1. 19). См. также N. V. T. T., II, 1. 19.

<sup>3</sup> Это возражение идентично возражению Нагарджуны в Vīgrahavyāvartanī Kārikā. См. History of Indian Logic, p. 257. См. также N. V., II 1. 17 — 18, которая цитирует буддистского логика Дхармакирти для доказательства той же мысли: «Для того, кто не принимает познания, как непосредственно познаваемого самим собой, не может быть установлено, познал ли он вещь или нет». См. Khandana, I. 3.

<sup>4</sup> N. V. T. T., II 1. 19.

<sup>5</sup> N. V., I. 1. 2.

<sup>6</sup> N. S., I. 1. 17. См. также N. V. и N. V., I. 1. 1. и «Kusumāñjali», III. 18.

<sup>7</sup> Ср. различие между сходством и соответствием, между теориями истины как копии и как картины в «The Nature of Existence» (II) McTaggart'a. Интересно отметить, что критические реалисты, анализ познания которыми похож на анализ ньяйи,



Строго говоря, идея считается истинной, если она ведет к требуемым ею восприятиям и если она делает нас способными успешно действовать в отношении окружающей нас среды. Согласно учению «Таттвачинтамани» о *праманьяваде*, действительность познания устанавливается через вывод. Когда мы видим лошадь, мы прежде всего имеем познание формы «это есть лошадь», за которым следует не вполне определенная идея «я видел лошадь», и только когда мы подойдем ближе и получим действительные восприятия ее, мы делаем вывод о действительности нашего познания. А если ожидаемые восприятия не возникнут, мы делаем вывод, что познание было ошибочным. Мы видим воду и подходим к ней, и, если она удовлетворяет наши желания, мы считаем наше восприятие воды действительным, так как то, что не истинно, не побуждает к успешным действиям<sup>1</sup>. Когда наши желания удовлетворяются, мы убеждаемся в действительности нашего познания. Так, из следствий мы делаем выводы о причинах. Эта теория истины является индукцией из положительных случаев успешной работы действительного познания и отрицательных случаев безуспешной работы недействительного знания.

Эта пригодность знания есть только испытание истины, а не ее содержание. Однако некоторые приверженцы прагматизма держатся мнения, что практические результаты составляют все содержание истины, в чем их поддерживают и буддистские логики. Эти последние считают, что «правильное познание есть непротиворечивое познание. Познание, позволяющее нам постичь наблюдаемый объект, есть непротиворечивое знание»<sup>2</sup>. Постичь объект — значит действовать в отношении его успешно и понять его природу<sup>3</sup>. Для наैयाиков истина не сводится только к применимости ее, хотя истина и познается через свою применимость. Истина первичнее ее проверки. Суждение истинно не потому, что оно подтверждается, а подтверждается потому, что оно истинно. Наैयाики рассматривают различные возражения против этой теории. Мы не можем быть уверены, что наши желания осуществляются. Бывают случаи иллюзорного удовлетворения желаний. Во сне мы имеем примеры кажущегося удовлетворения желаний, но это не значит, что сны должны рассматриваться как действительность. Наैयाики отвечают, что имеет значение не просто ощущение успешной деятельности, но ощущение нормального, здорового сознания, которое должно поддерживать минувшие опыты успешной деятельности. Это нельзя охарактеризовать ни как живость состояния сознания, ни как чувство удовлетворения, но как соответствие опыту в целом. Объекты сна не подводимы под пространственно-временное оформление опыта и поэтому являются мнимыми.

Действительность нашего сознания не может быть установлена до практической реализации его. Таким образом, мы не можем иметь той уверенности, без которой невозможна никакая попытка. Действительное знание объекта есть предварительное условие успешной деятельности, а до успешной деятельности мы не можем иметь истинного знания объекта<sup>4</sup>. Уддйотакара доказывает, что этот вопрос об относительном приоритете деятельности над познанием и, наоборот, познания над деятельностью не имеет смысла с точки зрения безначальности мира. Кроме того, для действия необходимо знание объекта, а не знание о действительности знания. Это затруднение не возникает, когда дело касается обычных объектов. В ситуациях же, обнаруживающих новые черты, когда простое применение прецедентов бывает недостаточным, мы экспериментируем даже и с неадекватным знанием. Мы иногда действуем, чтобы оправдать гипотезу. Жизнь вообще движется на основе предположений, и невозможно взвесить каждую предполагаемую линию действия на точных весах логики до самого действия по этой линии. Давление практических нужд заставляет нас действовать согласно идеям даже тогда, когда их очевидность не является полной. Объекты религиозной веры определяют наши действия, хотя они находятся за пределами разума. Наैयाики допускают, что имеются случаи, когда полная проверка вообще невозможна. Например, пока мы не умрем, не может быть решен вопрос, достигнем мы неба или нет при помощи выполнения *агнихотры*. Тот, кто собирается действовать

---

прибегают к тому же средству, чтобы преодолеть трудность. На вопрос, имеем ли мы какое-либо право верить в существование физических объектов, они отвечают: «Наша инстинктивная (и практически неизбежная) вера в существование физического мира вокруг нас оправдывается прагматически. Этот мир явлений (то есть то, что является, что дано) может, вероятно, быть просто видением сознания в пустом мире. Но мы инстинктивно чувствуем, что эти явления суть свойства реальных объектов. Мы реагируем на них, как если бы они существовали сами по себе, даже тогда, когда мы спим, или забываем о них. Мы убеждаемся, что эта вера, эти реакции работают» (Essays in Critical Realism, p. 6).

<sup>1</sup> Pūrvotpannam jalajñānam pramā, saphalapravṛttijanakatvāt; yan naivam tan naivam yathā apramā (Annām Bhaṭṭa's Dipikā, 63).

<sup>2</sup> Dharmottara: «Nyāyabinduṭīkā», I. «Avisaṃvādakam jñānam samyagjñanam... pradarśitam artham prāpayan saṃvādaka ucya-te».

<sup>3</sup> Pravartakatvam eva prāpakatvam... pravartakatvam api pravṛttiviśayappravartakatvam eva. Дхармттара считает, что достигнутый объект не тождественен с познанным объектом, хотя они и принадлежат к одной и той же серии. Хотя буддисты и не могут принять взгляд ньяйи на отношении фактов к идеям, они все же принимают arthasiddhi и постижение объекта, или практическую эффективность (arthakriyāsamarthyam) как проверку истины и удовлетворяются такими неопределенными фразами о сходстве идей с объектами, как «arthasāgūryam asya pramānam» (Nyāyabindu, I. 1.).

<sup>4</sup> Пытаясь преодолеть, это затруднение, Дхармттара проводит различие между правильным знанием, которое есть непосредственный antecedent достижения (arthakriyānirbhāsam), и таким знанием, которое ведет к достижению через определенные промежуточные ступени (arthakriyāsamarthasappravartakam). Первое ведет прямо к действию и не может быть объектом исследования. См. Uddyotakara и Vācaspati o I. 1. 1.

только тогда, когда полностью познает все, что связано с действием объекта, должен иметь или очень умную голову, или очень короткую жизнь.

Поздние наййики, как например Вачаспати и Удаяна, допускают самоочевидный характер (*сватахпраманьям*) некоторых форм действительного познания. Согласно Вачаспати, вывод, свободный от всяких ошибок и неправильностей, и сравнение (*упамана*), основанное на существенном сходстве, являются самоочевидно действительными, поскольку в них имеется рациональная необходимость, связывающая познание с объектами. В случае же чувственного восприятия и словесного свидетельства мы не можем быть столь уверенными<sup>1</sup>.

Удаяна принимает мнение Вачаспати и считает, что, кроме вывода и сравнения, самоочевидной действительностью обладают также самосознание (*анувьявасая*) и внутреннее и внешнее восприятие простого существования (*дхармидженна*)<sup>2</sup>.

## ХІХ. ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Прама, или действительное знание, отличается от сомнения (*саншая*) и ошибочного знания (*випарьяя*), в котором идеи не ведут к успешному действию. Цели иллюзий и галлюцинаций не достигаются, то есть вызванные ими ожидания не удовлетворяются. Мы осознаем заблуждение, когда требования нашего идеального прошлого не удовлетворяются настоящим. Мы, например, видим белый объект и принимаем его за серебро, поднимаем его и обнаруживаем, что это кусок раковины. Новое восприятие раковины противоречит ожиданию серебра. Согласно ньяйе, всякое заблуждение субъективно. Ватсьяна говорит: «Не объект, а ложное его восприятие устраняется истинным познанием»<sup>3</sup>. Уддйотакара замечает, беря в качестве примера мираж: «Объект все время остается тем, чем он в действительности является; при мерцании лучей солнца, когда возникает мираж воды, нет ошибки в объекте: не происходит так, чтобы лучи не были лучами и чтобы мерцание не было мерцанием; ошибка возникает в познании: познание, вместо того чтобы быть познанием мерцающих лучей, появляется как познание воды, то есть как познание такой вещи, которой на самом деле нет»<sup>4</sup>. Вода не является чем-то абсолютно не существующим, как например цветок на небе, но она не существует в данное время и в данном месте, хотя мы и воображаем, что она существует. Лучи являются причиной иллюзии, а не объектом иллюзорного восприятия воды. Здесь реализм ньяйи слегка модифицируется, так как вообще он не может объяснить возникновение иллюзий, основываясь на той точке зрения, что мир вещей нашего опыта со всеми свойственными качествами существует независимо от всякого отношения его к познающему субъекту. Всякое ошибочное познание имеет какое-то основание в действительности. Ватсьяна говорит: «Никакое ложное восприятие не является полностью лишенным основания»<sup>5</sup>. Заблуждение есть восприятие объекта как чего-то другого по сравнению с тем, чем он является на самом деле. Этот взгляд на *аньятахакхьяти* поддерживается не только ньяйей, но также джайнскими логиками и Кумарилой.

Наййики отказываются признавать другие теории заблуждения<sup>6</sup>, которые являются больше метафизическими, чем логическими. Саутрантики считают, что в заблуждении происходит ложное накладывание (*арона*) чего-то, что является формой познания (*джнянакара*), на внешний объект. Йогачары не признают реальности вне мысли, но для практических целей, считаясь с тенденциями безначальной *авидьи*, допускают, что объекты реальны. Заблуждение состоит в накладывании формы познания на такие объекты<sup>7</sup>. Мы узнаем, что познание ошибочно, если оно отрицается другим познанием и не приводит к практическому результату (*артхакриякаритва*). В восприятии «это — серебро» отрицанию подлежит не серебро, а «этость» (*иданта*), так как в суждении форма познания «серебро» присваивается «этому»; в отрицающем же суждении «это — не серебро» мы отрицаем не «серебро», а «это», так как отрицать «серебро» значило бы отрицать его существование как формы познания. Это — взгляд *Джнянакарахьяти*, согласно которому форму познания ошибочно относить к внешнему объекту. Когда иллюзия развеивается, внешнее отнесение серебра отрицается. Этот взгляд является естественным выводом из общих метафизических воззрений йогачаров, согласно которым нет реальной разницы между познающим *я*, объектом познания и самим познанием. Наййики, возражая на это, говорят, что, согласно взгляду йогачаров, наше познание должно было бы принимать форму не суждения «это — серебро», а суждения «я — серебро», чего на самом деле нет. Йогачары не могут объяснить различия между истиной и заблуждением. Все их воззрение страдает пороком субъективизма. Сладость находится в меде и горечь в желчи, и эти качества не являются только воображаемыми. Формула ньяйи, что заблуждение есть принятие вещи за то, чем она не является, применима даже и к точке зрения йогачаров<sup>8</sup>. Мадхьямики держатся взгляда *асаткхьяти* что существует только небытие (*асат*) и что всякое восприятие внутренних и внешних объектов ошибочно. Несуществую-

<sup>1</sup> N. V. T. T., I. 1. 1.

<sup>2</sup> Критическое исследование теории истины ньяйи см. в Khatdana, I. 13-14.

<sup>3</sup> N. B., IV. 2. 35.

<sup>4</sup> N. V., I. 1. 4.

<sup>5</sup> N. B., IV. 2. 35.

<sup>6</sup> N. V. T. T., I. 1. 2.

<sup>7</sup> Anādyavidyāvāsanāropitamalikam bahyam, tatra jñānakārasyaṛopah (Bhāmāti, I. 1. 1.).

<sup>8</sup> Aniruddha o S. P. S., I. 42; «Nyāyamañjari», p. 178.

щее серебро обнаруживает себя как существующее благодаря познавательному механизму. На это наяйки возражают, говоря, что неправильное восприятие серебра в раковине производит не ничто, а нечто, что-то в куске раковины. Если бы иллюзии не возбуждались внешними стимулами и не имели бы объективных оснований, мы не могли бы отличать одну иллюзию от другой. Несуществующая вещь не может произвести никакого действия. Ошибочное знание нельзя выводить из остаточных следов сознания, которые невозможны без реальных объектов<sup>1</sup>. Адвайта принимает *анирвачаниякхьяти*. Все, что выявляется в познании, есть объект этого познания. В иллюзии серебра серебро появляется в сознании и познается; иначе мы не имели бы основания говорить, что это иллюзия серебра, а не чего-нибудь другого. Но познание таким образом серебро не есть ни реальное, ни нереальное, ни то и другое вместе. Если бы оно было реальным, тогда познание было бы действительным; если — нереальным, то оно не побуждало бы к действию; если и нереальным и реальным, тогда два противоречащих качества совмещались бы в одном и том же. Его природа на самом деле неопределима (*анирвачания*). Это необъяснимое серебро производится благодаря авидье с помощью остаточных следов прежних познаний серебра, оживленных восприятием сходства серебра с объектом, с которым дефектный орган чувства находится в контакте. Согласно адвайте, иллюзия презентативного познания производится объектом, актуально присутствующим в сознании. Серебро присутствует в том времени и месте, когда и где создается иллюзия. Иначе иллюзию нельзя считать наглядным представлением. Это представление серебра длится столько, сколько длится иллюзия. Наяйки на это возражают и говорят, что если бы иллюзия серебра создавалась без реального серебра, тогда мы могли бы видеть все что угодно, о чем только мы имеем идею, и тогда невозможна была бы разница между образом и восприятием. Наяйки, однако, поздравляют себя с тем, что этот взгляд может быть подведен под их *аньятхакхьяти*, поскольку неопределимый объект представляется сознанию как реальный<sup>2</sup>. Прабхакара видит причину заблуждения в *акхьяти* (или *вивекакхьяти*), или неразличении. Согласно этому взгляду, разница между куском раковины, которую мы видим, и серебром, которое мы воображаем, не замечается, и мы говорим: «это серебро». Отрицающее познание не противоречит иллюзии, а просто устанавливает различие между воспринимаемыми и вспоминаемыми элементами ошибочного знания. В противоположность этому взгляду ньяя доказывает, что, пока длится иллюзия, имеет место действительное представление или восприятие серебра, а не просто репрезентация. Мы осознаем серебро, как что-то представленное сознанию в данное время и в данном месте, а не как что-то воспринятое в прошлом, а сейчас только вспоминаемое. Неразличение иллюзии во времени не может побуждать к действию. Природа затемнения памяти (*смритипрамоша*) ясно не установлена. Поэтому нужно сказать, что наше непосредственно воспринимающее сознание само подвержено заблуждению<sup>3</sup>.

Теория *аньятхакхьяти* ньяйи критикуется другими школами, особенно школой адвайта-веданта<sup>4</sup>. Серебро, существующее в какое-то другое время и в другом месте, не может быть объектом восприятия, поскольку оно не дано чувствам. Если говорят, что оно вспоминается сознанием, тогда даже в выводе об огне, который мы делаем на основании дыма, про огонь можно сказать, что он вызывается сознанием, и тогда не было бы никакой нужды в выводе вообще. Кроме того, к чему должна быть отнесена сама подмена объекта в иллюзии (*аньятхатва*)? Она не может быть отнесена к познавательной деятельности, где вещественная раковина не может сообщить свою форму познанию, которое воспринимает серебро; не может она относиться и к результату познавательной деятельности, поскольку само представление не отличается существенно от того, действительно оно или нет; не относится она также и к объекту познания, в данном случае к раковине, которая не может отождествиться с серебром или превратиться в него. Если раковина есть нечто абсолютное отличное от серебра, то она не может быть отождествлена с ним; если же она и отлична и не отлична от серебра, тогда даже такое суждение, как «корова имеет короткие рога», было бы иллюзорным. Если раковина действительно превращается в серебро, тогда познание серебра не является недействительным и не может отрицаться. Если же говорят, что это мгновенное превращение только на время, пока длится иллюзия, тогда восприятие серебра было бы даже и у тех, кто не страдает никаким дефектом чувственного органа<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Если иллюзии не создаются внешними объектами, тогда нет разницы между сном без сновидений и иллюзией, кроме той, что в иллюзии действует сознание, а во сне без сновидений нет. «Prameyakalamārtanda», pp. 13 ff; «Nyāyamañjarī», pp. 177 — 178.

<sup>2</sup> Рамануджа, критикуя взгляд адвайты, задает вопрос: «Что является причиной появления неопределимого серебра во время иллюзии? Познание серебра не может произвести объект, поскольку последний есть причина первого. Объект не может появиться благодаря дефекту в чувственном механизме, поскольку чувственные органы не оказывают влияния на внешние объекты. Чувства являются причиной познания, а не его объектов.

<sup>3</sup> Джаясинхасури упоминает теорию *alaukikārthakhyāti*, которую Джаянта приписывает мимансакам. Согласно этой теории, в иллюзорном познании серебра объектом иллюзии является серебро, отличное от обычного (*laukika*) серебра. То, что служит нашим практическим потребностям, есть *laukika*, а что не служит — *alaukika*. Даже серебро, относящееся к *alaukika*, побуждает к какому-то действию. Наяйки спрашивают, знаем ли мы, что серебро относится к *alaukika* и что с ним делается в тот момент, когда мы осознаем нашу ошибку. Прадхачандра в «Prameyakalamārtanda» упоминает о *prasiddhārthakhyāti* как о взгляде, поддерживаемом Бхаскарой и последователями санкхьи. Согласно этому взгляду, объект иллюзорного познания не есть несуществующая вещь, но существующий объект, устанавливаемый познанием. Вода есть объект иллюзии воды, и когда это иллюзорное познание вступает в противоречие с познанием лучей солнца, последнее имеет своим объектом лучи солнца. Этот взгляд неудовлетворителен потому, что превращает всякое познание в действительное («Nyāyamañjarī», pp. 187 — 188; «Prameyakalamārtanda», I).

<sup>4</sup> См. «Vedāntaparibhāṣā», I.

<sup>5</sup> «Vivaranaprameyasamgraha», p. 33.

## XX. ОБЩАЯ ОЦЕНКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ

Взгляд ньяйи на познание как на атрибут души, который копирует реальность, обычному здравому смыслу кажется слишком простым, чтобы нуждаться в каком-либо оправдании; однако этот явно наивный взгляд принимает некритически признаваемые допущения. В своей борьбе с субъективизмом буддистов ньяя настаивает на том, что вещи являются основанием логической истины, что внешний мир существует независимо от нашего познания его, и определяет познание как соответствие наших идей вещам. Этот взгляд разделяет реальность на два мира — мир субъектов и мир объектов — и таким образом превращает обычные допущения здравого смысла в метафизическую теорию, которая не соответствует как фактам сознания, так и требованиям логики. Главными допущениями теории познания ньяйи являются: 1) что *я* и *не-я* резко отделены друг от друга, 2) что сознание есть результат причинного воздействия *не-я* на *я* и 3) что познание есть свойство *я*. Несмотря на эти метафизические предассудки, в учении ньяйи содержатся плодотворные положения, благодаря которым его недостатки могут быть преодолены. Поскольку ньяя отдает себе отчет в том, что непосредственно испытывается в акте познания, она стоит на надежной почве, но как только она пытается давать метафизическое объяснение в терминах, которые уведут нас за грани фактов познания, она становится доступной для критики. Взгляд, что мы имеем непосредственное сознание мира, который не есть простая совокупность абстрактных особенностей, а является сложным космосом с условиями и отношениями, особенностями и общностями, что наши идеи имеют рабочую ценность, является взглядом, оправдываемым опытом. Основная ошибка ньяйи та же, что и ошибка Локка и других мыслителей-эмпиристов, которые рассматривают индивидуум как одну естественную единицу, а мир — как другую. Этот механический взгляд, вполне законный для ограниченных целей повседневной жизни и психологии, нельзя последовательно провести до конца. Проблемой логики является не столько происхождение познания, сколько его природа. Мы не можем надеяться определить природу познания посредством попытки выхода за его пределы, с тем чтобы наблюдать со стороны за способом его становления. Когда наяйки рассматривают сознание как продукт или результат, они пытаются выйти за пределы процесса познания.

Если *я* и *не-я* резко отделены друг от друга и если сознание есть только результат причинного воздействия *не-я* на *я*, как думали Локк и Декарт, Юм и Кант, тогда все содержание сознания есть только субъективные состояния познающего индивидуума. События мира *не-я* не могут быть частью знания, которое принадлежит *я*; и если знание только воспроизводит реальность, то оно может содержать только копии реальных событий, но не их самих. Если мы отделяем субъект от объекта, то вопрос о создании моста, соединяющего их, становится трудным делом. Тогда мы должны думать, что или объект есть сознание субъекта, или объекта нет совсем. Скажем ли мы, что объект входит в сознание, или отражается в нем, или представляется в виде образа или копии,— какой бы взгляд на отношение познания к объекту мы ни приняли, все равно становится невозможной уверенность, что мир на самом деле таков, каким мы его воспринимаем. Покамест субъект и объект будут внешними по отношению друг к другу, как один кусок материи к другому, мы никогда не можем быть уверены, что наши идеи правильно представляют объекты или что они вообще представляют объекты. Мы не можем сравнивать наше знание с реальностью, поскольку она есть нечто внешнее по отношению к мысли. Ничто, кроме самой мысли, не познается непосредственно, и мы не можем сравнить мысль с реальностью, поскольку нам дан только один член этого отношения, тогда как акт сравнения предполагает, что даны оба члена. Если что-либо может сравнить идею, с одной стороны, и объект, с другой, то это может быть только сознание<sup>1</sup>; но такое сознание должно включать в себя и идею и объект.

Если истина есть согласие идей с реальностью и если реальность определяется как нечто внешнее по отношению к мысли, как то, чего нет и не может быть в мысли или что не может быть создано мыслью, тогда поиски истины становятся охотой за жар-птицей. Мысль ищет то, что никогда не может быть найдено, более того, ищет то, о чем нельзя составить даже ясного понятия. Наяйки стоят перед лицом заключения, что цель мысли, то есть достижение истины, не может быть реализована прямым путем. Они считают, что для конечного ума мысли недостижима. Мы должны довольствоваться более скромным идеалом достижения уверенности, что наши идеи имеют практическую ценность. Эта уверенность создается способностью идей служить нам или давать практические результаты. Эта способность идей к практическому применению не оправдывает, однако, допущения ньяйи, что идеи работают потому, что они согласуются с реальностью<sup>2</sup>. Буддистские логики, принимающие этот же

<sup>1</sup> Профессор Александер считает, что сознание и реальность независимы друг от друга и что отношение между ними есть отношение соприсутствия. Оба соприсутствуют в познании, хотя в мире они разделены. Но какова природа этого сознания? Сознание есть всегда сознание чего-то, и оно не говорит нам о существовании объекта вне и независимо от него.

<sup>2</sup> Ср. Broad: «Для знания не имеет ни малейшего значения внутренняя природа того или иного термина, если только он выполняет работу, которая от него требуется. Если мы можем дать определение тех его значений, благодаря которым он сможет удовлетворить заданным условиям, то не будет играть никакой роли то обстоятельство, что эти значения окажутся совершенно другого рода, чем мы предполагали» (Scientific Thought, p. 39).

критерий истины, извлекают из него, однако, совершенно другое следствие, и надо сказать, что их взгляды более логичны. Согласно им, содержанием истины будет не соответствие знания объектам, которые хотя и существуют, но лишь как идеальные, а проверка в опыте<sup>1</sup>. Идеи побуждают нас к деятельности, и когда мы реализуем наши желания, их претензии на истину оправдываются. Наши сновидения считаются иллюзорными потому, что деятельность, на них основанная, не приводит к результатам. Предположим, что мы видим что-то во сне, затем, например, ищем на поле и находим сокровище, тогда наш сон правдив независимо от того, соответствует ли он реальности или нет. Ясно, что даже в самом обоснованном и самом достоверном нашем знании все же кроется возможность заблуждения. Никакое наше убеждение не является настолько прочно обоснованным, чтобы в нем не оставалось никакой возможности оказаться ложным. Хотя и можно жить, основываясь на этом прагматическом критерии, мы все же не можем иметь полного удовлетворения. То, что удовлетворяет одну потребность, может не удовлетворять другую, а мы испытываем жизненную логическую потребность знать реальность, что, однако, для нас недоступно. Ньяя, старающаяся спасти нас от буддистского субъективизма, не дала нам, однако, более удовлетворительного учения о реальности. Если очевидный факт существования нашего познания внешнего мира не объясняется теорией ньяйи, то она должна возвратиться к предварительным своим допущениям и исследовать их в свете анализа факта самого познания.

Совершенно верно, что вещи могут быть реальными и без осознания их в моем или вашем опыте и что они не начинают существовать только тогда, когда вы или я впервые осознали их, и все же при всем том нельзя сказать, что объективное существование их не зависит от всякого опыта. Отношение между познанием и его объектом в теории ньяйи называется *сварупасанбандха*. Познаваемый объект определяет познаваемый процесс. Познание есть осознание объекта<sup>2</sup>. Мадхусудана Сарасвати цитирует Удаюну: «Знания, сами по себе бесформенные, оформляются только своими объектами. Это значит, что объекты являются единственными спецификациями познания. «Всякое познание квалифицируется, характеризуется определенными вещами, как например: «это — чернильница», «это — скатерть». Если познаваемый объект находится полностью вне процесса познания, тогда должно быть принято и соответствующее понятие истины. Однако говорится, что его сварупа находится в самом процессе, хотя объект в себе не тождествен с знанием о нем. Согласно этому взгляду, познание не создает объектов и не соответствует им, а постигает их. Поэтому ошибочно считать, что объекты находятся за пределами познания и что все, что можно знать о них, есть или их воздействия, или их копии в сознании субъекта. Когда мы воспринимаем что-либо чувством, мыслью или воспоминанием, все равно что — внешний объект или внутреннее состояние, все то, что мы воспринимаем чувством, мыслью или вспоминаем, есть сам независимый от познавательного процесса объект. Теория ньяйи о нашем непосредственном или прямом осознании реальности несовместима с ее другим допущением, что субъект и объект суть субстанции, изолированные друг от друга. Ничто не стоит между познающим субъектом и познаваемым объектом. И субъект и объект нераздельно связаны. Ни один из них не может быть сведен к другому. Ньяя права в отрицании субъективизма, утверждающего, что объекты суть создания воображения субъекта. Объект не привносится в бытие познавательным процессом субъекта. Даже всеобщие отношения, как говорит ньяя, не создаются субъектом, а даются ему. Чувственные данные даются субъекту не как бессвязные элементы, а как принадлежащие определенным свойствам и качествам. Только общее, или основание тождества, познается, согласно поздней ньяйе, нечувственной (*алаукика*) мыслительной способностью. Большая часть опыта, входящего в наше познание, является нечувственной по своему характеру. Наяйки признают принудительную силу реальности. Необходимость нашего опыта не привносится субъектом, а определяется необходимостью самого мира. Реальности внутренне не присуще разделение на я и мир. Предпосылкой мышления является неделимая реальность, из которой субъект и объект выделяются процессом абстракции. Верно, что абстракции играют большую роль в нашей жизни, но все-таки реальностью в себе, тем первичным онтологическим фактом, в котором наша теория познания должна иметь опору, является сознание (*чайтанья*). Метафизическое исследование природы и условий познания раскрывает нам всеобщность сознания. Оно есть основание и создатель всех вещей, и рискованно представлять себе сознание в сколько-нибудь материализованном образе. Оно не есть нечто сложное, хотя наш мир и является достаточно сложным в его конкретности. Наше разделение его на множество я и объекты относится к области наших практических нужд, но весь этот сложный космос основывается на внутренне неделимой реальности. Реальность представляется именно такой, если ее продумать до конца. Мы не можем дать себе мысленный отчет в реальности, не проводя в ней мысленных различий, и все же наши идеи имеют дело с реальностью, для которой ни одно из наших различий не является существенным. Единственно абсолютной реальностью в таком случае является неделимая реальность сознания, которую наяйки игнорируют, признавая множественность душ и материальных объектов.

<sup>1</sup> «Nyāyabindu», p. 103 и «Nyāyabindutikā», p. 6.

<sup>2</sup> N. B., IV. 2. 29.

Если реальность есть чайтанья, или сознание, то истина, к которой стремятся логики, есть что-то от нее отличное, поскольку логика принимает различие между субъектом и объектом, и ее побуждение может быть удовлетворено только в том случае, если мир субъектов и объектов организован как связанное целое. Ньяя, вопреки ее верности соответствующему ее теории пониманию, принимает черты, более соответствующие теории мира как связанного целого. Она рассматривает все формы познания как части одного целого, как формы, функционирующие в связи с целым и оправдываемые только как части целого. Действительность каждой праманы устанавливается через другие праманы<sup>1</sup>. Различные виды познания взаимосвязаны между собой. Всякое познание обладает опосредствованной необходимостью. Когда наяйик выступает против чувства удовлетворения, которое возникает у сновидцев и лунатиков, и убеждает считаться только с чувством нормального индивидуума, находящегося в здравом уме, он отступает от своей теории соответствия. Нормальный индивидуум — это не тот, кто имеет поддержку большинства. Некоторые иллюзии могут быть нормальными в этом смысле, но от этого они не становятся истинными. Социальный фактор помогает только отличить чисто воображаемый опыт от такого, который содержит в себе больше объективности. Путем сравнения наших наблюдений с наблюдениями других мы можем добыть практическую достоверность, достаточную для всех обычных целей. То, что другие воспринимают так же, как и мы, что воспринимается нами как тождественное в разных местах и в разное время, может рассматриваться как истинное и реальное. Нужды науки требуют от нас контроля над нашими обычными восприятиями. Хотя мы и воспринимаем движение солнца по небу, наука говорит, что земля вращается вокруг солнца. Более простые и не связанные между собой элементы опыта должны быть истолкованы в свете приведенного в единство и систематизированного опыта. Образец устанавливается этим последним. Истина зависит не столько от объекта, сколько от его способности войти в пространственно-временную схему. Структура реальности должна обладать способностью согласовываться с истиной. Признается, что пространственно-временная непрерывность имеет систематическую природу. Те наяйики, которые принимают прагматический критерий, вынуждены считать, что наши взгляды на реальность соотносятся с нашими целями. Познание объекта есть познание его значения для наших актуальных потребностей. В практической жизни мы интересуемся не сущностью объектов, а только их значением для нас. Сказать, что для всех людей камни тверды, а огонь жжет, значит сказать, что эти объекты имеют тот же смысл и для нас. Для наяйиков истина имеет смысл как практически оправдываемая согласованность, и под этот критерий подойдет множество иллюзий, вполне нормальных для всех индивидуумов и всего человечества. Этот критерий оказывается бесполезным также и в отношении прошедших и будущих событий. Хотя наши истины и относительны, они все-таки не все имеют одинаковую ценность. Высшая истина есть истина, которая удовлетворяет жизненную логическую потребность в понимании мира как целого. Абсолютным образцом истины является идеальный опыт, охватывающий природу реальности, как она есть, и включающий как конечные субъекты, так и их окружение. Но не в том смысле, что это зависит от количества людей, достигших этого образца, а в том, что если кто-либо доходит до логического *его* понимания, то он реализует его как истину. Истина не может быть установлена подсчетом голов<sup>2</sup>. Простой факт, что большинство людей стоит на плюралистической точке зрения, доказывает только, что это понятие имеет практическое значение, и ничего больше. Вопрос об истине и лжи не может решаться путем плебисцита. Если у большинства вдруг разольется желчь, природа истины от этого не изменится. Истина открывается тем, кто измерил глубины опыта. Наяйики признают высшее значение *аршаджняны*, или мудрости пророков. Они предлагают нам оценивать наш опыт по достижениям людей, лучше нас проникнувших в природу реальности. Истина, как добро и красота, является достижением индивидуального ума, и, в другом смысле, она представляет собой раскрытие человеческому уму мира еще неосуществимого, но ожидающего осуществления в более полном опыте и посредством его. Мы не столько создаем истину, сколько находим ее. И все же наяйики снова скатываются на точку зрения психологистов, которые считают, что душа и материя являются условиями осуществления познания. Соотнесенность знания с нашими целями не подтверждает признаваемого ньяйей абсолютного разделения между субъектом и объектом. Она предполагает веру в потребности нашей природы и в возможность их удовлетворения. То обстоятельство, что

<sup>1</sup> Мы воспринимаем объект, и действительность этого восприятия устанавливается через вывод и восприятие действительности факторов, принимающих участие — чувственных органов, объектов, контакта между ними и получающегося в результате акта познания. Действительность органа чувств устанавливается выводом как действительность реципиента определенного класса внешних стимулов; действительность объектов устанавливается чувственным восприятием; действительность контакта выводится из факта невосприятия различий, и действительность акта познания воспринимается я через его контакт с манасом и интимную связь с самим познанием (N. V., II. 1. 19).

<sup>2</sup> Ср.: «Разве истина того факта, что слепой человек не получил нормального развития своего зрения, зависит в своем доказательстве от факта, что большинство людей не слепо? Самое первое существо, которое вдруг приобрело способность видеть, имело право утверждать, что свет есть реальность. В мире людей у очень немногих открыто их духовное зрение, но, несмотря на количественное преобладание тех, кто не видит, отсутствие у них зрения не может приводиться в качестве доказательства отсутствия света» (Рабиндранат Тагор). См. предисловие к «Philosophy of the Upanisads» Радхакришнана.

природа реальности соответствует человеческим потребностям, показывает существенное взаимоотношение двух аспектов реальности, взаимоотношение мысли и ее окружения. Обнаруживающийся плюрализм и взаимоотношение вещей являются только кажущимися. Концепция множественности реальностей, внешне отнесенных друг к другу, должна уступить место идее существенного единства мира,

В соответствии с подразумеваемым признанием инструментального и относительного характера всякой мысли наийки должны признать и относительную природу идеала самой истины. Логическая истина, которая есть реальность, понимаемая как система взаимоотношенности *я* и объектов, сама соотносена с логическим интересом, хотя этот взгляд гораздо более удовлетворителен, чем взгляд, рассматривающий вселенную как множество независимых друг от друга реальностей. Истина есть реальность, рассматриваемая с ее идеальной стороны, то есть как умопостигаемая система. Наши суждения и выводы имеют целью охват целого. Их место в системе знания определяется в соответствии со степенью успеха и неуспеха в этих попытках. Всякая логическая истина относительна в том смысле, что всякое индивидуальное есть фрагмент реальности, имеющий отношение к другому, вырванному из контекста фрагменту, и, таким образом, невозможно, занимая логическую точку зрения, уловить реальность в себе. Наша мысль вынуждена различать и выбирать, и мы принуждены пользоваться прагматическим критерием. Самая широкая мысль вынуждена оставлять в стороне вопрос о своем собственном существовании, которое в действительности она должна в себя включать. Всякое знание есть абстракция от реального. Оно есть идеальная реконструкция абсолютного<sup>1</sup>.

Анализ ньяйей восприятия и ее взгляд на *сварупасанбандху* поддерживает учение о присутствии в познании реальности. Различение неопределенного и определенного восприятия приводит к признанию соотношенности нашего познания с нашими интересами. На некоторых стадиях развития знания мы имеем только более или менее неопределенное знакомство с реальностью, а на других — более определенное постижение ее сложности. Принятие прагматического критерия практической полезности укрепляет взгляд, что наше знание соотносится с нашими ограниченными точками зрения. Если концепция реальности как состоящей из двух различных сфер может быть вполне законной и полезной для целей психологии, то она должна быть превзойдена, когда мы станем на логическую точку зрения. Как мы уже показали, ньяя понимает, что ее концепция истины — это только пригодная для логики концепция связности. Естественным заключением из всей этой доктрины относительности является вывод, что даже этот логический идеал сложного космоса с соотношенными друг с другом отдельными его членами не может рассматриваться как абсолютный. Ньяя предпочитала не ставить перед собой эту важнейшую проблему. Но ее теория познания, если ее последовательно проводить, явно ведет к признанию, что различие между субъектом и объектом возникает в факте познания, или опыта, который один является абсолютным или последним фактом, дальше которого мы не можем идти.

## XXI. МИР ПРИРОДЫ

Ньяя принимает метафизику вайшешики и рассматривает мир природы как состоящий из вечных, неизменных, не имеющих причин атомов, существующих независимо от нашей мысли. Физические концепции ньяйи почти те же самые, что и у вайшешики.

Представляет, однако, интерес, как ньяя отвечает на возражения соперничающих школ. Особые трудности представляет проблема времени. Некоторые наийки считают, что время есть форма опыта и воспринимается органами чувств как квалификация объектов восприятия. Например, Рамакришнадхварин, автор «Шикхамани», говорит, что поскольку мы познаем объекты существующими в настоящем, постольку про время тоже можно говорить, что оно воспринимается. В восприятии кувшина как существующего в настоящем (*idānim ghaṭo vartate*) текущее время тоже входит в восприятие объекта. Каждый объект воспринимается существующим во времени, хотя время никогда не воспринимается само по себе<sup>2</sup>. Отношения во времени зависят от соотносящихся объектов мысли. «Раньше» или «позже», «до» и «после» не существуют отдельно от событий и действий. Время воспринимается как квалификация объектов и является поэтому субстантивной реальностью<sup>3</sup>.

Ватсьяна разбирает теорию мадхьямиков, согласно которой настоящее время (*вартаманакала*) не существует отдельно от прошедшего и будущего времени<sup>4</sup>. Прошедшее определяется как время, предшествующее настоящему, а будущее — как следующее за ним. Но настоящее время не имеет значения чего-то обособленного от прошедшего и будущего. Ватсьяна замечает, что такое определение обязано смещению времени с пространством. Оппоненты же возражают, что когда какой-

<sup>1</sup> Ср. Брэдли; «То, что великолепия этого мира есть, в конце концов, только видимость, делает мир еще более великолепным, если мы чувствуем, что эта видимая красота мира есть обнаружение какой-то еще более полной красоты и великолепия; но чувственная завеса есть обман и оболщение, если она скрывает только какое-то бесцветное движение атомов, призрачную ткань бесплотных абстракций и незримый балет бескровных категорий» («Logic», vol. II, p. 591).

<sup>2</sup> «Nyāyamañjarī», p. 130.

<sup>3</sup> Там же, p. 137.

<sup>4</sup> N. V., II. 1 39 — 11 1. 43. См. I. P., p. 649.

либо предмет падает, то мы имеем, во-первых, время, в течение которого предмет прошел (падая) определенное расстояние, и, во-вторых, время, в течение которого предмет пройдет остающееся расстояние, и при этом нет никакого промежуточного расстояния, про которое можно сказать, что предмет проходит его в настоящее время. Пройденное расстояние дает идею прошедшего времени, а расстояние, которое падающему предмету остается пройти, дает идею будущего времени, третьего же пространства, которое могло бы дать идею настоящего времени, не существует<sup>1</sup>. Но, говорит Ватсьяяна, «время, или *кала*, выявляется не пространством (*адхва*), а действием (*крия*)», «Мы получаем идею времени (как прошедшего), когда действие падения закончилось... Когда это же действие только еще готово произойти, мы получаем идею времени как будущего; и, наконец, когда вещи воспринимаются как происходящие во времени мы имеем идею настоящего времени. Если бы человек никогда не воспринимал действия как происходящего во времени, то что в таком случае мог бы он воспринять как уже происшедшее или как готовое произойти?.. В моментах прошедшего и будущего времени объект лишен действия; всякий раз, когда мы имеем идею, что вещь падает, объект действительно связан с действием: таким образом, то, что воспринимается как настоящее время, есть действительно существующая связь объекта с действием, и, таким образом, только на основании этого (то есть существования связи и времени, указывающего на нее) мы можем иметь идею других моментов времени, о которых мы не могли бы иметь никакого понятия, если бы не существовало настоящего времени»<sup>2</sup>. Кроме того, восприятия возникают в связи с вещами, существующими во времени. Не может быть восприятия, если нет настоящего времени. Настоящее, таким образом, есть не просто математическая точка, а полоса времени с определенной длительностью, «отрезок времени, обладающий временной протяженностью»<sup>3</sup>.

Ватсьяяна спорит с некоторыми теориями происхождения мира<sup>4</sup>. Он критикует идею моментальности (*кишаникавада*) на том основании, что мы не можем быть уверены, что существующий предмет будет замещен другим по истечении момента и что должно быть связующее звено между возникновением предмета и его исчезновением. Мы можем допустить истинность моментальности, когда она воспринимается; но не тогда, когда она не воспринимается как например в камнях и т. д.<sup>5</sup> Из последовательных познаний, которые мы имеем об объектах, следует их длительно существование. Теория, что все есть нечто несуществующее; отвергается на том основании, что если это действительно так, то не может быть никаких агрегатов<sup>6</sup>. Нельзя также говорить тогда, что вещи находятся друг к другу в каком-то отношении. Если длинное и короткое взаимозависимы друг от друга, тогда ни одно из них не может быть установлено в отсутствие другого. Если ни одно из них не есть нечто самостоятельно существующее, то невозможно установить их взаимоотношение<sup>7</sup>. Доктрина моментальности (*анитьята*) основывается на фактах возникновения и разрушения вещей. Наяйки доказывают, что существуют вещи, такие, как атомы, акаша, время и пространство и некоторые их качества, которые не возникают и не разрушаются<sup>8</sup>. Противоположный взгляд, что все вещи вечны; равно неправилен, поскольку некоторые вещи, которые мы воспринимаем, возникают и разрушаются. Сложные субстанции подвержены возникновению и разрушению<sup>9</sup>. Ватсьяяна рассматривает также теорию абсолютного различия вещей (*сарванритхактавада*)<sup>10</sup>. Наяйик считает, что целое не есть только совокупность его частей, но что-то кроме и сверх частей, к которым оно стоит в особом отношении *самавайи* (*присушности*). Ватсьяяна отвергает буддистский взгляд<sup>11</sup>, что целое есть только совокупность частей и ничто более и что отношение есть миф<sup>12</sup>.

Мир не может создаваться *абхавой*, или небытием. Сторонники гипотезы абхавы доказывают, что никакое следствие не может возникнуть до того, как разрушится причина. Чтобы возник росток, нужно, чтобы семя разрушилось. Споря с этим взглядом, Ватсьяяна доказывает, что причина, о которой говорят, что она должна разрушиться, не может начать существовать после разрушения и что ничто не может возникнуть из разрушенных вещей. Если бы разрушение семени было причиной возникновения ростка, тогда последний должен был бы появляться в тот самый момент, когда семя распадается на части. На самом же деле росток появляется только тогда, когда за распадением семени следует новое образование, возникшее из его частиц. Таким образом, росток появляется не благодаря абхаве, а благодаря реорганизации частиц семени<sup>13</sup>. Исследуется и отбрасывается также и взгляд, что мир есть результат случая. Закон причинности нельзя отрицать, не лишая весь опыт всякого смысла<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> N. B., II. 1. 39.

<sup>2</sup> N. B., II. 1. 40.

<sup>3</sup> Whitehead, The Principle of Relativity, p. 7.

<sup>4</sup> N. B., IV 2- 31 — 33 и IV. 2. 26 — 27.

<sup>5</sup> N. B., III 2 11 См. также III 2. 12 — 13

<sup>6</sup> N. B., IV- 1. 37 — 40 См. также IV 2 26 — 27, 31 — 33.

<sup>7</sup> «Если не существует такой вещи, как характер (или индивидуальность) вещей, то почему мы не имеем относительных понятий длинного и короткого в отношении двух одинаковых атомов или любых двух объектов равной величины? Относительность (*ареക്ഷа*) значит, что, когда мы воспринимаем две вещи, мы оказываемся в состоянии воспринять преобладание одной над другой в каком-либо отношении» (N. B., IV, 1. 40).

<sup>8</sup> N. B., IV 1 25 — 28.

<sup>9</sup> N. B., IV. 1 29 — 33.

<sup>10</sup> N. B., IV, 1. 34 — 36.

<sup>11</sup> См. «*Avayavaniṛākaraṇa*» буддиста Ашоки, который жил приблизительно в конце IX века н. э.

<sup>12</sup> Объяснение «*Samkhyāikāntavāda*» Ватсьяяной не ясно. Возможно, что оно относится к какой-то доктрине вроде Пифагоровой теории чисел.

<sup>13</sup> N. B., IV. 1. 14 — 18.

<sup>14</sup> N. B., IV. 1. 22 — 24.



## XXII. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО СУДЬБА

Согласно ньяйе, вселенная содержит в себе некоторые не вещные элементы. Таковыми являются наше познание, желания, антипатии, проявления воли и чувства удовольствия и страдания<sup>1</sup>. Все эти модусы сознания переходящи и не должны признаваться отдельными субстанциями. Их рассматривают как качества субстанции, называемой душой.

Душа есть реальное субстанциональное существо, имеющее своими качествами желание, антипатию, волнение, удовольствие, страдание и познание. Как правило, наяйик доказывает существование *я* посредством умозаключения, хотя в подтверждение этого привлекается и свидетельство священного писания<sup>2</sup>. Уддйотакара считает, что реальность *я* познается также и посредством восприятия. Он полагает, что объектом понятия *я* является душа<sup>3</sup>. Признание различных актов познания как «моих» доказывает длящееся постоянство души<sup>4</sup>. «Когда человек желает впервые познать или понять (некую определенную вещь), он размышляет о том, чем может быть эта вещь, и приходит к знанию, что «это есть то-то и то-то». Это познание вещи осуществляется тем же самым агентом, которому принадлежит и предшествующее желание знать и последующее размышление; таким образом, это познание указывает на присутствие общего агента в виде души»<sup>5</sup>. Мы помним вещи, которые познали раньше<sup>6</sup>. Когда человек воспринимает объект, стремится к нему, борется за обладание им, то основанием этих различных состояний и действий является одна и та же душа<sup>7</sup>. Если наша духовная жизнь в каждый ее момент имеет уникальный качественный характер, который составляет момент в конкретной истории индивидуального субъекта, то это происходит потому, что она принадлежит данному *я*, а не какому-то другому. Уддйотакара говорит: «Для того, кто отрицает душу, каждый акт познания должен быть различным в соответствии с различием объектов познания, и, таким образом, никакое познание или воспоминание никогда не было бы возможным»<sup>8</sup>. Как простой комплекс данных опыта и переживаний ни одно состояние сознания не могло бы различаться как мое сознание или сознание кого-то другого. Опыт другого есть не *мой* опыт, так как мое *я* отличается от его *я*. Все мои духовные состояния, такие, как воспоминание, узнавание, сознание относительного постоянства *я*, акты воли или самоутверждения, симпатия или сознание своего отношения к другим *я*, — все это можно объяснить только исходя из предпосылки реальности *я*.

Материалистический взгляд, что сознание есть свойство тела, наяйиками легко опровергается. Если бы оно было свойством тела, оно существовало бы в различных частях тела и его материальных элементах<sup>9</sup>. Если бы эти последние были тоже сознательными, тогда мы должны были бы рассматривать индивидуальное сознание как комбинацию различных сознаний, образованных различными составляющими тело элементами. Если тело имеет сознание, тогда его должна иметь и вся материя, поскольку она той же природы, что и тело. Если вне тела нет души, тогда нравственный закон не имеет никакого смысла<sup>10</sup>. Так как тело изменяется от момента к моменту, никакой грех не может преследовать нас в последующих состояниях жизни. Если сознание есть существенное свойство тела, тогда тело никогда не может потерять своей сущности и мы не могли бы найти тел, лишенных сознания, какие мы, однако, находим в виде трупов. Сознание не обнаруживается в состояниях транса. Оно не является естественным качеством тела, поскольку длительность его существования не равна длительности существования тела и таких его качеств, как цвет и другие<sup>11</sup>. Если бы оно было случайным свойством тела, тогда его причиной было бы нечто другое, а не само тело. Кроме того, сознание не может быть свойством того, что мы сознаем (то есть тела), а того, что само сознает (то есть души). Если бы сознание было свойством тела, тогда его

<sup>1</sup> Если удовольствие, страдание, желание и антипатию рассматривать как модусы чувства, то мы имеем три модуса сознания: познание, чувство и волю.

<sup>2</sup> N. S., I. 1. 10.

<sup>3</sup> N. V., III. 1. 1. Вайшешика считает *я* объектом йогического восприятия (V. S., IX, 1. 11; «Nyāyakandalī», p. 196).

<sup>4</sup> N. B. и N. V., I. 1. 10.

<sup>5</sup> N. B., I. 1. 10.

<sup>6</sup> N. B., III. 1. 14; также III. 1. 7 — 11.

<sup>7</sup> Ekakartrkatvaṁ iñānecchāpravṛtīnām samānāśrayat vaṁ (N. B., III. 2. 34).

<sup>8</sup> N. V., I. 1. 10, Вачаспати замечает: «Если бы можно было при отсутствии души объяснить воспоминание и слияние отдельных актов познания исходя из гипотезы, что каждый акт познания начинается заново и становится самостоятельным фактором в серии актов познания, тогда всякий акт познания вызывал бы каждый другой акт той же серии и сливался бы с ним». Это утверждение Вачаспати является перефразировкой замечания Ватсьяны, что «узнавание одного акта познания другим было бы столь же возможно, как и узнавание одной частью опытных данных другой их части». (N. B., I. 1. 10).

<sup>9</sup> См. Saṁkhya Sūtra, III. 20 — 21 и замечания о них Vijnanabhikṣu и Aniraddha.

<sup>10</sup> N. B., III. 1. 4.

<sup>11</sup> N. B., III. 2. 47.

могли бы воспринимать также и другие<sup>1</sup>. С точки зрения близких нам определенных переживаний и данных опыта, тело не является даже чем-то вспомогательным для сознания. В лучшем случае оно есть инструмент или средство для выражения сознания. Тело определяется как «носитель действия, органов чувств и объектов»<sup>2</sup>. Душа старается усвоить объекты или избавиться от них посредством тела, которое является седалищем чувств, ума и эмоций. Мы не можем отождествить тело ни с сознанием, ни с я, которое им обладает. Также не можем мы отождествить сознание и с жизненными процессами. Жизненность есть название для определенного отношения я к телу<sup>3</sup>.

Я — это не чувства, а то, что управляет ими и что синтезирует их данные<sup>4</sup>. Не что иное, как душа, приводит в единство различные виды восприятий. Глаз не может слышать звуки, а ухо — видеть, и сознание того, что это я вижу сейчас вещь и слышал о ней, было бы невозможно, если бы душа не отличалась от органов чувств и не возвышалась бы над ними. Будучи инструментами, органы чувств предполагают агента, который пользуется ими. Будучи же только продуктами материи, чувства не могут иметь сознание своим свойством. Даже тогда, когда и видимый объект и наблюдающий его глаз оба разрушены, остается сознание о том, что я видел, и, таким образом, это знание не является качеством ни внешних объектов, ни органов чувств<sup>5</sup>. Не может душа быть отождествлена также и с манасом, который является только инструментом, с помощью которого душа мыслит. Поскольку манас атомичен по природе, он не в большей мере может быть я, чем само тело. Если бы интеллект был качеством манаса, тогда одновременное познание вещей, такое, как у йогов, было бы необъяснимым<sup>6</sup>. Я не может быть отождествлено с телом, чувствами или манасом, поскольку оно присутствует даже тогда, когда тело гибнет, чувства утрачиваются и манас затихает<sup>7</sup>. Все это принадлежит миру объектов и никогда не может быть субъектом, тогда как я и есть настоящий субъект<sup>8</sup>.

Это вечное я не есть ни буддхи, то есть интеллект, ни упалабхи, то есть восприятие, ни джняна, или познание<sup>9</sup>. Буддхи — не вечен, тогда как душа должна быть вечной<sup>10</sup>. Наше сознание можно сравнить с текущим потоком, в котором одно состояние мысли исчезает, как только появляется другое. Какова бы ни была природа объекта, текучая ли, как у звука, или относительно постоянная, как у кувшина, само познание преходяще<sup>11</sup>. Относительное постоянство объекта создает относительную определенность познания, но не может сделать само познание постоянным<sup>12</sup>. Способность узнавания не может быть приписана буддхи<sup>13</sup>. Согласно наййикам, интеллект (*буддхи*) не есть ни субстанция, ни познающий субъект, а качество души, могущее быть воспринятым. Я есть восприимчивое всего, что приносит страдание и удовольствие (*сарвасья дришта*), носитель переживаний страдания и удовольствия (*бхокта*) и носитель познания всех вещей (*сарванубхави*).

Субстанции, которой принадлежат эти качества, не может состоять из частей, так как, по предположениям ньяйи, сложные субстанции разрушимы, тогда как простые — вечны. Все, что имеет начало, необходимо состоит из частей, и когда части распадаются, вещь погибает. Душа не имеет частей (*нираваява*) и вечна. Она не имеет ни начала, ни конца. Если душа когда-то имела начало, то когда-нибудь она и кончит свое существование. Душа не может иметь ограниченной величины, так как все ограниченное имеет часть и, следовательно, разруσιμο. Душа должно быть или атомической, или бесконечной, но не каких-либо промежуточных размеров (*мадхьямапаримана*), как у сложных субстанций. Она не может быть атомической, так как в этом случае мы не могли бы воспринимать ее качества интеллектуальности, воли и т. д. Если бы она была атомической, было бы невозможно объяснить познание, которое распространяется по всему телу<sup>14</sup>. Если она средней величины, она должна быть больше или меньше тела. В любом из этих случаев она не может охватывать тело, хотя на самом деле она занимает его и должна занимать. Если она того же размера, что и тело, она должна быть меньше его, так как тело с момента рождения все время растет. Нельзя в этом случае избежать также и трудности, связанной с изменением размера от рождения к рождению. Таким образом, она является всепроникающей, хотя она и не может познавать одно-

<sup>1</sup> См. J. P., vol. I, pp. 284 — 285. См. также N. V., III. 2. 53 — 55.

<sup>2</sup> N. S., I. 1. 11.

<sup>3</sup> Nyāyakandalī, p. 263.

<sup>4</sup> N. B., III. 1. 1.

<sup>5</sup> N. B., III. 2. 18.

<sup>6</sup> N. B., III. 2. 19.

<sup>7</sup> P. P., p. 69. См. также «Bhāṣāpariccheda», 47 — 49.

<sup>8</sup> N. V., III. 2. 19.

<sup>9</sup> N. S., I.

<sup>10</sup> N. V T, T., I. 1. 10.

<sup>11</sup> N. B., III. 2.

<sup>12</sup> N. B., III. 2. 44. См. также N. V., III. 2. 45.

<sup>13</sup> N. B., III. 2. 3.

<sup>14</sup> «Tarkasamgrahadīpikā», 17.

временно много вещей из-за атомической природы манаса. Этот манас сохраняет впечатления от актов тела, и каждая душа нормально имеет только один манас, который является вечным<sup>1</sup>.

Душа уникальна в каждом индивидууме<sup>2</sup>. Количество душ бесконечно; если бы это было не так, тогда каждый знал бы чувства и мысли каждого другого<sup>3</sup>. Если бы одна душа присутствовала во всех телах, когда один переживает удовольствие или страдание, эти же состояния должны были бы переживать и все другие, чего на самом деле не бывает.

Сознание не является существенным свойством души. Серия актов сознания может иметь конец. «Что касается последнего акта познания, то он прекращается или тогда, когда нет причин для его продолжения (в форме достоинства или дефекта), или из-за особенностей времени (которое может положить конец действию достоинства или дефекта), или же благодаря появлению впечатлений, производимых самим последним актом познания»<sup>4</sup>. Отсюда следует, что душа, являющаяся субстратом сознания, не нуждается в том, чтобы быть всегда сознательной. В действительности она есть несознательное (*джада*) начало, только могущее быть квалифицированным состоянием сознания<sup>5</sup>. Сознание не может существовать отдельно от я, так же как свет пламени не может существовать отдельно от пламени; но сама душа не необходимо должна быть сознательной. Сознание рассматривается как качество души, производимое в состоянии бодрствования соединением души с манасом. Оно есть перемежающееся качество я<sup>6</sup>.

Душа есть вечная сущность, время от времени соединяющаяся с подходящим для нее по достоинствам телом. Тело имеет свой источник в делах, совершенных его обладателем, и является базисом удовольствия и страдания<sup>7</sup>. Тело образуется под влиянием невидимой силы предназначения<sup>8</sup> и является результатом постоянного действия прежних дел<sup>9</sup>. Каждый человек наделяется телом, пригодным для того, чтобы быть носителем того опыта, который он должен пережить. Рождение существа есть не только физиологический процесс. Уддьотакара говорит: «Карма родителей, радующихся рождению ребенка, и карма самого рождающегося человека, который должен пройти испытания в мире, соединившись вместе, приводят к рождению тела в утробе матери»<sup>10</sup>. Соединение души с телом называется рождением, а ее отделение от тела — смертью<sup>11</sup>. В начале творения атомы становятся активными, благодаря чему они комбинируются и создают материальные объекты. Такая же активность возникает в интеллектах душ и создает некоторые другие качества, являющиеся следствием прошедшей жизни самих душ. Конкретная история каждой души охватывает несколько жизней. В каждый момент ее исторически длящееся существование коренится в прошлом и охватывает некоторую область будущего. Всякая жизнь есть только часть исторически обусловленной серии существований.

Найинки не делают серьезной попытки доказать теорию предсуществования души и довольствуются принятием ее в общем виде. Дети обнаруживают признаки переживания удовольствия или страдания в самом раннем возрасте, и мы не можем свести улыбки и крики ребенка только к механическим движениям, подобным раскрытию и закрыванию цветков лотоса<sup>12</sup>. Человеческое существо есть нечто гораздо большее, чем простой цветок. Тяга новорожденного ребенка к молоку не может быть объяснена аналогией с притяжением железа магнитом, так как ребенок не является простым куском металла<sup>13</sup>. Возражение, что дети создаются вместе с их желаниями,

<sup>1</sup> N. V., I. 1. 16, III. 2. 56.

<sup>2</sup> N. V. T., I. 1. 10, N. V., III. 1. 14.

<sup>3</sup> Возможность для одной души обитать в нескольких телах допускается как необычное, ненормальное явление (N. V., III. 2. 32).

<sup>4</sup> N. V., III. 2. 24.

<sup>5</sup> Удайна рассматривает ее как субстанцию, обладающую познанием, радостью и другими простыми качествами, как вечную, непреходящую, неизменную, не большую по величине, чем атом, хотя и способную пронизывать все тело.

<sup>6</sup> N. V. и N. V. о I. 1. 10 и P. P., p. 99.

<sup>7</sup> N. V., III. 1. 27. Тело слагается главным образом из земли, хотя и другие элементы помогают его формированию (III. 1. 27 — 29). В то время как человеческое тело состоит главным образом из земли, ньяя допускает также и тела из воды, сформировавшиеся в области Варуны, огненные тела, образовавшиеся в области Солнца, и воздушные — в области Ваю. Не существует, однако, тел из акаши, или эфирных тел.

<sup>8</sup> N. V., III. 2. 60-72.

<sup>9</sup> *Pūrvakṛtaphalānubandhāt* (N. V., III. 2. 60).

<sup>10</sup> N. V., III. 2. 63.

<sup>11</sup> IV. 1. 10. Ставится вопрос, кому — душе или манасу — принадлежит рождение и смерть, то есть вращение колеса сансары (*samsara*). Уддьотакара отвечает: «Если под сансарой вы подразумеваете действие (вхождение в тело и уход из него), тогда оно принадлежит манасу, так как именно манас есть движущее (*samsarati*); с другой стороны, если под *samsara* вы подразумеваете переживание (удовольствия и страдания), тогда оно принадлежит душе, так как именно душа испытывает удовольствие и страдание» (N. V., I. 1. 19).

<sup>12</sup> III. 1. 19 — 21.

<sup>13</sup> III. 1. 22 — 24.

не достигает цели, так как желания не являются простыми качествами, а возникают из прежнего опыта<sup>1</sup>. Мы приходим в мир «не в состоянии полного забвения, абсолютной отрешенности от всего, но с определенными воспоминаниями и привычками, приобретенными во время предшествующей стадии существования»<sup>2</sup>. Аргументация в пользу как предсуществования, так и будущей жизни подкрепляется этическими соображениями. Если мы откажемся признать прошедшее и будущее для наших душ, тогда наше этическое чувство не может быть примирено с утратой заслуженного (*критахани*) и достижением незаслуженного результата (*акритабхьягама*). Должно быть будущее, в котором мы сможем воспользоваться плодами наших дел, и прошедшее, которое одно может объяснить различие в наших настоящих судьбах. Когда то, что мы заслужили, полностью изживается, наша душа освобождается от сансары и новых рождений и достигает освобождения, или эмансипации (*мокша*)<sup>3</sup>. Согласно Ватсьяяне, «результат всех действий человека осуществляется в последнем рождении, предшествующем освобождению»<sup>4</sup>.

Освобождение есть свобода от страдания<sup>5</sup>. «Это состояние бессмертия, свободы от страха, непреходящее, состоящее в достижении блаженства, называется брахмой»<sup>6</sup>. Мокша есть высшее блаженство, отличающееся совершенным покоем и свободой от всякого греха или осквернения. Это не разрушение *я*, а только разрушение его рабского состояния. Оно определяется не негативно как прекращение страдания, а как переживание положительного наслаждения, ибо наслаждение всегда сопряжено со страданием. Оно так же причинно обусловлено, как и страдание. Уддйотакара говорит, что если освобожденная душа должна находиться в состоянии вечного наслаждения, то она должна также иметь и вечное тело, ибо переживание невозможно без телесного механизма<sup>7</sup>.

Когда тексты священного писания говорят о сущности души как о наслаждении, они имеют в виду только полное освобождение от страдания. Наяйки доказывают, что всякая идея свободы включает в себя этот минимум свободы от страдания<sup>8</sup>. В учении ньяйи свобода есть полное прекращение усилий, деятельности, сознания и абсолютное освобождение души от тела, манаса и т. д. Это состояние чистого существования, которого достигают освобожденные души, сравнимо с состоянием глубокого сна без сновидений<sup>9</sup>. Про это состояние абстрактного существования, без познания и радости, говорят, однако, что око есть состояние высшей красоты и славы, так как душа обладает общими качествами *вибхутвы*, или вездесущности, хотя и не обладает специфическими качествами (*бишешагуна*) познания, желания и воли. Ватсьяяна критикует теорию, утверждающую, что свобода заключается в проявлениях счастья души, на том основании, что эта теория не имеет доказательств или очевидных свидетельств в свою пользу. Если имеется причина для счастья, то она должна быть или вечной, или не вечной. Если она вечная, то тогда не существует разницы между душой освобожденной и душой связанной, Если же она не вечная, то чем она может быть? Это не контакт души с манасом, который сам по себе ничего не дает. Тогда должны быть признаны другие помощники, вроде заслуги. Но продукт не вечной заслуги сам не может быть вечным. Когда заслуга исчерпывается, ее продукт — наслаждение — должен также исчезнуть<sup>10</sup>. Свобода есть состояние, абсолютно лишенное всякого познания, которое, согласно ньяйе, мимолетно и ведет к деятельности и, следовательно, к рабству. Взгляд санкхьи, что свобода есть состояние чистого сознания, критикуется на том основании, что должна быть какая-то причина для появления сознания; а все то, что имеет причину, не вечно. Кроме того, взгляд санкхьи, что пуруша отличается в мокше от пракрити тем, что она остается, тогда как пракрити перестает функционировать, наделяет лишенный разума принцип пракрити слишком большой мудростью<sup>11</sup>.

Критик чувствует, что мокша наяйиков есть слово, лишенное смысла. Нельзя сказать, что философия ньяйи сильно отличается от материализма. Она рассматривает индивидуум не как душу, не как тело, а как результат их соединения. Когда происходит отделение души от тела, «ничто вообще не может случиться, чтобы возбудить ощущение,— как говорит Лукреций,— даже если земля смешается с морем, а море с небом». Покой исчезнувшего сознания может быть только покоем смерти. Сон без сновидений есть состояние оцепенения и апатии, и мы с таким же успехом можем сказать, что камень наслаждается высшим блаженством в своем крепком сне без каких-

<sup>1</sup> III. 1. 25 — 26.

<sup>2</sup> Можно, однако, утверждать, что желания и склонности доказывают только настоящее существование души, а не ее прошедшее существование. В конце концов, теория ньяйи о новом существовании не требует от нас признания прошлого наших душ.

<sup>3</sup> N. B., III. 2. 67.

<sup>4</sup> N. B., IV. 1. 64.

<sup>5</sup> I. 1. 9.

<sup>6</sup> Tad abhayam, ajaram, amṛtyupadam, brahmaksemaprāptiḥ (N. B., I. 1. 22).

<sup>7</sup> N.V., 1.1.22. См. также N. B., IV. 1.58. Согласно Вачаспати, удовольствие есть качество, а не составная часть души. См. N. V. T. T., I. 1. 22.

<sup>8</sup> S. D. S. XI.

<sup>9</sup> Suṣuptasya svapnādarśane kleśābhāvavad apavargaḥ (IV. 1. 63).

<sup>10</sup> N. B., I. 1. 22. См также «Nāyakandalī», pp. 286 — 287.

<sup>11</sup> N. S., III. 2. 73 — 78.

либо беспокоящих его сновидений. Состояние отсутствия страданий, бесстрастное существование, идеализируемое ньяйей, кажется просто пародией на то, о чем мечтает и на что надеется человек. Потерять ощущения, страсти, интересы, быть свободным от условий места и времени значит оказаться в состоянии, безусловно отличающемся от состояния рождения заново в боге. Человек с сердцем в ужасе отшатнется от перспективы стать бронзовым болваном, подходящим местом для которого является святилище, наполненное статуями богов. Последователь веданты, к какой бы школе он ни принадлежал, доказывает, что свобода состоит в оставлении этой бренной, осужденной на гибель индивидуальности ради того, чтобы быть взятым в мир бесконечности. Наяйки стремятся выдать состояние свободы за состояние блаженства<sup>1</sup>. Но они не могут успеть в этом, пока не пересмотрят своей концепции отношения души к сознанию.

### XXIII. НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТЕОРИИ ДУШИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ У НЬЯЙИ

У наяйки нет ясности в отношении места сознания в его теории. Он рассматривает душу как несознательную саму по себе и доказывает, что сознание производится реакцией *я* на органическую природу. Он признает реальность духовной субстанции, чтобы объяснить единство сознания. Наше сознание не остается тем же самым в два следующих один за другим момента, и существуют периоды, когда оно исчезает совсем. И все же оно остается, по-видимому, тождественным, что и позволяет нам вспоминать прошедшее и говорить, что мы остаемся самими собой и в детском и в преклонном возрасте. Чтобы объяснить это явление, наяйик признает вечную субстанцию *я*, которая остается себе тождественной, хотя состояния сознания переходят одно в другое. Но может ли душа быть несознательной и все же быть способной к сознанию? Если во время сна и в других подобных состояниях имеет место полный перерыв нашей сознательной жизни и если бы при этом душа была несознательной субстанцией, то как можно объяснить явление узнавания? Если признаваемое наяйиком *я* не является вечным сознанием, сознающим всю серию своих состояний, то оно не может узнавать или вспоминать. Как говорит Шанкара: «Даже те, кто считает, что в некоторых состояниях сознание прерывается, не могут говорить о таких перерывах сознания, которые не были бы засвидетельствованы самим сознанием»<sup>2</sup>. *Я* должно быть непрерывающимся сознанием, которое никогда не отдыхает. Наяйки правы, считая, что, если сознание есть последовательность состояний сознания чего-то, наблюдаемая из себя или со стороны, тогда оно не есть основная реальность, субъект которой вечен и самодовлеющ. Но это начало не необходимо должно стоять над сознанием. Бессознательная душа, регистрирующая следы, оставляемые состоянием сознания, представляет явление того же порядка, что и мозг, удерживающий впечатления сознания. Если *я* рассматривается не как постоянное сознание, тогда мы в нем не нуждаемся. Мозговые клетки организма могут служить в качестве основы памяти и узнавания. Но наяйик не удовлетворяется таким решением и поэтому вынужден допустить существование сознательного субъекта, или *я*. Это по-видимому, вытекает из его взгляда на *я* как на нематериальную субстанцию. О *я* говорят как о духовной субстанции, и необходимо допустить, что она обладает сознанием, хотя и не в эмпирическом смысле. Наяйик настаивает на том, что вечное *я* не должно отождествляться со сменяющимися друг друга актами познания. Духовная реальность *я* не должна смешиваться с преходящими состояниями мысли. *Я* не всегда характеризуется этими преходящими мыслительными явлениями. Но если оно должно служить той цели, для которой было выдвинуто как предпосылка, тогда оно должно быть сознательным. Взгляды санхьи в этом вопросе более последовательны по сравнению с ньяйей.

Если мы не допускаем реальности сознательного *я*, то объяснение сознания становится трудным делом. Мы не можем превратить сознание в *tertium quid*, нечто вроде механического напряжения, которое возникает, когда две не обладающие сознанием субстанции — душа и материя — взаимодействуют. Если душа сама по себе не сознательна и если сознание возникает в ней благодаря воздействию на нее внешнего мира, тогда ничто не отличает теорию ньяйи от материализма, хотя бы материалисты и говорили, что сознание не является просто побочным продуктом мозга. Сознание лишено всякой материальности, и мы не можем найти для него никакого механического эквивалента. Непостижимо, как материальная и нематериальная субстанции взаимодействуют. Когда мы переходим от материального события к психическому состоянию, мы переходим из одного мира в другой, не соизмеримый с первым. Говорить, что состояния сознания являются эпифеноменами, производимыми взаимодействием двух не имеющих сознания субстанций — души и манаса, — значит не дать никакого объяснения. Душа бесконечна и не имеет частей (*нираваява*), манас атомичен и тоже не имеет частей, и непонятно, как можно

<sup>1</sup> Nyāyasāra, pp. 39 — 41. См. также N. B., I. 1. 22.

<sup>2</sup> S. B., II. 3. 18.

представить себе взаимодействие между ними? <sup>1</sup> Если сознание есть нечто возникающее в бесконечном *я*, то непонятно, что является субстратом этого сознания: *я* во всей его бесконечности или *я* в той его части, которая ограничена телом? Первое неприемлемо, так как тогда все вещи были бы представлены в сознании все вместе и в одно и то же время. Последнее также неприемлемо, так как *я* не имеет частей. Бесполезно прибегать к заслугам и недостаткам в качестве определения, ибо они не имеют отношения к познанию мира, например неба, рек или гор. Шанкара выставляет против теории ньяйи несколько возражений. Так как всякая душа вездесуща, то манас, соединенный с одной душой, должен быть соединен и со всеми душами, в результате чего все души должны были бы иметь один и тот же опыт. Так как души являются всепроникающими, они должны быть также и во всех телах. Множество всепроникающих душ должно занимать одно и то же место <sup>2</sup>. Если сознание есть результат воздействия *я* на манас, который является материальным по своей природе, тогда душу следует рассматривать как имеющую характер сознания, так как произвести материальное явление могут только два входящих в контакт между собой материальных тела. Если же мы хотим избежать обвинения в материализме, который превращает интеллект в не имеющий цели результат беспорядочного движения атомов или электронов, то мы должны признать независимость сознания. Душа должна рассматриваться как вечно деятельный дух, хотя мы можем и не знать о его деятельности. Не память и знание, а забывчивость и ошибки нуждаются в объяснении.

Если мы различаем душу и тело, мы должны опираться на идею адришты, или декартовского *deus ex machina*, для того чтобы объяснить их взаимодействие. Согласно ньяйе, душа есть *вибху*, или всепроникающая; она находится всегда в контакте с манасом, а познание возникает, когда манас вступает в контакт с органами чувств. Манас связан, с одной стороны, с органами чувств и, с другой стороны, с душой. Его способность делать это является тайной, которую наяйик разрешает при помощи апелляции к могуществу бога.

Ньяя рассматривает душу и тело не только как нечто отличное друг от друга, но и как координированное друг с другом. Она принимает теорию отделимой души, обитающей в теле, которое должно определяться в терминах материализма. В человеческом организме душа и тело не могут рассматриваться как равные по рангу. Не являются они также и исключают друг друга. Душа не есть некий внешний придаток к машине тела. Наяйик верит в более органическую связь между духовным и физическим аспектами человеческой природы <sup>3</sup>. Согласно теории, защищаемой ньяйей и вайшешикой, материя есть средство и инструмент выражения идеальных целей. В духе больше значения, ценности, а следовательно, и реальности, чем в материи. На различие между душой и телом следует смотреть как на различие между высшим и низшим уровнями опыта.

Наяйик отдает себе отчет в том, что сознание есть основа и *grūas* всякого опыта. Оно не есть факт среди других фактов, как солнце или земля, но необходимая основа для соотнесения всех фактов. Буддхи, вместо того чтобы быть простым качеством, создаваемым в я воздействием внешних объектов, становится необходимой основой всякого опыта. Аннам Бхатта определяет буддхи как «условие всякого опыта (*сарвавьяхарахетух*)» <sup>4</sup>. Шивадитья определяет буддхи как «просвещающее начало, принадлежащее душе» <sup>5</sup>, которое комментатор Джинавардхана разъясняет более определенно как начало, «имеющее природу света, так как оно рассеивает тьму невежества и освещает все объекты» <sup>6</sup>. То, что является первичным по отношению к опыту, не может быть получено из опыта. В то время как определенные идеи и убеждения могут быть следствиями условий среды, эти последние сами по себе не могут объяснить идеи и убеждения без основы, которой является сознание. Буддхи, по определению ньяйин, имеет субъективную природу <sup>7</sup>. Буддхи есть не временная фаза, а существенная природа субъекта, который никогда не может стать объектом, всеобщее сознание, без которого невозможны ни конечные индивидуумы, ни объекты.

Если сознание есть основа всякого опыта, основная реальность, в сферу которой попадают конечные *я* и объекты, которые эти *я* сознают, тогда оно является чем-то большим, чем конечное. Индивидуальный субъект и объект являются только отдельными, вечно изменяющимися фазами бесконечного. *Я*, которое ньяя признает, чтобы объяснить синтез многообразия жизненного опыта, имеет природу сознания, которое делает возможным всякий опыт. Мы не можем назвать его субстанцией, так как это значило бы пользоваться концепциями, действи-

<sup>1</sup> S. B., II. 2. 17. Предполагается, что в состоянии пралайи, или разрушения, души не находятся в контакте с атомами. Как в таком случае сохраняют они следы своего прошлого? Можно ли думать, что их сохраняет манас и что манас остается с душой и в состоянии пралайи?

<sup>2</sup> S. B., II 3. 50 — 53.

<sup>3</sup> N. B., III. 2. 60.

<sup>4</sup> «Tarkasamgraha», 43. Говардхана в своей «Nyayabodhini» рассматривает vyavahara как эквивалент к sabdaprayoga, или всему тому, что может быть выражено в словах, но этот взгляд является слишком узким.

<sup>5</sup> Atmāśrayah prakāśah. «Saptaparārthi», 93. Ср. определение Аннама Бхаттой Атмана как jñānādhikaranam (Tarkasamgraha. 17).

<sup>6</sup> Ajñānandhakāra — tiraskārakāra — sakalaparārthasārthaprakāśakāḥ pradīpa iva dedipyamāno yaḥ prakāśaḥ sa buddhiḥ.

<sup>7</sup> N. V., III. 2. 19.

тельными только в мире опыта, зная при том, что самый мир опыта возможен только благодаря наличию этого постоянного сознания. Если же мы включим в данный опыт тот опыт, который является по отношению к данному высшим и в то же время организует его, тогда *я* становится только мыслящей *субстанцией* наряду с другими вещами, находящимися вне его.

Должно быть проведено различие между *я* как чистым сознанием, общим для всех индивидуумов, и конечными *я*, которым свойственно исторически преходящее существование. *Я* наыйиков есть нечто растущее, пластическое и имеющее историю. Их аргументы, что все то, что имеет начало, будет иметь и конец, что все сложное подвержено распаду и смерти и что простое никаким образом не может распастись или разрушиться, доказывают вечный характер чистого *я*, а не вечность исторических душ. Эти последние имеют цели и идеалы, которые определяют их реакции на условия жизни. Подверженность конечного индивидуума специфическим эмоциям и чувствительность его к препятствиям, мешающим его деятельности, исторически обусловлены. Относительное постоянство, которым обладают растущие индивидуумы, не должно смешиваться с постоянством чистого *я*. Относительно постоянный характер природы конечных *я* выводится из внешних факторов. Заключенные в себе исторические *я* бесконечны по количеству. Ньяйиком руководит верный философский инстинкт, когда он рассматривает границы индивидуума и его физические особенности как акциденты *я*, от которых он освободится, когда освободится от проклятия, осудившего его на смерть. Определяющий характер *я* должен сохраняться независимо от того, находится ли он в состоянии свободы или рабства. Так как природа *я* недоступна нашему познанию, то мы чувствуем, что после удаления интеллекта, эмоций и волевых импульсов *я* превращается в пустое место. Наяйик, однако, убежден, что основа акцидентальных свойств есть все-таки нечто реальное. Истину о «*я*» скрывает от нас наше отношение к объекту. *Я* в нас закрыто пассивным элементом материи. Наяйик прав в том, что считает дух бессмертным, но заблуждается, когда смешивает его с дживатманом, который не имеет воспоминаний ни о прежней жизни, ни о непрерывном существовании сознания. В то время как пребывающий в нас Атман есть универсальный дух, тождественное себе *я* — способность, воспринимающая впечатления благодаря своей восприимчивости, есть нечто зависимое, пассивное, преходящее, стоящее по своей природе ближе к материи. Атман, или *я* в нас, рассматриваемый как нечто нематериальное, не может допустить никакой задержки в своей деятельности. Он не подвержен ослаблению или разложению, тогда как манас, как и тело, служащее обиталищем ему и соединяющее свои различные органы, имеет совершенно другой характер. Факты, переживаемые каждой душой, различны, так как души связаны с различными органами мысли. Если бы душа была свободна от связи с манасом, тогда все объекты постигались бы сознанием одновременно и тогда содержание у всех душ, являющихся вездесущими, было бы одно и то же. Это универсальное содержание улавливается каждой конечной душой с присущей ей частной точки зрения, определяемой пространственно-временным положением, в котором каждая душа находится. Взгляд, который Вишванатха приписывает ведантистам и который заключается в том, что *я* есть познание, а все объекты — только отдельные его формы, определяемые историческими обстоятельствами, является неизбежным<sup>1</sup>.

То, что исключительность дживатмана не есть его существенное свойство, вытекает из самого факта познания. Если каждая душа есть отдельная духовная единица с особым, присущим ей манасом, то мы не можем быть уверены, что миры, которые она воспринимает, являются одним общим для всех миром. Если каждая такая единица создает для себя особый мир, тогда неизбежен радикальный плюрализм, признающий столько же миров, сколько имеется душ. Ньяя старается избежать субъективизма и верит, что все мы познаем один общий мир. Другими словами, мы способны преступать границы «здесь» и «теперь», подниматься над случайным, отдельным и фрагментарным к необходимому, всеобщему и бесконечному. Всякое познание содержит в себе элемент необходимого, того, что должно быть. Познающее *я* не может быть конечным. Отношение конечного субъекта к миру не является статичным. Конечное сознание никогда не бывает полным и поэтому никогда не успокаивается. Характерной чертой конечной мысли является ее непрерывное самопреобразование. Человеческое мышление является диалектическим в своих действиях и всегда старается отрицать относительно статический характер того, что находится вне его. Все, что кажется внешним по отношению к сознанию, на самом деле не является таковым. Неудовлетворенность тем, чем мы есть, является притязанием на то, чем мы должны быть. Стараться выйти за пределы только эмпирического порядка вещей и событий значит стремиться к более фундаментальной реальности, которая есть не что иное, как высшее сознание, которое ничто не рассматривает как чуждое ему. Наяйик отличает чистое *я* от исторически сложившейся индивидуальности, зависимой от идеалов и верований, которые

<sup>1</sup> Nan vaṣṭu vijñānam eva ātmā tasya svataḥ prakāśarūpatvāc cetanatvam. Jñanasukhādikam tu tasyaivākāraviśeṣaḥ. Tasyāpi bhāvatvād eva kṣanikatvam pūrvapūrvavijñānasyottaravijñāna hetuvāt (Siddhāntamuktāvalī, 49). *Я* действительно есть познание. Его характер как познания доказывается его самообнаружением. Познание того или иного объекта, например счастья и т. д., есть его специальная (особая) форма. Будучи только объектами, они преходящи, причем предшествующие состояния мысли являются причинами последующих.

дают чистому я, так сказать, некую конкретизацию этого чистого я. Если мы способны выделить в каждый момент природу конечного я, то это возможно лишь благодаря органическому характеру этого я и идеалам, определяемым его прошедшей историей и условиями окружающей его среды. Но эти индивидуализирующие условия идеалов, допускаемых ньяйей, то есть организм и среду, следует считать отличными от истинного я, хотя они и основываются на нем. В силу логической последовательности найик должен признать, что учение о множественности отдельных я основывается на случайных свойствах я и что оно должно быть оставлено, если мы придаем особое значение существенной природе я. Историческая точка зрения, не являющаяся последним словом в этом вопросе, ведет к плюралистической концепции вселенной; метафизическая же, высшая в данном вопросе, точка зрения преодолевает плюрализм. Аргумент ньяйи, что верховное я не может быть единственным, так как в этом случае имело бы место смешение различных переживаний — удовольствия и страдания, не имеет доказательной силы, так как различие исторически сложившихся я не отрицается. Многие умы определяют различные души, которые в свою очередь, как утверждают найики, своими делами придают форму вселенной. Индивидуальные души не соприкасаются со всеми сторонами вселенной. Однако Шридхара допускает, что должна быть по крайней мере одна душа, которая охватывает своим опытом всю вселенную. Эта душа не имеет какого-либо общего отношения ко всем вещам, но имеет с ними интимную связь и осуществляет контроль над всем<sup>1</sup>. В своей сущности все души едины. Эмпирические различия, которые мы замечаем у душ, определяются интимными и особыми отношениями, в которые вступают души, соприкасающиеся в общем со всеми вещами.

Признание являющейся основой для всего реальности универсального сознания, или я, не означает поддержки учения субъективизма. Основывать различие между субъектом и объектом на реальности универсального я не значит отрицать, что земля и планеты вращались вокруг своих осей и двигались вокруг солнца миллиарды лет до того, как появилось живое растение, чувствительное к лучам солнца, или чувствующий глаз, преобразующий солнечную энергию в свет.

Ньяя не может объяснить опыт, пока она рассматривает сознание как только свойство души. Должно быть признано я как универсальное сознание, чтобы превратить опыт в нечто осмысленное. Ньяя права, когда говорит, что условия среды ведут к развитию определенных идеалов и убеждений и что в этом развитии и заключается историчность человеческой природы. Эта человеческая природа не является, однако, субъектом всего сознания, но является развитием внутри сознания, определяемого через объективного посредника. Различие душ происходит благодаря земной жизни, в которой они принимают участие. Конечные существа хотя и имеют свои корни в материи, однако же стремятся к своему расцвету в духе. Совершенные души живут в огне духа, когда уносятся дым, идущий от их тел. С этой точки зрения мы не должны бояться, что освобожденная душа станет пустой. Различие между душами не имеет значения, если мы постигаем условия освобождения душ. К этому взгляду мы придем, если постараемся последовательно провести основную точку зрения философии ньяйи и освободить ее от всех присущих ей непоследовательностей, хотя сами мыслители ньяйи и не вполне ясно осознавали эти непоследовательности.

## XXIV. ЭТИКА

Мыслители ньяйи не проводят твердой и определенной линии в отличии воли от интеллекта. Согласно их учению, интеллект не является пассивным агентом, воспринимающим или размышляющим об объектах, данных ему, а воля не является таинственной силой, которая начинает действовать после того, как интеллект предоставит ей какие-то объекты. Всякое познание целенаправленно, и в то же самое время, когда мы познаем объекты, мы осознаем, приятны они нам или неприятны, и стараемся овладеть ими или избежать их. Когда мы думаем об объекте, мы в то же самое время оцениваем его и становимся к нему в определенное практическое отношение. Этика имеет дело с практической стороной жизни человека и особенно с его волевой активностью.

В некоторых трактатах ньяйи дается психологический анализ природы волевых переживаний. Вишванатха<sup>2</sup> перечисляет условия *иччи*, или желания. Мы не испытываем желания по отношению к невозможному. Только дети плачут, требуя луны. Как правило, мы желаем вещей, которые кажутся нам доступными<sup>3</sup>. Кроме того, желаемые объекты признаются постольку желаемыми, поскольку они ведут к благу желающего<sup>4</sup>. Даже когда мы хотим совершить самоубийство или воткнуть в свое тело колючку, мы делаем это потому, что убеждены в ценности этих действий. Ничто не имеет цены вне отношения к субъекту, хотя субъект может смотреть на самоубийство и другие подобные действия как на ведущие к его благу, только находясь

<sup>1</sup> Nyāyakandālī, p. 88.

<sup>2</sup> Siddhāntamuktāvalī, 146 — 150.

<sup>3</sup> Kṛtisādhyatajñāna.

<sup>4</sup> Iṣṭasadhanatajñāna.



в ненормальном состоянии<sup>1</sup>. Как бы он ни оценил позже свое намерение, в момент самого волевого акта объект представляется ему желательным. При решении вопроса о желательном плане действия мы учитываем все его последствия и стараемся убедиться, что принятие его не будет сопровождаться еще большим злом<sup>2</sup>. Когда объект грозит доставить больше вреда, чем блага, мы перестаем добиваться его. Это условие предполагает тщательный учет последствий намечаемых действий.

Произвольные действия, инстинктивные<sup>3</sup> и автоматические, где отсутствует сознательная воля (*свеччхадхинатва*), строго говоря, не являются объектами морального суждения. Душа не является жертвой желаний и антипатий, которые наводняют ее из внешних источников. Если бы душа была сама по себе несознательной, тогда ее антипатии и симпатии могли бы рассматриваться как судьба, которая гонит душу по своему пути. Ньяя признает значение инициативы, выбора и отбора, подразумевая тем самым, что сущностью души является духовная свобода. Ватсьяна спорит против тех, которые приписывают все события прямому вмешательству бога, не оставляя места усилению человека (*нурушакара*)<sup>4</sup>. Человеческая воля достаточно деятельна, хотя она и действует под контролем бога. Ватсьяна отвергал мысль, что воля действует беспричинно<sup>5</sup>.

Все акты имеют своим мотивом (*прайоджана*)<sup>6</sup> желание получить удовольствие (*сукхапрати*) и избежать страдания (*дуккхапарихара*). Страдание, причина неприятного состояния<sup>7</sup>, является знаком того, что в душе нет мира. Высочайшее благо есть освобождение от страдания, а не наслаждение удовольствием, ибо удовольствие всегда смешивается со страданием<sup>8</sup>. Природа сансары — страдание, хотя она может иногда казаться приятной. Избежать сансары — значит достичь высшего блага. «Страдание, рождение, деятельность, ошибки, ложные понятия — после поочередного уничтожения каждого из названных происходит и уничтожение ему предшествующего»<sup>9</sup>. Страдание (*дуккха*) есть результат рождения (*джанма*), которое есть результат деятельности (*павритти*). Всякая деятельность, хорошая или дурная, привлекает нас к цепи сансары и приводит к какому-то рождению, высокому или низкому. Наяйик стыдится, что он имеет тело, и заявляет вместе с Новалисом, что «жизнь есть болезнь духа», деятельность вызывается отвращением (*двеша*), привязанностью (*раса*) и глупостью (*моха*). Отвращение включает в себя гнев, зависть, злобность, ненависть и жестокость. Привязанность включает в себя вожделение, алчность, скупость и ненасытность. Глупость включает в себя непонимание, подозрение, тщеславие и легкомыслие. Глупость есть наихудший из всех недостатков, так как она питает отвращение и привязанность<sup>10</sup>. Благодаря этим недостаткам мы забываем, что для души нет ничего приятного и неприятного, и начинаем любить или не любить объекты. Причиной этих недостатков является ложное знание (*митхьяджняна*) о природе души, страдании, удовольствии и т. д. Чтобы достичь вневременной свободы, которая есть единственная реальная ценность, мы должны покончить с этой цепью, которая начинается с ложных понятий и кончается страданием. Когда исчезнет ложное знание, исчезнут и ошибки. С их исчезновением деятельность не будет иметь *raison d'être* и, таким образом, не будет повода для рождения. Прекращение рождения значит устранение страдания, что есть только другое название для высшего блаженства<sup>11</sup>.

Пока мы действуем, мы находимся под влиянием то привязанности, то отвращения и не можем достичь высшего блага. Неприязнь к страданию есть все же неприязнь, а приязнь к удовольствию есть все же приязнь, и пока они действуют, высшее благо находится для нас за пределами досягаемости.

<sup>1</sup> Rogadūṣitacittāḥ.

<sup>2</sup> Balavad aṇiṣṭānanubandhitvajñāna. Это двусмысленно и может означать и сознание отсутствия зла (aṇiṣṭā ajanakatvajñāna) и отсутствие сознания зла (aṇiṣṭajanakatvajñānabhāva). Вишванатха склоняется к последнему пониманию.

<sup>3</sup> Jīvanayonipurvaka, p. 152.

<sup>4</sup> N. V., IV. 1. 19 — 21.

<sup>5</sup> N. V., IV. 1. 22 — 24.

<sup>6</sup> N. V. и N. V., I. 1. 24; также N. V., III. 2. 32 — 37.

<sup>7</sup> I. 1. 21.

<sup>8</sup> S. D. S., XI. Уддйотакара иногда модифицирует этот взгляд. «Если бы не было удовольствия, ценность была бы совершенно бесполезной... Не будет также правильным рассматривать простое отрицание страдания как результат ценности, поскольку тогда результатом ценности было бы только нечто отрицательное. В обычной жизни мы находим двойственную деятельность среди людей. Один действует с целью достичь желаемого, тогда как другой действует с целью избежать нежелательного; и если бы не было ничего желательного, то такая двойственная деятельность была бы невозможной. Кроме того (если бы не было удовольствия), не было бы основания говорить, что на удовольствие надо смотреть как на страдание; наконец, не было бы привязанности, так как никто и никогда не имеет привязанности к страданию» (N. V., I. 1.21). Шриджара не согласен со взглядом, что удовольствие есть простое отсутствие страдания, ввиду того, что существуют положительные переживания блаженства и двойственная деятельность людей («Nyūyakandali», p. 260).

<sup>9</sup> N. S., I. 1. 2; IV. 1. 68. Ср. с этим буддистскую цепь причинности («Visuddhimagga». XIX).

<sup>10</sup> IV. 1. 3 — 9.

<sup>11</sup> N. V., III. 2. 67; IV. 1. 6; IV. 2. 1.

Наяйик предлагает нам подавлять в себе всякое ощущение своей индивидуальности, так как считает, что деятельность человека, который преодолел свои недостатки, не ведет к новому рождению<sup>1</sup>. Те, кто спасен уже в этой жизни, продолжают совершенствовать свою деятельность до тех пор, пока они живы, и эта деятельность не связывает их. Пока же мы держимся за свою индивидуальность и приобретаем добродетели, чтобы стать Индрой или Брахмой, мы привязаны к кругу, ибо даже состояния Индры и Брахмы имеют конец. Высшее благо состоит в свободе от всякого ощущения своей индивидуальности.

Реализация истинного познания не означает немедленного освобождения от сансары. Заслуга, являющаяся основой связи между душой и телом, должна быть полностью исчерпана, чтобы тем самым уничтожить всякий повод к оживлению связи между ними<sup>2</sup>.

Если единственным благом является, таким образом, свобода от индивидуальности, то хорошим считается такое поведение, которое ведет к этой цели, а поведение, ведущее в противоположном направлении, считается плохим. Деятельность разделяется на деятельность речи, ума и тела, и каждая из них делится на хорошую и плохую<sup>3</sup>. Сущность морального зла лежит в сознательном выборе зла и в предпочтении его добру. Под влиянием сильной страсти (*уткатарага*) мы не представляем себе всех приносящих страдание последствий греха и становимся жертвой привязанности к удовольствию.

Совершение добродетельных действий позволяет нам отличить душу от тела и чувств. Истинное знание, на котором так настаивают наяйики, не является делом только одного интеллекта, но относится ко всему поведению человека. Ложное знание и эгоистическое поведение сопутствуют друг другу<sup>4</sup>. Истинное знание, бескорыстность и самозабвение органически связаны между собой. Это истинное знание нельзя приобрести из книг, а только через размышление и совершенствование в правдивости<sup>5</sup>. К изучению и размышлению<sup>6</sup> присоединяется еще и йогическая практика<sup>7</sup>. Уддйотакара советует изучение священного писания, философской мысли и размышление<sup>8</sup>. Иногда предлагается воздерживаться от мирских удовольствий, подавлять все желания, удаляться в лес и стараться превратить нашу душу в жертвенный огонь, на котором в качестве жертвы сжигаются наши физические действия. Бхакти разрешается как средство обеспечения мира и счастья. Хотя бог и не вмешивается в спасение человека, но благочестивость сама в себе заключает свою награду<sup>9</sup>.

Подобно другим системам индуизма, ньяя принимает принцип кармы и верит в постоянство результатов нашей деятельности. Некоторые наши действия дают результаты немедленно, как например акт приготовления пищи, а другие требуют долгого времени, чтобы появились результаты, как например вспахивание земли. Действия благочестия и совершение обрядов относятся к последнему виду, так как достижение небесной жизни невозможно до смерти<sup>10</sup>. В промежутке между действием и результатом причины не исчезают, но сохраняются в форме дхармы и адхармы. «Перед действительным завершением результата должно быть что-то (в форме чего-то промежуточного), как это бывает в случае появления плодов у деревьев»<sup>11</sup>. Адришта, или невидимое качество, не отличается от кармы, ибо иначе «даже после окончательного освобождения имелось бы сходство в производимом теле»<sup>12</sup>. Тела, в которые воплощаются души, определяются их прошлой кармой. Тело дает имя душе, которая, не будучи ни человеком, ни лошадью, все же называется человеком или лошадью — в соответствии с те-

<sup>1</sup> N. S., IV. 1. 64.

<sup>2</sup> N. S., IV. 1. 19 — 21.

<sup>3</sup> I. 1. 17. Благотворительность, помощь и служение являются хорошими телесными деятельностями, тогда как убийство, воровство и прелюбодеяние — плохими. Говорить правдивое, полезное и приятное и учить по священным книгам — это хорошие дела речи, тогда как лгать, ругаться, злословить и вести пошлые и скабрзные разговоры — плохие дела речи. Сочувствие, великодушие и благочестие — хорошие действия ума, тогда как зломыслие, зависть и скептицизм — плохие.

<sup>4</sup> N. V., IV. 2. 2.

<sup>5</sup> N. B., IV. 2. 38 и 41.

<sup>6</sup> N. B., IV. 2. 47.

<sup>7</sup> N. B., IV. 2. 46. Наяйиков называют также йогами. «*Naiyāyikañāṁ yogaparābhīdhanānam* (Gunaratnās «*Sad-darśanasamuccayavrtti*»). См. также «*Tarkarahasyadīpikā*». Ватсьяна упоминает взгляд ньяи среди взглядов йоги в I. 1. 29.

<sup>8</sup> N. V., I. 1. 2.

<sup>9</sup> *Nyāyasāra*, pp. 38, 40 — 41; n. S. S. S., VI. 10 — 21 B 40 — 44.

<sup>10</sup> Уддйотакара пишет: «Случаи, когда действие не приносит результата немедленно, бывают в силу противодействия, причиной которого являются особые обстоятельства, вызывающие присутствие остатка кармы, который и дает свои плоды, или в силу противодействия, причиной которого являются плоды остатка кармы других живых существ, чей опыт сродни тем, о которых идет речь, или же это происходит, когда действиям человека противодействуют действия тех других живых существ, которые могут быть соучастниками кармы человека, о котором идет речь, или наконец, благодаря тому, что такие вспомогательные причины, как достоинство и недостатки, не присутствуют в данное время» (N. V., III. 2. 60).

<sup>11</sup> N. B., IV. 1. 47. См. IV. 1. 44 — 54.

<sup>12</sup> N. B., III. 2. 68.

лом, в котором она пребывает<sup>1</sup>. Система ньяя — вайшешика не верит в какое-либо тонкое, неуловимое тело. Душа переходит из одной формы в другую с помощью манаса, который атомичен и, следовательно, недоступен чувствам, и не бывает виден, когда он покидает тело после смерти. Так как души являются всепроникающими, то только про манас можно сказать, что он при новом рождении переходит в новое хранилище прежнего наследия.

Реальность, согласно ньяя-вайшешике, представляет собой комплекс души и природы. Порядок природы не является продуктом души, но установлением бога, который располагает атомы посредством души в естественном порядке. Гармония души и природы устанавливается божественным предначертанием.

## XXV. ТЕОЛОГИЯ

В «Ньяя-сутре» мы находим только случайное упоминание о боге, что подкрепляет предположение, что древнее учение ньяйи не было теистическим<sup>2</sup>. В «Ньяя-сутре»<sup>3</sup> упоминается теория божественной причины. В то время как Ватсьяна, Уддйотакара и Вишванатха рассматривают это упоминание как выражение взгляда самой ньяйи, Вачаспати, Удаяна и Вардхамана толкуют его как критику того взгляда веданты, что бог есть причина вселенной. На соображение, что человек не часто пожинает плоды усилия пропорционально затраченным усилиям и что все, по-видимому, зависит от воли бога, а не от человеческих усилий, ньяя отвечает, что человеческие действия производят результаты под контролем и при содействии бога. Ватсьяна поддерживает теизм, когда утверждает, что я все видит, все чувствует и все знает. Это утверждение теряет всякий смысл, если его отнести к несовершенному индивидуальному я<sup>4</sup>. Поздние наैयाки, как и представители вайшешики, являются откровенными теистами и вступают в дискуссию о природе бога при обсуждении теории Атмана. Аннам Бхатта делит души на два вида: всевышние и человеческие. В то время как всевышняя душа есть бог, единый, всеведущий, человеческие души бесконечны по количеству и различны в каждом теле<sup>5</sup>. Бог рассматривается как особая душа, обладающая атрибутами всемогущества и всеведения, благодаря которым он руководит и управляет вселенной. Так как человеческие и божественные души отличаются друг от друга во многих отношениях, трудно думать, что первоначальные авторы, Гаутама и Канада, имели в виду объединить эти два класса душ в один всеобъемлющий класс. Эмпирические тенденции и диалектические интересы ньяйи объясняют ее практическое равнодушие к вопросу о реальности бога<sup>6</sup>.

«Кусуманджали» Удаяны является классическим изложением доказательств ньяйи в пользу бытия бога. В первой главе он выставляет некоторые соображения в пользу реальности невидимой причины, адришты, или силы, которая определяет наше счастье и несчастье<sup>7</sup>. Каждое следствие зависит от причины, и поэтому должка быть причина нашего счастья и несчастья<sup>8</sup>. Каждая причина есть следствие по отношению к ее предшествующей причине, которая в свою очередь есть следствие какой-то другой причины. Так как мир не имеет начала, этот последовательный ряд причин и следствий также не имеет начала. Таким образом, причина нашего счастья и несчастья не может быть прослежена до ее первоначала<sup>9</sup>. Различие следствий предполагает различие причин. Наши разнообразные судьбы не могут быть прослежены до общих причин, таких, как бог или природа<sup>10</sup>. Наши действия исчезают, оставляя после себя следы, способные привести к определенным результатам. «Долго для-

<sup>1</sup> N. V., III. 1. 26.

<sup>2</sup> «Основные книги двух школ, сутры вайшешики и ньяйи, первоначально не содержали признания существования бога; только в последующий период эти две системы стали теистическими, хотя ни одна из них не зашла так далеко, чтобы признать творца материи» (Garbe, *Philosophy of Ancient India*, p. 23). Мюир говорит, что он «не может сказать, что древнее учение ньяйи было теистическим» («Original Sanskrit Texts», vol. III, p. 133).

<sup>3</sup> IV. I. 19 — 21.

<sup>4</sup> N. V., I. 1. 9; IV. I. 21.

<sup>5</sup> «Tarkasaṅgraha», p. 17.

<sup>6</sup> Athalye пишет: «Канада и Гаутама, возможно, сначала намеренно исключили бога из своих систем, не как абсолютно несуществующее существо, а как пребывающее вне мира явлений и над ним, миром, с которым их системы главным образом имели дело. Возможно, что авторы афоризмов ограничивались классификацией и обсуждением только земных вещей, имея в виду сверхъестественных сил, тогда как комментаторы, сочтя это недостатком, восполнили упущение, подведя бога под единственную категорию, под которую его можно было подвести» («Tarkasaṅgraha», p. 137). «У ньяйи настолько преобладают диалектические интересы, что ее экскурсы в область метафизики носят характер отступлений от непосредственного дела, и это не позволяет нам допустить, что ее молчание по какому-либо вопросу обозначает сознательное исключение этого вопроса» (Keith, I. L. A., p. 265).

<sup>7</sup> Sāpekṣatvād anādītvād vaicitryād visvavṛttitāḥ. Pratyātmanīyamād bhukter asti hetur alankikāḥ (I. 4).

<sup>8</sup> I. 5.

<sup>9</sup> I. 6. Таким образом, вопрос о начале адришты устраняется. См. N. V., IV. 1. 21.

<sup>10</sup> I. 7.

щееся не может произвести результат без продолжающегося влияния (*карматишьям*)<sup>1</sup>. След хорошего поступка называется достоинством (*пунья*), а след дурного поступка — недостатком (*папа*), и оба вместе образуют адришту, или универсальное моральное начало, которое остается в душе человека, совершающего действия, а не в той вещи, от которой он получает счастье или несчастье. Эта адришта причиняет счастье и несчастье, когда наступит соответствующее время, место или объект. Постоянство достоинства и недостатка объясняется трансцендентным действием адришты. Соединение душ с органическими телами не является следствием естественных причин. Закон моральной причинности стоит выше естественного порядка. Различные степени счастья, переживаемые различными душами, определяются различиями в их адриштах.

До этих пор Удаяна остается верным учению древних найяйиков, которые объясняют создание вселенной гипотезой о первоначальной деятельности атомов и адришты — в душах. Но он выходит за пределы этого учения, когда доказывает, что такая не обладающая разумом причина, как адришта, не может произвести следствия, не будучи руководимой разумным духом. Он считает, что бог контролирует работу адришты<sup>2</sup>. Мир не может быть объяснен только атомами или силой кармы. Если атомы активны по природе, то их активность не может прекратиться. Если их действия определяются силой времени, то это лишнее сознание начало времени должно быть или всегда активным, или всегда неактивным. Здесь нельзя использовать аналогию с коровой, у которой, когда она кормит теленка, течет молоко, так как молоко должно было бы течь и из мертвой коровы, если бы оно (молоко) было активным само по себе. Следовательно, если не обладающая сознанием вещь активна, то это потому, что она находится под влиянием сознательного акта. Индивидуальная душа не может контролировать, адришту, ибо в этом случае она была бы способна отводить нежелательные несчастья, чего на самом деле не бывает. Таким образом, неразумное начало адришты, управляющее судьбой существ, действует по указаниям бога, который не создает его и не изменяет его неизбежный ход, но создает возможность для его действий. Таким образом, бог создает плоды наших дел (*кармапхалапрадах*).

Другие аргументы собраны Удаяной в следующем высказывании, имеющем форму стихов:

«Вечное, всеведущее существо узнается через следствия, комбинацию, промысел и т. д., через традиционные искусства, через авторитетность, через писание, через высказывания писания и через особенное число»<sup>3</sup>. Доказательство с точки зрения причинности обсуждается первым. Мир рассматривается как произведение, так как он состоит из составляющих его частей, и поэтому должен был иметь творца. Ибо «не существует следствия, которое может приобрести свою настоящую природу независимо от какого-либо ряда совместно действующих причин». Творец мира есть разумное существо, «обладающее соединением воли, желания действовать и знания подходящих для этого средств, движущее всеми другими причинами, но само не движимое ни одной из них». Комбинация (*айоджана*) есть действие, которое производит соединение двух атомов, образующих двойственное соединение при начале творения. Это действие подразумевает деятеля, обладающего разумом. Промысел (*дхрити*) обозначает, что эта достойная удивления вселенная поддерживается его волей, «И т. д.» (*ади*) обозначает, что бог есть также и разрушитель мира. Бог творит, разрушает и снова творит мир. Традиционные искусства подразумевают разумного изобретателя. Авторитетность вед выводится из существа, которое придало им этот характер. Удаяна считает, что веды не вечны, как и другие создаваемые и разрушаемые вещи мира. Если же они являются все же источником истинного знания, то это потому, что их автором является бог<sup>4</sup>. Кроме того, шрути, или священное писание, говорит нам о создании мира. Помимо этого, поскольку веды состоят из высказываний, необходимо думать, что имеется автор этих высказываний, каковым может быть только бог. Доказательство, основанное на количестве, исходит из того, что множество диад<sup>5</sup> создано не из бесконечно малых частиц (*паримандалья*) атомов, а из определенного числа (*два*) атомов, составляющих двойки. Как мы увидим, эта концепция двойственности зависит от понимания (*буддхьянекша*), что для того, чтобы объяснить двойственность, которая создает диады в начале творения, необходимо допустить существование разумного существа. Удаяна отклоняет возражение против существования бога, основанное на том, что бог не воспринимается. Невосприятие объекта доказывает его несуществование только в том случае, если объект относится к числу обычных, доступных восприятию. Вещи же, находящиеся за пределами чувств, не являются несуществующими. Самое большее, что мы можем сказать, это то, что существование бога не может быть установлено восприятием<sup>6</sup>. Вывод также не доказывает и не опровергает существование бога<sup>7</sup>. Сравнение не относится к существованию или несуществованию объектов<sup>8</sup>. Шабда говорит в пользу теизма<sup>9</sup>. Презумпция (*артхапатти*) и невосприятие (*анупалабдхи*) не являются самостоятельными средствами познания<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> I. 9.

<sup>2</sup> I. 19.

<sup>3</sup> Kāryāyojanadhṛtyādeḥ padāt pratyayataḥ śruteḥ Vākyāt saṁkhyāviśeṣac ca sādhyo viśvavid avyayaḥ (v. I).

<sup>4</sup> II. 1.

<sup>5</sup> Атомов двойственного состава. — *Прим. перев.*

<sup>6</sup> III. 1.

<sup>7</sup> III. 4 — 7.

<sup>8</sup> III. 8 — 12.

<sup>9</sup> III. 13 — 17.

<sup>10</sup> III. 18 — 23.

Бог наййиков — это личное существо, обладающее бытием, познанием в блаженстве. Он является обладателем таких качеств, как отсутствие недостатков (*адхарма*), ложного познания (*митхьяджана*) и небрежности (*прамада*), и обладает достоинствами, знанием и невозмутимостью (*дхармаджняна-самадхисампад*). Он всемогущ по отношению к своим творениям, хотя на него и влияют результаты действий, совершенных созданными им существами. Он обладает всеми результатами своих действий (*аптакарманхала*) и продолжает действовать для спасения созданных им существ. «Как отец трудится для своих детей, так и бог действует, подобно отцу, ради живущих существ»<sup>1</sup>. Бог является всеведущим, так как он обладает истинным познанием, которое представляет собой независимое восприятие реальности. У него вечный разум, и, поскольку его познание вечнодлящееся, для него нет необходимости в памяти или опосредствованном знании. То, что у обычных людей является переменяющимся мистическим восприятием, что у йогов является благоприобретенной способностью, у бога есть постоянный способ познания<sup>2</sup>. Бог обладает также желанием<sup>3</sup>. Бог обладает чистым, ничем не затуманенным разумом и вечным блаженством.

Наййики не игнорируют трудностей, связанных с идеей творения. Всякая деятельность подводится под категорию страдания и происходит от ошибок в познании (доша)<sup>4</sup>. Поднимается вопрос, создает ли бог мир для осуществления своего собственного желания или ради других. Но в боге все его желания осуществлены, и творение, таким образом, не может быть средством, помогающим богу осуществить его желания. Тот, кому не дают покоя дела других людей, есть просто суетливый человек, любящий вмешиваться в чужие дела. Также не можем мы оправдать деятельность бога любовью к людям. Отсутствие счастья на земле говорит против этого предположения. На это соображение наййик отвечает следующим образом: «Причиной его действий при творении является единственно сочувствие, а идея творения, которая может заключаться только в счастье, несовместима с природой вещей, так как в них не могут не возникнуть различия благодаря различным результатам добрых и злых действий существ, которые должны быть созданы. Не следует при этом думать, что это несовместимо с независимостью самого бога (так как в этом случае он оказался бы зависимым от своих собственных действий). Ибо существует принцип: «никто сам себе не помеха, скорее каждый сам себе помогает в осуществлении своих целей»<sup>5</sup>. Уддйотакара допускает, что деятельность бога ограничивается другими соображениями, и все же эти ограничения бог накладывает сам на себя. Цель, которую бог имеет в виду, есть не столько счастье созданных существ, сколько их духовное развитие. Мир должен рассматриваться как сфера реализации духовных целей, как осуществление добра через страдание и совершенства — через жертвенность.

Наййики являются шиваитами, тогда как про вайшешиков говорят, что они последователи Пашупати<sup>6</sup>. Джинадатта в своей «Вивекавиласа» (середина XIII века) говорит, что божеством ньяя-вайшешики является Шива. Уддйотакара относился к пашупатам. Бхасарваджня говорит о непосредственном созерцании Махешвары в результате размышления<sup>7</sup>. Удаяна говорит, что высшее существо есть Шива<sup>8</sup>.

Теистическое учение ньяйи подвергалось широкому обсуждению в истории индийской мысли. Критики говорят, что наййик прибегает к адриште всякий раз, когда ему не удастся естественное объяснение. Адриште приписываются и первые возбуждения в первоначальных атомах, и движение вверх огня, и даже притяжение иголки к магниту. Адришта представляет собой только предел объяснения<sup>9</sup>. Предполагается, что она нуждается в разумном руководителе, Ишваре, ибо удивительная упорядоченность происходящих событий не может быть объяснена без бога, который обладает джняной (мудростью); иччхой (желанием) и праятной (волевым действием). Души теряют свою активность во время распада и вновь приобретают ее при творении, и все это необъяснимо

<sup>1</sup> N. V., IV. 1. 21.

<sup>2</sup> Удаяна поднимает интересный вопрос, включает ли всеведение бога также познание иллюзий конечных существ с объектами этих иллюзий и, следовательно, воспринимает ли бог вещи иначе, чем конечные существа, и отвечает, что познание богом человеческих иллюзий не иллюзорно.

<sup>3</sup> N. N., IV. 1. 21.

<sup>4</sup> I. 1. 18.

<sup>5</sup> S. D. S., XI.

<sup>6</sup> См. *Saddarśanasamuccaya*vṛtti», Гужаратны, pp. 49 — 51. См. также «*Saddarśanasamuccaya*» Харибиндры: *Akṣarādamate devaḥ sṛṣṭisamhāraḥ chivaḥ Vibhur nityaikaḥ sarvajña nityabuddhisamaśrayaḥ* (13). В «*Saddarśanasamuccaya*» Радшашеккары, относящейся к несколько более раннему времени, поддерживается этот же взгляд. См. Keith, I. L. A., pp. 262 — 263.

<sup>7</sup> *Nyāyasāra*, p. 39.

<sup>8</sup> «*Kusumāñjali*», II. 4.

<sup>9</sup> Джаянта, критикуя теорию чарваков в своей «*Nyāyamañjarī*», говорит, что мы считаем вещь *svābhāvika*, или естественной, когда не знаем ее причины.

без божественного промысла. Доказательство, исходящее из причинной зависимости, разработано главным образом Удаяной и Шридхарой<sup>1</sup>. Допуская, что мир есть следствие, наййик принимает как данное то, что должно быть доказано. Растения и животные не являются чем-то самостоятельным, они рождаются, растут и умирают. Но сказать, что индивидуальные вещи производятся, не значит еще сказать, что мир в целом есть произведенное. Наййик допускает некоторые вечные сущности, которые не произведены<sup>2</sup>. Разве мир как целое не может быть также вечным? Кроме того, разве все следствия должны иметь действующие причины? Как мы уже видели, закон причинности, как его толкует наййик, не является всеобщим. Он не имеет другого значения, кроме как для объяснения изменений в единообразии и сосуществовании явлений. Поскольку его очевидность выводится из мира явлений, неправильно расширять область его применения за пределы этого мира. Познание причины мира превосходит силы человеческого разума. Невозможность бесконечного регресса бесконечных причин заставляет наййика утверждать реальность причины, стоящей вне этой серии причин, причины, которая сама не имеет причины. Шанкара отвергает причинное доказательство и предлагает нам открыто признать, что мы ничего не знаем, кроме того, что вселенная, по-видимому, существует. Существует ли она сама по себе или является только следствием какой-то отдаленной причины — это вопрос, на который мы не можем ответить. Если мы допустим отдаленную причину, то почему мы не можем требовать другой, еще более отдаленной причины для нее, и так далее до бесконечности, до грани сумасшествия? Если бог существует, то кто создал его? Согласно Шанкаре, с таким же успехом можно верить в то, что вселенная сотворила себя сама, как и в то, что создатель вселенной создал самого себя. Вопрос этот остается метафизически неразрешимым, и решение является чем-то еще более непонятным, чем сама загадка. Антропоморфизм наййика, кроме того, создает и другие затруднения. Спрашивается, имеет ли бог, создатель вселенной, тело или нет? Если он имеет тело, тогда он подвержен действию адришты, ибо все тела определяются ею. Воплощенные существа суть творения и неспособны осуществлять контроль над тонкими атомами, достоинствами и недостатками. Мы не можем представить себе вечного тела. В этом вопросе учение наййиков страдает неясностью. Иногда они говорят, что бог творит без помощи какого-либо тела, и в то же время выдвигают предположение, что бог приобретает тело из-за нашей адришты. Иногда атомы становятся телом бога, а в других случаях эта роль приписывается акаше. Если каким-то непостижимым образом бог оказывается способным создать мир из атомов, не имея тела, то мы с таким же успехом можем сказать, что он может создать мир и без какого-либо ранее существовавшего материала.

Даже если мы примем за действительный используемый наййиками аргумент, что бог реален, то все же Ишвара, существование которого утверждается философией ньяйи, не является той всеобъемлющей духовной реальностью, несовершенными воплощениями который мы являемся. Он пребывает вне нас и вне мира, сколько бы ни говорили, что он создает, направляет и разрушает мир. Реальность состоит из множества частиц, соединенных вместе какими-то внешними связями, наподобие того как веревка связывает вместе множество палок. Бог не создает атомы, а только их организует. Его разум работает над элементами вселенной извне, но не действует как жизненная сила внутри. Эта концепция бога, пребывающего вне мира, вне времени и пространства, обитающего в вечной изоляции от мира, бесплодна и пуста. Мы не можем представить себе дуализм бесконечного творца, с одной стороны, и бесконечного мира — с другой. Оба ограничивают друг друга. Вещи, которые определяются как противостоящие друг другу, могут быть только конечными. Души, каждая в свое время, достигают освобождения. С освобождением всего сансара исчезает. Тогда господству Ишвары тоже придет конец. Но то, что имеет конец, имеет и начало. Оба приходят из пустоты и уходят в пустоту. Правильно, что создание мира приписывается божественной любви, но каков смысл творения при этой гипотезе? Если атомы и души вечны и если мир есть только их взаимодействие, то тогда богу нечего творить. Наййик должен или отказаться от своего понятия бога как творца, или допустить, что атомы и души являются созданиями вечной и постоянной причинной деятельности бога, хотя эта причинная деятельность бога и не должна пониматься в механическом смысле. Это последнее, по-видимому, и подразумевается в предположении ньяйи, что природа вещей есть тело бога, и в разработанной с большой тщательностью и с высокой целью аналогии системы Рамануджи. Такая концепция имманентного бога выявляется при обсуждении всеведения бога. Согласно ньяйе, конечные существа знают только мысль и простой факт, что реальное не есть мысль. Относятся ли и как относятся мысль и реальность друг к другу, это может познать только бесконечный ум, понимаемый как конечный ум. Души и атомы совечны с богом, который есть только *primum inter pares*<sup>3</sup>. Возможно, на первый взгляд может показаться, что ньяя, настаивая на поклонении Ишваре, старается помочь религиозной жизни человека. Но ньяя, конечно, не может поддерживать идеал общения с богом или единения с богом, так как по существу ее гипотезы бог находится вне человека и природы. Веданта во всех своих формах и йога тоже предлагают определенный способ богочитания (*упасана*), но они де-

<sup>1</sup> «Nyāyakandali», pp. 54 — 57.

<sup>2</sup> «Вечное не производится; не существует также причины для вечного (N. V., IV. 1. 32).

<sup>3</sup> Первый среди равных (*лат.*) — *Прим. перев.*

лают это с целью помочь индивидууму достичь божественного состояния. Ньяя должна пересмотреть свою концепцию бога, если она имеет в виду удовлетворить высшие религиозные запросы человека.

## XXVI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Созданный ньяйей органон критического и научного исследования является ее величайшим вкладом в индийскую мысль. Ее методология принимается другими системами, хотя и с небольшими изменениями, продиктованными их метафизическими концепциями. Она создала схему познания в его существенных чертах и дала главным его разделам названия, которые все еще сохраняются в индийской мысли, что является явным доказательством достигнутого ньяйей колоссального прогресса человеческого интеллекта. Данный ньяйей перечень ошибок служил индийским мыслителям на протяжении длинного ряда столетий средством быстрого и уверенного различения между истинными и ложными выводами и средством точного обозначения ошибочных заключений, указывающего на их неправильность. В санскритских философских трудах мы часто встречаемся с пресекающей всякое возражение критикой, вроде: «это — чакраха», или порочный круг; «это — садхьясама», или *petitio principii*; «это — анионьяшрая», или взаимозависимость; «это ведет к анавастхе», или к бесконечному регрессу. Теория ошибок ньяйи служила индийским мыслителям чем-то вроде таблицы готовых расчетов, «избавляющей нас, — по образному выражению Бёрнэ, — от необходимости идти к океану всякий раз, когда мы хотим вымыть руки».

Как сила, так и слабость философии ньяйи заключается в ее вере, что метод обычного здравого смысла и опыта может быть применим к проблемам религии и философии. Плюралистическая вселенная, основывающаяся на лежащем в ее основе дуализме духа и материи, вполне достаточна как образ действий мысли и метод, но не может быть преобразована в общую философию. Средний человек не колеблется в утверждении реальности существования внешнего, видимого мира. Он является также и анимистом, хотя его анимизм скорее инстинктивный, чем реально обоснованный, и в силу этого он допускает реальность духа, как своего собственного, так и других. Он не допустил бы существования каких-либо степеней реальности, так как такая концепция вступила бы в конфликт с укоренившейся в нем верой в дуалистический реализм; но в интересах логики он сочувственно относится к идее различных аспектов объективного бытия, лежащих за пределами доступного нашим чувствам. В теологии он поднимает вопрос о причине вселенной. Как создалась вселенная? Такой, какова она есть, говорит он, она была всегда, с тех пор, как начала быть. Хотя, будучи дуалистом, он и пугается какого-либо перехода между бытием и небытием, все же его эмпирически настроенная мысль не позволяет ему принять статический взгляд на вселенную. В этом затруднении он обращается к своему собственному опыту, благодаря которому убеждается, что он делает некоторые вещи, например столы и стулья, отличные от него самого. Как мы отличаемся от вещей, которые делаем, так и божественный дух, являющийся причиной всех вещей, отличается от своего изделия — мира. Как мы преобразуем существующий материал, так и бог преобразует имеющиеся элементы — души и атомы — совечные с ним. Так ньяя пытается оправдать впечатления здравого смысла и построить метафизику плюралистического реализма.

В ходе нашего изложения мы указали на то, что взгляд ньяйи есть, несомненно, естественная и необходимая ступень в эволюции мысли, но он никоим образом не является окончательным. Механическое объяснение реальности, разлагающее ее на элементы, исключает факт развития. Правдоподобие системы объясняется настойчивостью, с которой она отвергает голый субъективизм и удовлетворяет первичные инстинкты человека. Ни одна система индийской мысли, включая и систему Шанкары, не принимает чистого субъективизма. Но нет никакой несовместимости между метафизическим идеализмом и психологическим реализмом<sup>1</sup>. Практическая реальность вещей, независимая от конечных сознания, признается всеми системами объективного идеализма. Однако метафизическое исследование природы и условий мысли заставляет нас отказаться от взгляда, что я есть вещь среди других вещей. Оно приводит к идеализму, который не столько переделывает взгляд здравого смысла, сколько выходит за его пределы. Даже метафизический идеализм позволяет нам признать, с точки зрения здравого смысла и психологии, различие между мыслью и реальностью. Непрерывность и связность нашего опыта приводят к признанию реальности сущностей, находящихся вне нашего опыта. Более глубокий анализ опыта с его логической стороны был предпринят системами санхьи и веданты. Более систематическая разработка и координация идей ньяйи с теологической их стороны имеется у Рамануджи.

<sup>1</sup> Ср. Green: «Вполне допустимо отрицать, что объект есть только состояние сознания, и вместе с тем утверждать, что только для мыслящего сознания он имеет какую-то реальность» (Works, vol. I, p. 423).

## ЛИТЕРАТУРА

- Athalve**, Tarkasamgraha of Annam Bhaṭṭa» E. T.  
**Cowell**, Udayana's Kusumāñjali, E. T.  
**Cowell and Gough**, Sarvadarśanasamgraha, XI.  
**Ganganath Jna**, Nyāya Sūtras with Vatsyāyana's Bhaṣya and Uddyotakara's Vārttika, E. T.  
**Keith**, Indian Logic and Atomism.  
**Seal**, The Positive Sciences of the Ancient Hindus.  
**Vidyabhūṣaṇ**, History of Indian Logic.



# Глава третья

## АТОМИСТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ВАЙШЕШИКИ

*Вайшешика. — Периодизация и литература. — Теория познания. — Категории. — Субстанция. — Душа. — Манас. — Пространство. — Время. — Акаша. — Земля, вода, свет и воздух. — Атомистическая теория. — Качество. — Действие. — Общность. — Особенность. — Присущность. — Небытие. — Этика. — Геология. — Общественная оценка.*

### I. ВАЙШЕШИКА

Система вайшешики получила свое название от слова вишеша, что означает особенность. Эта система утверждает, что истинную индивидуальность следует находить в особенностях мира, в специфических особенностях неосознанных душ и атомов. Хотя отдельные *я* вступают в космические и общественные отношения, через которые только они и могут себя реализовать, все же, несмотря на все эти отношения, они сохраняют свою индивидуальность. По существу, вайшешика является философией различий, поскольку она не допускает никаких попыток подорвать независимость *я* и имеет конечной целью предполагаемую более совершенную индивидуальность. Точка зрения вайшешики более научна, чем умозрительна, более аналитична, чем синтетична, хотя она и неспособна оставить без внимания вопросы, касающиеся общего характера вселенной в целом. Наука сортирует, а философия суммирует. Вайшешика не заинтересована в построении всеобъемлющего синтеза, в пределах которого найдется место для всего сущего, подводящего все разнообразие мира чувств и мысли под одну исчерпывающую формулу. В соответствии с духом науки она стремится формулировать наиболее общие характеристики рассматриваемых вещей. Она дает определенные названия различным аспектам опыта и ставит их на соответствующие места. Возникающей на этой основе философии приходится иметь частный, а не адекватный и всеобъемлющий характер.

Импульсом системы вайшешики является ее враждебное отношение к буддистскому феноменализму. Признавая буддистскую точку зрения на источники познания: восприятие и логический вывод, вайшешика в то же время считает, что души и субстанции являются непреложными фактами и их нельзя удалить, подобно волшебным видениям в фантастической сказке, которым положено действовать за кулисами. Она не связывает себя с проблемами теологии, хотя Шанкара в своей критике полагал даже, что основная тенденция этой системы была направлена в сторону атеизма<sup>1</sup>. Во всяком случае, в своей первоначальной форме система вайшешики появилась в эпоху чрезмерного умственного напряжения, когда общественное мышление было заражено микробами скептицизма.

Хотя система вайшешики является в основном системой физики и метафизики, в последних ее работах в нее искусно вплетаются логические споры. В своих существенных принципах, таких, как взгляды на природу и качества индивидуального *я*, а также на атомистическую теорию вселенной, системы вайшешики и ньяя сходятся, однако классификация и характеристика категорий, а также дальнейшее развитие атомистической теории придают системе вайшешики особую ценность и интерес.

### II. ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ЛИТЕРАТУРА

«Система вайшешики, по-видимому, более древняя, чем система ньяя»<sup>2</sup>. Такое мнение Гарбе нам кажется обоснованным. В человеческом познании частное предшествует общему. Теория познания, в том виде, как мы находим ее в системе ньяя, была невозможна до тех пор, пока познание не развилось само по себе. Логика появляется как критика и корректив. Сутра Канады и «*Падартха-дхарма-санграха*» Прашастапады не обнаруживают большого влияния системы ньяя, в то время как в сутре Гаутамы и в бхашье Ватсыяны в значительной мере чувствуется влияние взглядов вайшешики.

Считается, что вайшешика предшествовала буддизму и джайнизму. Буддистская теория нирваны носит следы асаткарьявады вайшешики. Астикайи джайнов, равно как и их атомистическая теория, носят следы системы вайшешики, которая упоминается во многих джайнских работах, как и в «Лалитавистаре». «Ланкаватара-сутра» ссылается на атомистические взгляды. В одной из позднейших джайнских работ «Авашьяки»<sup>3</sup> авторство системы вайшешики приписывается джайну Рохагутте (18

<sup>1</sup> Шанкара рассматривает вайшешиков как ардхавайнашиков, то есть полунигилистов («Бхашья» Шанкары или «Брахма-сутра», II. 2. 18).

<sup>2</sup> Garbe, The Philosophy of Ancient India.

<sup>3</sup> S. B. E., т. XIV, р. XXXVIII.

год н. э.), главному наставнику шестой схизмы джайнизма. Хотя же утверждение согласуется со схемой Канады<sup>1</sup>, вряд ли есть основание считать, что вайшешика является ответвлением джайнизма. Согласно этому утверждению общим для них будет атомистическая теория, но даже в этом вопросе мы находим коренные расхождения между этими двумя взглядами. Согласно взглядам джайнов, атомы качественно однородны, каждый атом имеет специфические качества цвета, вкуса, запаха и осязания, а также обладает способностью производить звук, хотя сам по себе беззвучен. По взглядам вайшешики, атомы качественно различны и имеют одно, два, три или четыре обычных качества — соответственно тому, являются ли они атомами воздуха, огня, воды; или земли, и они не имеют связи с звуком. Атомистическая теория, классификация субстанций и признание двух средств познания дают твердое основание считать, что появление вайшешики следует относить к временам Будды и Махавиры<sup>2</sup> (VI — V века до н. э.).

Первое систематическое изложение философии вайшешики мы находим в «Вайшешика-сутре» Канады (или Канабхуджи, или Канабхакша). Это имя, этимологически означающее «пожиратель атомов», по-видимому, было навеяно характером этой системы<sup>3</sup>, которая носила также название аулукья даршана<sup>4</sup>. Настоящее имя автора сутры, очевидно, должно быть Кашьяпа<sup>5</sup>. Его труд состоит из десяти книг. Книга I описывает пять категорий: субстанцию, качество, действие, всеобщность и особенность. Книга II говорит о различных субстанциях, кроме души и ума, которые вместе с объектами чувств и природой логического вывода рассматриваются в книге III. Центральной темой книги IV служит атомическая структура вселенной. Книга V посвящена природе и видам действия, а вопросы этики рассматриваются в книге VI. Книга VII обсуждает вопросы качества индивидуального я и присущности. Три последние книги в основном посвящены логике и трактуют проблемы восприятия, вывода и причинности. По уже упоминавшимся причинам следует, по-видимому, признать, что происхождение «Вайшешика-сутры» более раннее, чем «Ньяя-сутры», и, вероятно, она ровесница «Брахма-сутры»<sup>6</sup>.

Поскольку Каутилья в «Анвикшике» не ссылается на вайшешику, считается, что эта система была сформулирована позже 300 года до н. э.<sup>7</sup> По-видимому, в сутру Канады время от времени включались дальнейшие дополнения<sup>8</sup>. Некоторые из сутр, которые сохранились в его трактате и до сего дня, не были комментированы схоластом Прашастападой. Это показывает, что,

<sup>1</sup> Признаются дравья, гуна, карма, самавая; что касается саманьи и вишеши, то между ними находят незначительные различия. Первые подразделяются на: 1) Махасаманью, что соответствует падаптахе или абхидхейтве, то есть возможности быть названным, или джнеанье, то есть возможности быть познанным. Этим покрываются все категории (см. P. P., p. 16; V.S., I.1.8). Махасаманья — это чистая саманья, а не разновидность чего-то более высокого, в то время как другие являются как саманьей (общим), так и вишешей (особенным); 2) Саттасаманью, что соответствует сатте или бхаве «Вайшешика-сутры». Всем этим шести категориям Прашастапада приписывает существование (*аститва*) как общее качество (*садхармья*); 3) Саманья-вишешу, которая покрывает все другие случаи общности. См. Uī, Vaiśeṣika Philosophy, p. 37 — 38.

<sup>2</sup> Uī, Vaiśeṣika Philosophy, p. 33. Ашвагхоша в своей «Сутраламкаре» относит вайшешику к периоду до Будды (там же, pp. 40 — 41).

<sup>3</sup> Хотя атомистическая теория отражена в некоторых взглядах буддистов и джайнистов, принято считать ее основной характерной чертой вайшешики. См. V. S., II, 2. 11 и «Ньяявиндутику» Дхарматтары, стр. 86.

<sup>4</sup> Uī, Vaiśeṣika Philosophy.

<sup>5</sup> См. P. P., p. 200.

<sup>6</sup> Ватсьяна приводит из V. S. цитату, которая показывает незнание ньяией разделения логического вывода на *пурвават* и *шешават*. В V. S. имеется ссылка на время как на первопричину (II 2. 9; V. 2. 26), взгляд, упоминающийся в «Шветашватара Уп.» (I. 1 2) и непризнанный ни одной из известных систем. Даже по вопросу индивидуального я вайшешика не добивается установления его существования, а более заинтересована в рассмотрении вопроса, является ли индивидуальное я объектом логического вывода или непосредственной интуиции. Бадараяна ссылается на атомистическую теорию в V. S., II, 2 11, а Канада применяет термины веданты, как-то: *авидья* и *пратьягатман*, — и имеет в виду теорию веданты, когда утверждает, что наличие души доказывается не только одним священным писанием и что тело не состоит из трех или пяти элементов (V. S., III, 2.9; IV. 2.2 — 3). Если верить толкователям, то V. S. предполагает знание мимансы и санкхьи. См. V. S., II, 2. 20; III, 1.1 — 2; V. 2.19 — 20; VII. 2 — 3 — 8; VII. 2. 13; IX. 2.3. «Абхидхармамахаविбхашашастра» Васумитры ссылается на пять видов кармы. Упоминание вайшешики Чаракой нам не помогает. Нагарджуна в своей «Праджняпарамиташастра» относит к системе вайшешика теорию времени, рассматривающую его как категорию неизменного реального существования, относящегося к причине (V. S., II, 2. 7 — 9; V. 2. 26; VII. 1 25). Ссылки Нагарджуны на пространство, атомы и индивидуальное я показывают, что он был знаком с V. S., и в действительности он многие из них цитирует: III. 2. 4 и VIII. 1. 2. о природе я; IV. 1. 1, и VII. 1. 10 о теории атомов и VI. 2- 13 и V. 2. 17 — 18 о комбинации атомов. Арьядева знаком с V. S., а Хариварман знает развитие системы вайшешика после формулирования сутры. См. Uī, Vaiśeṣika Philosophy, pp. 46 — 55.

<sup>7</sup> Д-р Дас Гупта полагает, что вайшешика в том виде, как она сформулирована в сутре Канады, представляет старую школу миманса (History of Indian Philosophy, pp.280 — 283). Аргумент, что V. S. начинается объявлением цели, заключающейся в объяснении дхармы, и кончается убеждением в том, что ведийские произведения ведут к процветанию через силу дхармы или незримой добродетели, не является убедительным, поскольку дискуссия о дхарме и акцентирование ее не могут рассматриваться как монополия, какой-нибудь системы мышления. Попытки смягчить расхождения между вайшешикой и мимансой вряд ли оправданы. Канада верит, что веды — это работа риши, а не Ишвары (II. 1. 18; VI. 1. 1 — 2), в то время как миманса цепляется за вечность вед, что нельзя признать за дальнейшее развитие. Две доктрины вечности вед тесно связаны. Несмотря на отдельные случаи совпадения взглядов и терминов в этих двух системах, трудно допустить, что вайшешика является ветвью мимансы.

<sup>8</sup> Faddegon, The Vaiśeṣika System, pp. 10 — 11.

в то время как Канада упоминает только три категории<sup>1</sup>, Прашастапада прибавил еще три, а позднее была включена еще одна категория небытия (*абхава*). К списку Канады Прашастапада добавил еще семь категорий<sup>2</sup>.

«Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады является не столько толкованием сутры, сколько важным самостоятельным трудом по данному вопросу. Трудно защищать позицию, согласно которой зрелые взгляды Прашастапада являются просто развитием положений, имеющихся в трудах Канады<sup>3</sup>. Положение Прашастапады о двадцати четырех качествах, теория созидания и разрушения мира, перечень ошибок и мнение о природе логического вывода являются определенными дополнениями к работе Канады. Прашастапады в значительной степени находился под влиянием философии ньяи и жил позже, чем Ватсьяяна. Время его жизни можно отнести к концу IV века н. э.<sup>4</sup>

На работе Прашастапады основан трактат вайшешики, «*Дашападартхашастра*» Чандры, который сохранился в китайской версии (648 год. н. э.). Однако на развитие мышления в Индии этот трактат не оказал влияния<sup>5</sup>. «Раванабхашья» и «Бхарадваджавритти»<sup>6</sup>, которые, как говорят, являются комментариями на вайшешику, неизвестны. На работу Прашастапады было написано четыре комментария: «Вьйомавати» Вьйомашекхары, «Ньяякандали» Шридхары, «Киранавали» Удаяны (X век н. э.) и «Лилавати» Шриватсы<sup>7</sup> (XI век н. э.). «Вьйомавати» — более ранняя работа, чем остальные три<sup>8</sup>. «Ньяякандали» Шридхары была написана в 991 году н. э., и ее автор был знаком со взглядами Кумарилы, Манданы и Дхармоттары. «Лилавати» и «Киранавали» вышли, вероятно, вскоре после «Ньяякандали». Как Шридхара, так и Удаяна признают существование бога и приемлют категорию небытия. К этому периоду относится «Саптападархти» Шивадити<sup>9</sup>. Она представляет принципы ньяи и вайшешики как части одного целого. Начинается она с перечня категорий и подводит логику ньяи под рубрику качества познания. Другой синкретической работой, основанной на трактате Прашастапады, является «Таркакауmundи» Лаугакши Бхаскары. Некоторое значение имеет работа «Упаскара» Шанкарамишры о «Вайшешика-сутре»<sup>10</sup>. Вишванатха (XVII век н. э.) в своей «Бхашапаричхеде» упоминает о схеме Канады, а толкование ее называется «Сиддхантамуктавали». Вишванатха в значительной степени находился под влиянием современной школы ньяя. Работы Аннам Бхатты, «Таркамрта» Джагадиши (1635 год н. э.) и «Виврити» Джаянараяны (XVII век н. э.) являются полезными пособиями по принципам вайшешики. Хотя «Виврити» и базируется на «Упаскаре», однако в некоторых пунктах с ней расходится<sup>11</sup>.

### III. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Логика вайшешики весьма мало отличается от логики ньяи. Познание, являющееся предметом изучения логики, предполагает различные формы, так как его объекты бесконечны. Допускаются четыре вида действительного познания: восприятие (*пратьякша*), вывод (*лаингика*), память (*смрити*) и интуитивное познание (*аршаджняна*). Восприятие дает нам возможность воспринимать субстанции, качества, действия и общности. Грубые субстанции, состоящие из частей, находятся в пределах доступного восприятиям, тогда как атомы и диады — вне их. Вайшешика допускает йогическое восприятие, посредством которого возникает перцептивное осознание ду-

<sup>1</sup> V. S., VIII. 2. 3. Artha iti dravyagunakarmasu, 1. 1. 41, в которой упоминаются шесть категорий, принято считать позднейшим дополнением.

<sup>2</sup> См. также V. S., I. 1. 4; 1. 1. 6; 1. 2. 3.

<sup>3</sup> См. Das Gupta, History of Indian Philosophy, V. 1, p. 351. p. 25 and 93; Ui, Vaiśeṣika a Philosophy, p. 17,3. «Почти все доктрины, отличавшие позднейших вайшешиков от наййиков и других школ, находят отражение в работе Прашастапады и по-дозрительно отсутствуют в сутре Канады. Доктрины *двита*, *пакаджотпатти*, *вабхагаджавибххага* и некоторые другие, которые рассматриваются как особенности системы вайшешика, даже не затрагиваются в афоризмах Канады, хотя они довольно горячо обсуждались в бхашье Прашастапады» (Bod as, Tarkasaingraha, p. XXXVII).

<sup>4</sup> Кейс находит очень сложную причину для доказательства приоритета Дигнаги и заимствования Прашастападой у него некоторых пунктов логической доктрины (I. LA, pp. 93 — 110). Противоположное мнение см. Faddegon, The Vaiśeṣika System, pp. 319 — 323. Шанкара и Уддйотакара знакомы с работой Прашастапады. Даже если принять точку зрения Кейса, он жил раньше Уддйотакары и позднее Дигнаги и, следовательно, относится к V веку н. э. Если согласиться с тем, что Прашастапада является автором доктрины шести категорий, то и тогда он жил раньше Ватсьяяны или, во всяком случае, в то же время, что и Ватсьяяна. Дхармапала (535 — 570 годы н. э.) и Парамартха (499 — 569 годы н. э.) обсуждают взгляды Прашастапады. См. Ui, Vaiśeṣika Philosophy, p. 18.

<sup>5</sup> Согласно утверждению Уйи, переведившего его на английский язык, его авторы принадлежат к VI столетию н. э. Как показывает само название, в этой работе упоминаются десять категорий, четыре из них дополнительные: возможность (шакти), невозможность (ашакти), обычность (саманьявишеша) и небытие (абхава). Ссылки на Ишвару отсутствуют. Эта работа была широко комментирована японскими писателями.

<sup>6</sup> См. Ratnaprabhi, II. 2.11. Bodas. Tarkasaingraha, p. 40. «Bhāradvājāvṛttibhāṣya, изданная Гангадхарой (Калькутта, 1869), находится в значительной мере под влиянием санкхьи и вносит некоторые важные изменения. См. Faddegon, Vaiśeṣika System, pp. 35 — 40.

<sup>7</sup> Иначе называемый Валлабхой.

<sup>8</sup> См. предисловие к «Saptapadarthi» издания Гхате.

<sup>9</sup> Шивадити жил позднее Удаяны и раньше Гангешы, который был знаком с его взглядами.

<sup>10</sup> Она ссылается на Вритти (см. I. 1. 2; I. 2. 4. 6; III. 1. 17; IV. 1.7; VI. 1.5. 12; VII. 1.3), которая не могла быть прослежена.

<sup>11</sup> См. особенно I. 1. 4. 25; II, 1. 1; IX. 1. 8.

ши (*атмапратьякша*)<sup>1</sup>. Под вывод вайшешика подводит сравнение (*упаману*), традицию (*айтихью*) и устное свидетельство (*шабду*)<sup>2</sup>. Действительный смысл изречений священных писаний заключен в выводе, основанном на авторитете высказывающихся<sup>3</sup>. Как и ньяя, вайшешика отвергает теорию мимансы о вечности звука и абсолютной авторитетности вед<sup>4</sup>. Но в то время, как ньяя обосновывает действительный характер вед, исходя из прямой их связи с пророками, ясно понимавшими вечные истины и законы, вайшешика выводит его из не подлежащей сомнению правдивости вдохновенных пророков. Священные писания дают нам реальное познание, а не простые размышления. Это есть познание вещей, каковы они есть, и в этом смысле они не имеют начала, хотя некоторыми существами они познаются и усваиваются всегда непосредственно целиком, а другими частично. Выдающиеся умы постигли истины и сообщили их нам. Веды как собрание изречений предполагают ученых авторов, и они должны быть обладателями полного и точного познания небес и незримой судьбы (*адришты*). Постепенно это авторство было приписано богу. «Авторитетность вед проистекает из их сущности как слова божия»<sup>5</sup>. Прежде чем слова и изречения дадут нам познание, мы должны научиться понимать их значение. Поскольку понимание значения зависит от признания всеобщей связи явлений, устное свидетельство есть частный случай вывода<sup>6</sup>. *Чешта*, или жест<sup>7</sup>, *артханатти*, или вовлечение<sup>8</sup>, *самбхава*, или включение<sup>9</sup>, и *абхава*, или небытие<sup>10</sup>, — все подводится под понятие вывода. *Смрити*, или упоминание, отводится самостоятельное место<sup>11</sup>. Аршаджняна — это пронизательность пророков. Если не считать упоминания, поскольку память воспроизводит только то, что уже было испытано, и если интуитивную мудрость подвести под восприятие, то, согласно взглядам вайшешики, мы получим только два источника познания: интуицию и вывод<sup>12</sup>.

Упомянуты четыре вида недействительного познания: сомнение (*саншья*), недоразумение (*випарьяя*), неопределенное знание (*анадхьявасая*) и сновидения (*свапна*). Шивадитья сводит их к двум: сомнению и ошибке — и подводит под сомнение догадку (*уха*), неясное знание и косвенное соображение<sup>13</sup>. Шридхара оправдывает выделение сновидения в особый вид на том основании, что «они имеют место только при особом состоянии тела»<sup>14</sup>.

#### IV. КАТЕГОРИИ

В течение нескольких столетий господствующей в Индии точкой зрения, как мы уже видели, являлась буддистская точка зрения, определявшая вещи по их важности, истоковывавшая все по контекстам и всюду отрицавшая самостоятельность. Всякая вещь берется во взаимоотношениях, и ничто не существует в себе или для себя.

Так как отношения являются сущностью жизни, то душа и материя суть простые сплетения отношений. Вайшешика протестует против такого взгляда и стремится представить более удовлетворительное решение, которое находило бы большее оправдание в действительности. Эта система делает ставку на освобождение эмпирического сознания, которое с начала и до конца имеет дело с реальными и обособленными предметами. Простейшей и наиболее распространенной характеристикой действительности является характеристика вещей и отношений между ними. Когда мы открываем глаза, мы видим лежащий перед нами материальный мир с его различными вещами и порядками, на которых мы можем упражнять наше мышление; когда же мы обращаем взгляд внутрь самого себя, мы находим там нематериальный мир с его условиями и отношениями. Правильная философия требует, чтобы мы обратили свое внимание на эти объекты опыта, объекты познания и приняли только такие гипотезы, которые будут необходимы для объяснения порядка опыта. Первое, что необходимо для точной философии, — это аналитический обзор, а результат анализа согласно системе вайшешика излагается в доктрине *надартха*.

<sup>1</sup> V. S., IX, 1 11 — 15.

<sup>2</sup> P. P., p 212.

<sup>3</sup> IX, 1 3.

<sup>4</sup> V. S., II 2. 21-37. IV 1 1. N. S., II. 2. 13 — 40.

<sup>5</sup> Tad vacanād āmnāyasya prāmānyamiti (X. 2 9). См, также «Nyāyakandali», p. 216 и VI 1 1 — 4.

<sup>6</sup> III. 1. 7 — 15.

<sup>7</sup> P. P., p 220.

<sup>8</sup> P. 223.

<sup>9</sup> P. P., p 225; IX. 2. 5.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> P. P., p. 256.

<sup>12</sup> SSSS, V. 33.

<sup>13</sup> «Saptapadarthi», 32.

<sup>14</sup> Nyāyakandali. p. 185.

Падартха буквально означает «значение слова». Падартха является объектом, который может быть осмыслен (*артха*) и назван (*пада*). Все вещи, которые существуют, которые могут быть познаны и названы<sup>1</sup>, короче — все объекты опыта<sup>2</sup>, а не обычные предметы физического мира, суть падартхи. Шестнадцать падартх ньяи не являются анализом существующих предметов, они представляют собой перечень основных разделов логической науки. Но вайшешика предпринимает попытку выразить полностью в своих категориях анализ объектов познания.

Категории вайшешики включают не только вещи, утверждаемые другими, но также и субъекты, способные иметь вещи, утверждаемые ими. Категории Аристотеля являются логической классификацией только предикатов, а не метафизической классификацией всех мыслимых объектов. Как и Аристотель, мыслители вайшешики, по-видимому, отдавали себе полный отчет в существовании тесной связи между вещью и ее названием. Хотя Аристотель классифицировал понятия, получилось так, что его классификация стала также и классификацией вещей, ибо все, что имеет отдельное название, есть вещь. «Из слов, не связанных синтаксисом (то есть отдельных слов), каждое означает либо субстанцию, либо качество, либо количество, либо отношение, либо место, либо время, либо расположение (то есть место во внутреннем устройстве), либо принадлежность, либо действие (делание), либо страдание (причиненное чем-то)»<sup>3</sup>. Из этих десяти категорий последние девять способны быть определены чем-нибудь, в то время как первая субстанция есть *ens* и не может быть определена ничем, даже сама собой, ибо тогда она перестала бы быть субстанцией, а стала бы атрибутом. Но Аристотель не строго применяет свою классификацию. Его классификация установлена формами обычной речи, и среди слов мы находим такие, которые означают субстанцию конкретно индивидуальную. Когда субстанция конкретно индивидуальна, мы спрашиваем: что это такое? И отвечаем: лошадь или корова,— и их Аристотель называет субстанциями, хотя в действительности это качество<sup>4</sup>. Он различает первые и вторые субстанции и считает, что первые неправильно применяются в качестве предикатов. Включение логического субъекта в классификацию предикатов показывает, что Аристотель имел в виду, что его категории должны были быть также перечнем существ или «видов бытия». В перечне Аристотеля мы имеем субстанции и качества, которые бывают либо постоянными, либо временными. Почти все комментаторы согласны считать категорию отношения включенной в последние шесть категорий его схемы. Следовательно, мы можем принять субстанцию, качество, временное или постоянное, отношение за то, что исчерпывает все значения.

Вайшешика признает деление падартх на шесть категорий: субстанцию (*дравья*), качество (*гуна*), действие (*карма*), общность (*саманья*), особенность (*вишешу*) и присущность (*самавау*), к которым позднейшими вайшешиками Шридархой, Удаяной и Шивадитьей была добавлена седьмая — категория небытия (*абхава*)<sup>5</sup>. Включение в падартхи категории небытия означает преобразование онтологической схемы в эпистемологическую. Наши верования являются позитивными или негативными, но они не являются вещами, которые существуют. Вначале вайшешика делала попытку определить общие характеристики, применимые к существованию в целом, но вскоре направила свое внимание на природу верований и их исследование, пытаясь установить, какие из них являются истинными, а какие нет. Основной проблемой философии вайшешики является выяснение того, что есть, что существует. Но ничего нельзя упрощать. Если мы остановимся на голом существовании и откажемся следовать дальше, то, как учит Гегель, мы останемся с одной пустотой и должны будем отказаться даже от основного принципа. Следовательно, мы должны двигаться вперед и доказывать, что вещь *есть* не только потому, что она просто существует, но потому, что она обладает определенными качествами. Субстанция существует и обладает качествами. Мы имеем два вида качеств: качества, принадлежащие множеству объектов, и качества, присущие индивидам,— общие качества (*саманья*) и качества, которые разделяются на постоянные (*гуна*) и переходящие (*карма*). Присущность есть особый вид отношения<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Аститва, абхидхейтва, джняетва (Р. Р., р. 16).

<sup>2</sup> Pramitiṣayah padārthāḥ («Сантападартхи», р. 2).

<sup>3</sup> «Категории» Аристотели, II, 6; Минто «Логика», стр. 113.

<sup>4</sup> Ср. Джонсон: «Самостоятельное свойство не может характеризовать, но неизбежно характеризуется» («Logic», part II, р. XII).

<sup>5</sup> Прашастапада упоминает только шесть категорий. Схема, построенная на семи категориях, была установлена во время Шивадитьи, что видно из названия его работы «Sartapadarhte». Шанкара и Харибхадра («Шаддаршанасамуччая», стр. 66) приписывают системе вайшешики только шесть категорий. См. S. B., II. 2. 17. и Uṅ, Vaiśeṣika Philosophy, р. 126.

<sup>6</sup> *Дравья* и *гуна* вайшешики соответствуют субстанции и качеству Аристотеля. Количество Аристотеля соответствует гунае. Отношения существуют двух видов: внешнее, как соединение (*саньюга*), и внутреннее, как присущность (*самавая*). Остальные категории сводятся к отношению, а пространство и время принимаются за самостоятельные субстанции. Действие есть карма, а пассивность является только отсутствием действия. Свойство может быть либо общим, либо особым. Расположение есть качество. Если бы Аристотель продолжил определение своего принципа, он мог бы аргументировать так: вещи обладают качествами — либо постоянными, либо временными,— существуют во времени и пространстве, связаны с другими

Первые три категории — субстанция, качество и действие — обладают реально объективным существованием<sup>1</sup>. Канада называет их *артха* и, истолковывая йогическое проникновение, заявляет, что мы можем получить из них интуитивное знание<sup>2</sup>. Другие три: общность, особенность и присущность — являются продуктами интеллектуального различения (*буддхьяпекшам*)<sup>3</sup>. Они суть логические категории. Прашастапада замечает: «Они имеют свое единственное бытие внутри себя (*сватмасаттвам*), интеллект для них — это индикатор (*буддхилаксианатвам*), они не являются ни следствием (*акарьятвам*), ни причиной (*акаранатвам*), не имеют ни общности, ни особенности (*асаманьявишешаваттвам*), вечны (*нитьятвам*) и не выразимы словом «вещь» (*арт-хашабданабхидхейятвам*)»<sup>4</sup>. Доказательства реальности последних трех категорий должны быть логическими<sup>5</sup>, значение этих категорий состоит в том, что они не могут быть непосредственно воспринимаемы. Эта точка зрения была изменена, когда принципы ньяйи и вайшешики стали перемешиваться. На ранней стадии развития вайшешики, когда все категории, как говорилось, признавались ею обладающими свойством существования вообще (*аститва*)<sup>6</sup>, проводилось различие между двумя видами бытия — *саттасамбандха*, причисляемой к субстанциям, качествам и действиям, и *сватмасаттва*, или бытием общего особенного и присущности<sup>7</sup>. Удаяна в своей «Киранавали» определяет первые как осуществление бытия посредством отношения присущности, а последние как самостоятельное существование, независимое от всякого бытия. Взгляды Шанкара Мишры более полезны, ибо в своей «Упаскаре» Мишра определяет саттасамбандху как склонность к разрушению и способность вывести следствие из своей природы. Видимо, это был технический прием для констатации существования во времени и пространстве. Сватмасаттва, или самостоятельное существование, не зависит от пространства и времени и, следовательно, является чем-то принадлежащим к вневременным категориям. Хотя последние являются продуктами абстракции, они рассматриваются как нечто более реальное, чем сами вещи, от которых они были абстрагированы. Вайшешика настаивает на вневременном и внепричинном характере категорий общего, особенного и присущности и предостерегает нас от естественной тенденции к признанию атрибутивного существования в пространстве и времени, то есть от тенденции к признанию существования результатов абстракции.

## V. СУБСТАНЦИЯ

Субстанция — это категория, при помощи которой вайшешика ведет решительную борьбу против всех идеалистических систем. Существование субстанций признается всеми ее сторонниками. Объекты внешнего мира, доходящие до нас в виде реальностей в себе и для себя, представляют действительность с заключенной в ней сущностью. Субстанция означает свойство сущности вещей. То, что мы неопределенно называем бытием, есть не что иное, как ряд вещей, различным образом обусловленных в пространстве и времени и отличающихся одна от другой различными свойствами. Буддистская точка зрения, состоящая в том, что субстанция не существует отдельно от качеств, так же как и целое не существует отдельно от части, противоречит свидетельству опыта<sup>8</sup>. Действительность представляется нам образованной субстанциями, характеризующимися наличием качеств и частей. Мы можем узнать кувшин, который мы видели вчера, что было бы невозможно, если бы этот кувшин представлял собою серию наших ощущений<sup>9</sup>. На обычном опыте мы убеждаемся в том, что качества встречаются группами, которые неизменны по характеру и достаточно отличны одна от другой. Яблоко всегда состоит из той же группы качеств и неизменно произрастает на том же виде дерева. Существование не разрушаемых временем мумий или гор на протяжении нескольких тысячелетий было бы непонятно без признания субстанций,

---

вещами в сеть взаимоотношений, и поэтому субстанция, качество, действие и отношение могли бы быть главными отделами. Ошибочный характер аристотелевского анализа был отмечен стоиками, неоплатониками. Кантом, который полагал, что Аристотель просто бегло набросал категории, как они ему представлялись, и Гегелем, который считал, что Аристотель свалил их кое-как в кучу. Милль иронически замечает, что перечень Аристотеля «подобен делению животных на людей, четвероногих, лошадей, ослов и пони». Ср. со схемой вайшешики джайнскую классификацию всех вещей на субстанции, качества и видоизменения (I. P., p. 312, и «Uttarādhyayaṇa», I. S. V. E., т. XIV). Ранние мимансаки признавали категории силы (*шакти*) и сходства (*садришья*). Удаяна отвергает их, как и категорию числа (*санкхья*). См. «Kiranaualī», p. 6; «Santapadarthī», p. 10; «Nyāyakandālī», pp. 7, 15, 144.

<sup>1</sup> V. S., I. 2. 7, VIII 2 3; P. P., p. 17.

<sup>2</sup> V. S., IX. 1 14.

<sup>3</sup> I. 2. 3.

<sup>4</sup> P. P., p. 19; V. S., I. 2.3 — 10. 12, 14, 16; VII. 2. 26.

<sup>5</sup> Buddnir eva lakṣaṇam pramāṇam («Nyāyakandālī», p. 19).

<sup>6</sup> P. P., p. 11.

<sup>7</sup> P. P., p. 19.

<sup>8</sup> N. B., I. 1. 13.

<sup>9</sup> II. I. 30 — 36.

в которых пребывают качества. «То, что содержит в ней действие и качества и служит причиной существования»<sup>1</sup>, есть субстанция. Это субстрат качества<sup>2</sup>. Другие категории лишены качеств.

Вайшешика считает, что субстанция есть что-то такое, что стоит вне качества и над ним. Субстанции в момент своего появления лишены качеств<sup>3</sup>. Ибо если бы качества возникали одновременно с субстанциями, то между ними не могло бы быть различия. Если же они не возникают, то тогда субстанции должны были бы быть свободны от качества, но в таком случае нарушалось бы определение субстанции как чего-то такого, что обладает качеством. Чтобы разрешить эту трудность, говорят, что субстанция есть субстрат качества либо в отношении внутреннего единства (*самая-самбандха*), либо в отношении предшествующего небытия (*прагабхава*), то есть будущего существования. Другими словами, субстанция является основой качеств, действительных или возможных, настоящих или будущих<sup>4</sup>. Вайшешика стремится утвердить существование чего-то такого, что имеет качество, не являясь самим этим качеством, ибо мы утверждаем качества субстанций, а не качества качеств. Нельзя также сказать, что мы утверждаем качество группы качеств. Но поскольку субстанция не может быть постигнута отдельно от качеств, она определяется как обладающая качествами.

Делается различие между вечными и не вечными субстанциями. Все, что зависит от чего-то другого, не является вечным. Сложные субстанции (*аваявидравья*) зависимы и преходящи. Простые субстанции обладают характеристиками вечности, независимости и резко выраженной индивидуальности<sup>5</sup>. Они не создаются и не разрушаются. Не вечные субстанции создаются и разрушаются не сами собой, а чем-то отличным от них самих<sup>6</sup>.

Земля, вода, свет, воздух, акаша, время, пространство, душа и манас суть девять субстанций, предназначенных для того, чтобы включить в себя все телесные и бестелесные вещи<sup>7</sup>. Вайшешика, хотя и является реалистической системой, не представляет собой материалистического учения, поскольку допускает нематериальные субстанции, такие, как душа, и рассматривает в качестве реальностей не грубые материальные субстанции, а их мимима. Из этих девяти субстанций земля, вода, свет, воздух, душа и манас имеют много характеристик<sup>8</sup>. За исключением души, они пространственны, находятся в отношении отдаленного и близкого, способны к действию и обладают скоростью<sup>9</sup>. Акаша, время и пространство всепроникающи, имеют огромные размеры и являются обычным вмещением всех телесных вещей<sup>10</sup>. Душа и манас, акаша, время и пространство, воздух и самые мельчайшие атомы обычно невоспринимаемы<sup>11</sup>. Проводится различие между телесными (*мурта*) и элементарными (*бхута*) субстанциями. Первые имеют определенные размеры<sup>12</sup>, действуют и движутся. Элементарные субстанции, единичные или в комбинациях, становятся материальными причинами продуктов мира. Манас, хотя и имеет атомистическую структуру, ничего не производит, а акаша, хотя и является всепроникающим, производит звук. Земля, вода, свет и воздух являются как телесными, так и производящими<sup>13</sup>.

Теория вайшешики о душе практически идентична теории ньяйи, хотя не допускает непосредственного восприятия индивидуального я как познающего и познаваемого<sup>14</sup>. Сравнения нам не помогут. Единственными нашими источниками познания являются *агама*, или откровение, и логический вывод<sup>15</sup>. Существование я выводится из того факта, что сознание не может быть свойством тела, органом чувств, манасом<sup>16</sup>. В дополнение к качествам удовольствия, боли, желания, отвращения, воли и знания свидетельством существования я служат факты вдоха и выдоха, закрывания и открывания глаз, лечения телесных повреждений, умственная деятельность

<sup>1</sup> 3. 1. 1. 15.

<sup>2</sup> Yunaśrayo drawyam.

<sup>3</sup> Ādye Ksane nirgunamdravyam tiṣṭhati.

<sup>4</sup> «Siddāntamuktavali».

<sup>5</sup> Нитьятва, анашритатва, антьявишешаватва (P. P., p. 20 — 21).

<sup>6</sup> P. P., p. 20. «Nyāyakandali», p. 20. См. V. S., I. 1. 9 — 10, 12, 15, 18, X. 2. 1 — 2.

<sup>7</sup> Интересный вопрос относительно природы темноты (*тамаса*) поднят Шридхарой («Nyāyakandali», p. 9. V. S., V. 2. 19 — 20). Кумарила рассматривает ее как особую субстанцию с качеством цвета, то есть черноты, и действием движения (S. V., p. XVIII). Прабхакара считает, что темнота представляет собой отсутствие света (Iha. P. M., p. 93). Аннам Бхатта является одним из представителей этого взгляда («Tarkasaṅgrahadīpikā», p. 3). Вайшешикой темнота не ставится в один ряд с субстанцией, поскольку она лишена качества. Считается, что темнота обладает черным цветом в фигуральном смысле, так же как о бесцветном небе мы говорим, что оно голубое. Это вариант небытия, простое небытие света (V. S., V. 2. 19; SDS, X).

<sup>8</sup> Anekatvam pratyekam vyaktibhedāḥ «Nyāyakandali», p. 21.

<sup>9</sup> P. P., p. 21.

<sup>10</sup> P. P., p. 22.

<sup>11</sup> V. S., VIII. 1. 2.

<sup>12</sup> Paricchinnaparimāṇatvam.

<sup>13</sup> «Tarkadīpikā», p. 14.

<sup>14</sup> V. S., III. 2. 6.

<sup>15</sup> V. S., III. 2. 8 и 18.

<sup>16</sup> P. P., p. 69; V. S., III. 1. 19.

и личные привязанности<sup>1</sup>. В своем естественном состоянии *я* лишено интеллекта, как в пралайме. *Я* обладает способностью познавать вещи, если оно соединено с телом<sup>2</sup>. Сознание поддерживается Атманом, хотя это обстоятельство не является существенной или неотъемлемой его характеристикой. Посредством манаса душа познает не только внешние вещи, но также и свои собственные качества. Хотя душа является всепроникающей, жизнь ее познания, чувствования и действия проявляется только тогда, когда она пребывает в теле.

Многообразие душ выводится из различий в положении и разнообразия условий<sup>3</sup>. Различия между душами предполагают и каноны священного писания<sup>4</sup>. Каждая душа испытывает последствия своих собственных деяний<sup>5</sup>. Она остается одной и той же в серии своих переживаний<sup>6</sup>. Шридхара отвергает теорию тождества *я*<sup>7</sup>. Поскольку число душ бесконечно, нечего опасаться, что мир окончательно разрушится от того, что души оставят его. Плюралистическая склонность вайшешики приводит ее последователей к взгляду на множественность как на основное условие. Свободные души представляются существующими с индивидуальными различиями<sup>8</sup>. Хотя предполагается, что каждая душа имеет свои особенности (*вишеша*), мы не можем узнать, что она такое. Различие между душами есть следствие их связи с телом. Даже при перевоплощении манас сопровождает душу и придает ей индивидуальность. Для всех практических целей специфический характер души определяется специфичностью манаса, который ее сопровождает на протяжении всей ее жизни. Манасов так же много, как и душ. Поскольку тот же манас сопровождает душу на протяжении всей ее жизни, имеется возможность продолжения существования характера<sup>9</sup>. Делается различие между индивидуальной и верховной душами — между живой и Ишварой<sup>10</sup>. Они подобны друг другу, но не тождественны.

Акаша, пространство и время не имеют составных частей и представляют собой индивидуальные названия<sup>11</sup>. Эти всеобъемлющие единства допускаются в целях учета разнообразия опыта. В них заключены все явления. Пространство и время являются инструментальными причинами всех производных вещей<sup>12</sup>. Реальность есть процесс или продолжение какого-то пути, и, следовательно, она не только пространственна, но также протекает и во времени.

Когда совершаются физические изменения, мы требуем целого, в котором они происходят. Все атомисты приписывают реальность пустому пространству. Если бы было несколько пространств, тогда атомы, находящиеся в разных пространствах, не могли бы встречаться. Пространство есть основа представления о востоке и западе, о близком и далеком<sup>13</sup>. Кажущееся разнообразие пространства определяется впечатлениями, вызываемыми им<sup>14</sup>. Вещи, расположенные относительно друг друга, были бы не в состоянии вызывать их, будучи обособленными от пространства. Для конкретных изменений природы, — таких, как творение, разрушение и устойчивость, — существенной является форма времени. Это сила, которая вызывает изменения в невечных субстанциях. Она не является космической силой, которая вызывает движение, но является условием всякого движения<sup>15</sup>. Все ощущаемые вещи воспринимаются как движущиеся, изменяющиеся, начинающие или прекращающие существовать. Обособленные вещи не обладают способностью самопорождения и самодвижения. Если бы они обла-

<sup>1</sup> V. S., III. 2. 4 — 13.

<sup>2</sup> Aśarīrinām atnanām na visayāvabodnah («Nyāyakandalī», p. 57; см. Также p. 279).

<sup>3</sup> Vyavasthāto nama (V S., III. 2. 20.).

<sup>4</sup> Sāstrasāmarthyat (V S. III. 2. 21).

<sup>5</sup> V. S., VI. 1. 5.

<sup>6</sup> «Nyāyakandalī», p. 86.

<sup>7</sup> «Если бы *я* было одно, то контакт манаса был бы общим для всех лиц... Однако для того, кто допускает многие *я*, хотя бы они были вездесущими и присутствовали бы во всех телах, его опыты были бы общими для всех *я*, так как каждое из *я* испытывало бы только такие удовольствия и т. д., которые испытывались бы им в связи с его отдельным телом, потому что оно вызывается предшествующей кармой, которая принадлежала этому телу, а не всем. А карма принадлежит тому телу, которому она была придана. Отсюда ограничение тела обусловлено ограничением кармы, и наоборот; их взаимная зависимость бесконечна» («Nyāyakandalī», pp. 87 — 88).

<sup>8</sup> Трудно согласиться с мнением д-ра Дас Гупты о том, что вайшешика «признавала *я* единым, хотя вследствие многих ограничений, а также для того, чтобы это согласовывалось со священным писанием, она рассматривала его как множественность» («History of Indian Philosophy», p. 290). Вайшешика заинтересована в эмпирической многосторонности, а не в непреложной истине, и точка зрения множественности, опирающаяся в том виде, как она есть, на доктрину вишеша, принимается ею как окончательная.

<sup>9</sup> P. P., p. 89; V. S., VII. 2. 21; III. 2. 22.

<sup>10</sup> «Kīranāvalī», p. 7. См. также «Upaskāra». III. 2. 18.

<sup>11</sup> P. P., p. 58.

<sup>12</sup> P. P., p. 25.

<sup>13</sup> «Tarkasāṅgraha», «Bhasapariccheda», pp. 46 — 47.

<sup>14</sup> V. S., II. 2. 13.

<sup>15</sup> II. 2. 9; V. 2. 26. Эту точку зрения нельзя смешивать с *калавадой*, которая обожествляет время.



дали ею. не могло бы иметь место взаимное отношение вещей, которое, несмотря на все изменения, продолжает существовать. Это движение упорядочивается, что означает, что должна иметься какая-то реальность, имеющая общее отношение ко всем изменениям. За такую независимую реальность, которая пронизывает всю вселенную и делает возможным упорядочивать движение вещей, принимается время. Оно является основой отношений между предыдущим и последующим, одновременным и разновременным, понятиями «рано» и «поздно»<sup>1</sup>. Существует только единое время, которое вездесуще в протяженности<sup>2</sup>, индивидуально по характеру и обладает качествами соединения и разъединения. Условные понятия, такие, как мгновение, минута, час, год и т. п., выводятся при помощи абстракции из конкретного времени. Согласно взглядам вайшешики, время есть вечная субстанция<sup>3</sup> и основа всякого опыта<sup>4</sup>. Мы не знаем, что такое время само по себе, но наш опыт выражается в форме времени. Это формальная причина отношений между предыдущим и последующим, а их материальной причиной является природа объектов, например горшка, одежды и т. п. Время, которое едино, проявляется как бы множественно, поскольку множественны его связи с изменениями, к нему относящимися<sup>5</sup>.

В трактатах вайшешики прослеживается различие между временем и пространством. Пространство имеет дело с сосуществованием, время — с последовательностью, или, точнее, пространство — с видимыми вещами, а время — с вещами, создаваемыми и разрушаемыми<sup>6</sup>. Шанкара Мишра считает, что отношения времени константны, или необратимы (*нията*), в то время как отношения пространства не являются необратимыми (*аньята*)<sup>7</sup>. Вещи приводятся в движение действием времени и удерживаются вместе благодаря действию пространства. Так как пространство и время охватывают большинство мыслимых видов отношений: передвижение с места на место или переход из состояния в состояние, пространственное передвижение и чередование во времени, они являются только формальными и подразумевают существование действительных предметов, которые совершают движения и подвергаются изменениям.

Акаша есть простая, длительная, бесконечная субстанция и является субстратом звука. Ему не принадлежат качества цвета, вкуса, запаха и осязаемости. Процессом исключения звука доказывается наличие отличительного качества акаши<sup>8</sup>. Он инертен (*нишкрия*). С ним связаны все существующие физические объекты<sup>9</sup>. Атомы, будучи бесконечно малыми, не могут, соединившись вместе или соприкасаясь друг с другом, образовать величину. Если они находятся отдельно один от другого и еще каким-либо образом не соединены, чтобы образовать систему, то это может произойти только при посредстве акаши. Атомы соединяются, но не навсегда. То, что их соединяет вместе, хотя само не является атомистическим, и есть акаша. Если бы акаша также состоял из частей, то есть был бы способен распадаться на атомы, тогда мы должны были бы предположить существование некоторых других соединительных тканей, которые не являются атомистическими. Акаша вечен, вездесущ, невоспринимает чувствами и имеет качества индивидуальности, соединения и разъединения. Акаша заполняет все пространство, не являясь самим пространством, поскольку не может воздействовать на вещи, не входя в особые отношения с ними, чтобы таким образом вызвать в них звук. То, что поддерживает отношения местоположения и порядок раздельно существующих вещей, называется *дик*, хотя само по себе оно не является пространством, если под этим понимать помещение или место, которое будет акашей. Различие между акашей и пространством выводится из того факта, что, в то время как акаша является материальной причиной особого качества звука, пространство есть общая причина всех следствий.

Физическая теория вайшешики развивается в связи с пятью субстанциями: землей, водой, светом, воздухом и акашей. Материя, поскольку мы с нею встречаемся, представляет собою сочетание пяти элементов, содержащее то или другое в преобладающей степени. Пять продуктов объектов восприятия (*бхуты*) являются пятью состояниями материи: твердое (земля), жидкое (вода), газообразное (воздух), светящееся (свет) и эфирное (акаша). Земля обладает четырьмя качествами: запахом, вкусом, цветом и осязаемостью; вода имеет три качества: вкус, цвет и осязаемость; свет — два: цвета и осязаемости; воздух — одно качество осязаемости и акаша — звука<sup>10</sup>. Хотя земля содержит ряд качеств, все же мы можем сказать, что она имеет запах за счет преобладания качества запаха<sup>11</sup>. Если вода и другие субстанции, кроме земли, обладают запахом, то только потому, что к ним приме-

<sup>1</sup> V. S., II. 26.

<sup>2</sup> VII. 1. 25.

<sup>3</sup> II. 2. 7.

<sup>4</sup> Atitadivyaḥarāhetuh Tarkasāṅgraha», 15; «Bhāzāpariccheda», 45.

<sup>5</sup> «Nyāyamañjarī», p. 136.

<sup>6</sup> «Siddhantacāndrodaya» говорит: «Janyamātram kriyamātram vā kalopādhiḥ murtamātram digupādhiḥ».

<sup>7</sup> Upaskāra II. 2. 10. Ср. с «второй и третьей аналогиями опыта» Канта.

<sup>8</sup> V. S., II. 1. 27. 29 — 31.

<sup>9</sup> N. S., IV. 2. 21 — 22.

<sup>10</sup> N. S., III. 1. 60 — 61.

<sup>11</sup> N. S., III. 1. 66.

шаны частицы земли. Мы не можем представить себе землю без запаха, хотя можем думать так о воздухе и воде. Вещи, сделанные из земли, бывают трех видов: тела, органы чувств и объекты восприятия<sup>1</sup>. Особое качество воды — вкус. Свет в качестве своего свойства имеет свечение. Воздух невидим, хотя он ограничен протяженностью и состоит из частей. Дискретная природа воздуха выводится из факта движения в воздухе, что было бы невозможно, если бы воздух был абсолютно сплошным телом, лишенным частей<sup>2</sup>. Его существование доказывается осязанием<sup>3</sup>, и его называют субстанцией, поскольку он обладает качеством и действием. Температура есть особое качество воздуха. Первичные составные частицы конкретных вещей, образованных землей, воздухом, светом и водой, называются атомами.

## VI. АТОМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Атомистическая теория настолько естественно присуща человеческому мышлению, что еще при первых попытках объяснения физического мира прибегали к этой форме. Следы данной теории можно найти еще в упанишадах, которые рассматривали все материальные вещи в основном как производные четырех элементов: света, воды, воздуха и земли. Акаша отбрасывается, поскольку он сам по себе имеет особый характер и не входит в соединение с другими элементами. Но четыре элемента — свет, вода, воздух и земля — подвержены изменениям и делимы, в то время как реальность считалась неизменной и вечной. Естественно, возникает вопрос, какие же частицы являются неизменными, неделимыми и вечными. Среди различных течений мысли, создавшей великие системы джайнизма и буддизма, были и такие, которые придерживались атомистической гипотезы, например адживаки и джайны<sup>4</sup>. Канада сформулировал теорию на чисто метафизических основах и при помощи ее пытался упростить мир, низвести его до уровня своего собственного понимания. То же самое можно сказать о Левкиппе и Демокрите, потому что до Дальтона атомистическая теория никогда не достигала серьезного научного развития.

Все вещи, состоящие из частей, происходят от частей, с которыми они связываются отношением присущности, связью кооперации.

Все вещи, с которыми мы имеем дело, являются продуктами, то есть все они делимы или образованы из частей. Значит, они не вечны. Невечное не имеет значения отдельно от вечного<sup>5</sup>. Земля, вода, огонь и воздух являются как вечными, так и не вечными, и только акаша вечен. Произведенные сложные предметы не являются вечными, а составляющие их, не созданные частицы являются вечными<sup>6</sup>. Невидимые вечные атомы не способны делиться на части<sup>7</sup>. Атом означает предел деления. Если бы он был бесконечно делимым на части, тогда все материальные вещи были бы продуктами такого же бесконечного числа составляющих их частей, потому что различие в размерах вещей не может приниматься в расчет<sup>8</sup>. Если материя бесконечно делима, тогда мы могли бы свести ее на нет и допустить парадоксальное положение, что некоторые величины строятся из того, что не имеет никакой величины, что тело строится из бестелесности<sup>9</sup>. Изменение объемов тел достигается прибавлением или изъятием атомов, их составляющих. Бесконечно большое и бесконечно малое не являются воспринимаемыми величинами. Они — высший и низший пределы, а то; с чем мы имеем дело, — это промежуток между ними. Продолжая прибавлять, мы получаем бесконечно большое, а продолжая делить, получаем бесконечно малое. Атомы — это материальные причины следствий. Несмотря на то, что они находятся вне пределов наших чувств, их можно классифицировать, хотя не с точки зрения размера, очертаний, веса и плотности. Качества, которые они производят в различных формах чувственных вещей, помогают нам классифицировать атомы. Если оставить в стороне общие качества осязаемых вещей, такие, как непроницаемость, которые воспринимаются более чем од-

<sup>1</sup> P. P., p. 27.

<sup>2</sup> V. S., II 1. 14.

<sup>3</sup> Древние последователи вайшешики и Аннам Бхатта считали, что воздух не осязаем, а устанавливается путем логического вывода. Они доказывали, что воздух бесцветен и потому невидим. Современные найяйки говорят, что для восприятия вещи необходимо ее видеть. Мы можем воспринимать вещи осязанием.

<sup>4</sup> J. P., pp. 317 — 319. Северная буддистская литература содержит много ссылок на атомистическую теорию, хотя эти работы по буддизму не являются каноническими. См. Uj, Vaiśeṣika Philosophy, pp. 26 — 28.

<sup>5</sup> IV. 1. 4.

<sup>6</sup> IV 1. 1; II. 3, 4 — 5, VII. 1 20 — 21.

<sup>7</sup> Param vā truteh (N. B, IV. 2. 17 — 25).

<sup>8</sup> Sarveṣām anavasthitāvayavatve merusaṣṣapayos tulyaparimāṇatvāpattiḥ. См. «Nyāyakandaḥ», p. 31.

<sup>9</sup> Герберт считает, что разнообразие и изменения опыта могут быть поняты лишь в том случае, если сами вещи, которые являются простыми и неизменными, дают для этого некоторое основание. Эти непознаваемые реальности должны быть представлены в определенных отношениях, при помощи которых мы можем понять разнообразие их видимых качеств и изменений.

ним чувством, то особыми качествами являются: запах, аппетитный аромат, блеск и температура. Они отличаются по роду, а не просто по степени. Допускают, что существует четыре класса парамануса, отвечающие четырем большим классам материальных объектов: земли, воды, света и воздуха. Эти четыре класса парамануса считаются вызывающими четыре чувства: осязание, вкус, зрение и обоняние, и поэтому каждое специальное чувство, сколько бы оно ни возбуждалось, обнаруживает только одно качество. Хотя качества земных вещей, такие, как цвет, вкус, запах и осязаемость, исчезают при разрушении самих этих вещей, они всегда присутствуют в соответствующих им атомах, хотя некоторые качества земли и атомов земли создаются теплотой (*пакаджа*)<sup>1</sup>. Вода, свет и воздух не испытывают подобных изменений.

Вайшешика признает теорию *полупака*. Когда обжигают горшок, необожженный горшок разрушается, то есть распадается на атомы. Применение тепла создает красный цвет в атомах, которые, будучи вновь собраны вместе, создают новый горшок. Согласно этому взгляду, мы имеем сначала распад целого на части, а затем сочетание их вновь в целое. Весь этот сложный процесс незаметен, поскольку он происходит с огромной быстротой, на протяжении девяти моментов<sup>2</sup>. Найяйик защищает теорию *питхартака*, согласно которой изменение цвета осуществляется одновременно как атомами, так и их производными. Очевидно, такая точка зрения кажется более резонной. Найяйик возражает против теории вайшешики по следующим пунктам. Если необожженный горшок разрушается и вместо него создается новый, то мы не имеем права отождествлять его с первым. На самом деле мы видим такой же горшок, как и раньше, за исключением различия в окраске. Кроме того, по видимому, точка зрения вайшешики рассматривает как не вечный даже запах атомов земли. Тот факт, что на чувственные вещи оказывает влияние теплота, показывает, что они не являются абсолютно плотными, а обладают пористостью<sup>3</sup>.

Параманусы считаются шаровидными, но из этого не следует, что они не имеют частей. Упорно отстаивались некоторые возражения против предположения, что они состоят из частей. Когда три атома соприкасаются друг с другом, то средний ощущает касание других атомов с двух сторон. Когда атом окружается со всех сторон, мы можем насчитать шесть сторон атома, которые можно рассматривать как его части, и если эти шесть сторон уменьшить до величины точки, то из этого можно сделать вывод, что любое количество атомов занимает места не больше, чем один атом, и вещи мира могут быть сведены к объему атома и станут невидимы. Все это затруднение разрешается ответом, что деление атома на части является эмпирическим, а не действительным<sup>4</sup>. Атомы не имеют внутренней или наружной стороны<sup>5</sup>, они непространственны<sup>6</sup>.

Атомы по своей природе пассивны, и их движение зависит от внешнего толчка. Во время распада мира (*пралайи*) атомы существуют, не порождая никаких результатов. Затем они остаются изолированными и неподвижными. По взглядам вайшешики, движение первичных атомов возникает от особой дхармы<sup>7</sup>. Прашастапада говорит: «Действия, которые мы находим в рудиментарных элементах (*мехабхутешу*) и для которых мы не можем найти причины ни при помощи восприятия чувствами, ни при помощи логического вывода и которые все же могут считаться полезными или вредными для нас, нужно рассматривать как производимые этими невидимыми агентами (*адриштакарутам*)<sup>8</sup>».

Качества всех производных веществ зависят от атомов, из которых они состоят. Эти атомы обладают пятью общими качествами всех субстанций и, кроме того, качествами отдаленности и близости. В дополнение к ним земля имеет особое качество запаха и другие качества: вкуса, цвета, осязаемости или температуры, тяжести, скорости и текучести.

Вода имеет особое качество вязкости и другие качества земли, кроме запаха. Свет имеет обычные семь качеств и, кроме того, температуру, цвет, текучесть и скорость, в то время как воздух имеет только осязаемость и скорость в дополнение к семи общим качествам. Эти качества вечны в атомах, но переходящи в их продуктах.

Никогда не наступит такое время, когда произойдет полное уничтожение вещей. Хотя построенные здания разрушаются, камни, из которых они построены, вечны<sup>9</sup>. Компоненты, которые объединяются для создания целого и которые, следовательно, до этого имели возможность существовать отдельно от этой комбинации, обладают способностью к независимому существованию и возвращаются к нему. В этом видимом мире все, что создано, вплоть до самой массы земли, может быть друг за другом разрушено, но атомы останутся по-прежнему новыми и свежими, готовыми к образованию новых конструкций в будущем. Отдельные атомы сочетаются с другими и продолжают в этой комбинации в течение некоторого времени существовать уже в кооперации, а за-

<sup>1</sup> VII. I. 1 — 6.

<sup>2</sup> S. D. S., X.

<sup>3</sup> N. B. T., T., p. 355; «Nyāyamañjarī», p. 438.

<sup>4</sup> IV. 2. 20.

<sup>5</sup> Возникает вопрос, проникает ли акаша, который является простой, всепроникающей субстанцией, в атомы или нет. Если проникает — значит, атомы имеют части; если нет — значит, у атома нет частей, но акаша не является всепроникающим. В ответ говорят, что концепция бытия и небытия неприменима к вечному существу, а вездесущность не нуждается в существовании частей в атоме.

<sup>6</sup> N. B., IV. 2. 25. Атомы считаются мельчайшими в противоположность величинам. Они обладают некоторыми свойствами величины. О некоторых различных точках зрения см. Ghatteji, Hindu Realism, pp. 19 — 34. 149 — 153, 164.

<sup>7</sup> Dharmaviśeṣāt, IV. 2. 7.

<sup>8</sup> P. 309.

<sup>9</sup> N. B. IV 2. 16.

тем снова распадаются и возвращаются к своему прежнему состоянию, для того, чтобы создавать новые комбинации. Этот процесс группирования и распада бесконечен. По взглядам вайшешики, в творении атомы не существуют в несочетаемом состоянии<sup>1</sup>. Считается, что в процессе создания они находятся в вибрирующем движении (*париспанда*). Одинокие атомы непроизводительны. Шридрихара считает, что если бы вечная вещь была производительна, то существовало бы непрерывное производство; а это повлекло бы за собой необходимость признания неразрушаемости ее производных. Не могут быть производительны и триады, поскольку грубоматериальный объект есть продукт частей более мелких размеров, чем сам объект. Триада, которая является более крупной по своим размерам, должна рассматриваться как производное чего-то, что само является производным. Следовательно, только диады производят вещи<sup>2</sup>. Даже диады, составленные из двух первичных атомов, малы, а три таких атома составляют триаду<sup>3</sup>, которая имеет размеры, достаточные для того, чтобы быть воспринимаемой. Как единичные атомы, так и диады невидимы, и наименьшей величиной для восприятия является триада, которая считается по объему равной пылинке в солнечном луче. Очевидно, это исключение из общего правила, что качества причин производят соответствующие качества в следствиях. Когда соединяются два атома белого цвета, чтобы образовать диаду, последняя соответственно также белого цвета. Хотя атомы суть паримандаля, а диады малы<sup>4</sup>, все же они производят видимые величины. Вот почему было сказано, что величина производных зависит или от величины частей, или от их количества, или от их устройства<sup>5</sup>. По мере увеличения количества диад соответственно увеличивается размер их производных. Вещь, образованная сочетанием атомов, не является простым агрегатом, а составляя единое целое. Если нет целого, то мы имеем только части, которые могут делиться дальше и дальше, до тех пор, пока не получим мельчайшие частицы неосязаемых атомов. Если мы отрицаем целое, то мы не можем допустить ничего другого, кроме неосязаемых атомов. Когда говорят, что атомы сами по себе неосязаемы, в то время как сочетания их осязаемы, или даже так: нельзя видеть одного солдата или одно дерево, в то время как можно видеть армию или лес, — нья дает ответ, что такая аналогия не подходит, ибо солдаты и деревья обладают массой, а атомы ею не обладают<sup>6</sup>.

Целое есть нечто отличное (*артхантара*) от частей, как мелодия есть нечто большее, чем сумма нот<sup>7</sup>. Кроме того, если нет целого, бессмысленно говорить: «это стул», «это человек». Целое связывается с частями при помощи присущности<sup>8</sup>.

Ни одна школа индийского мышления не позаботилась о том, чтобы оставить достаточно глубокий след в теории циклов, или чередования космических периодов сотворения и разрушения. Эти процессы описываются Прашастападой<sup>9</sup>. Когда по исчислению Брахмы проходит сто лет, наступает время для его освобождения. Чтобы обеспечить отдых для всех живых существ, страдающих в своих скитаниях, у верховного властителя, которого не следует смешивать с Брахмой, возникает желание вновь пересоздать все созданное. Появление этого желания означает прекращение действия невидимых тенденций (*адришта*) всех душ, которые являются причиной деятельности тел, органов чувств и вещественных элементов. Тогда по велению верховного властителя в сочетаниях душ и материальных атомов наступает распад атомов, составляющих тела. При распаде атомов разрушаются и составленные из них вещи. Это вызывает последующее разрушение одной за другой мельчайших материальных субстанций — земли, воды, огня и воздуха. Атомы остаются изолированными, как и души несущие в себе возможности своих прежних добродетелей и пороков. После этого в целях испытания живых существ у верховного властителя возникает желание начать созидание. По воле бога атомы воздуха приходят в движение, вызываемое их соединением под влиянием невидимых тенденций, которые начинают действовать во всех душах. Атомы воздуха сочетаются в диады и триады и наконец образуют Воздух, вскоре появляется Вода, затем Земля и в конце концов Огонь. Простым повелением бога (*абхидхьянаматрат*) из атомов земли и огня образуется космическое яйцо, и в нем верховный властитель творит мир и Брахму, которому и поручается дальнейшая работа творения. Брахма является высочайшей ступенью иерархической лестницы я и занимает этот пост так долго, как это приличествует его достоинству. Мир в целом не является делом рук Брахмы, равным образом и его разрушение не является автоматическим следствием того, что исчерпывается его могущество. Этим заведует высшее божество. Брахме присущи высочайшие степени познания, беспристрастия и могущества, он создает своих духовнорожденных сыновей. Праджапати Ману, богов, отцов, пророков, четыре касты и все другие живые существа с соот-

<sup>1</sup> Атмосферный воздух, однако, является исключением из этого правила, поскольку он считается состоящим из массы атомов в свободном, несвязанном состоянии, Наяйик не удовлетворяется таким объяснением.

<sup>2</sup> Nyāvakandali, p. 32.

<sup>3</sup> Некоторые позднейшие мыслители вайшешики придерживаются мнения, что триада состоит из трех отдельных атомов (Siddhāntamuktavali, p. 37. Uī, Vaiśeṣyaka System, pp. 130 — 131).

<sup>4</sup> Mahādeva Bhatta считает, что диады не являются неосязаемыми. Такова также и точка зрения Daśapadārthi. См. Uī, Vaiśeṣyaka Philosophy; Uī, Nyāyakośa, p. 350.

<sup>5</sup> V. S., VII. 1. 9.

<sup>6</sup> N. B., IV. 2. 14.

<sup>7</sup> N. S., II. 1. 35 — 36.

<sup>8</sup> N. B., N. V., IV. 2. 12.

<sup>9</sup> P. P., p. 48 и далее.

ветствующими им возможностями восприятий<sup>1</sup>. Согласно взглядам Шридары, три бесконечно большие неизменные субстанции — пространство, время и акаша — не подвергаются действиям процессов творения и разрушения. Создать заново вселенную невозможно. Всякая вселенная представляет собой лишь одну из бесчисленных систем. Мир создан для того, чтобы дать возможность душам, наделенным сознанием, испытать свою долю блаженства соответственно своим заслугам. Вселенная есть осуществление потенциальной добродетели живых существ, она создается их деятельностью и для их испытания. Высшим существом во вселенной всегда является Брахма; и вся вселенная, говорят они, существует для его опыта. Но поскольку все достоинства любого предмета достижимы и, следовательно, имеют как свое начало, так и конец, то даже достоинства Брахмы также не беспредельны. Когда они исчерпываются, то, согласно этому взгляду, наступает конец вселенной. Однако остаются неиспользованные остатки переживаний других народов. Если исчерпываются достоинства одного Брахмы, то другой вступает на престол и занимает его место в этой иерархии. Значит, вселенная имеет своего предшественника и своего преемника, и это течение продолжается во веки веков<sup>2</sup>.

Атомы, являющиеся материальными причинами диад, вечны и не могут быть разрушены. Диады разрушаются не потому, что разрушаются первичные атомы, а вследствие разрушения среды, соединяющей их<sup>3</sup>. Древние наййики считали, что разрушение следствий вызывается непосредственно разрушением их причин, исключая случаи с диадами, где разрушаются не материальные причины, а связующая их среда. Позднейшие наййики, однако, стали придерживаться мнения, что во всех случаях разрушается связующая среда. Такой взгляд является более приемлемым, поскольку под разрушением имеется в виду постепенное распадение вещей на их составные части. Если процесс разрушения повторяется, но в то же время не отменяет процесс созидания и если разрушение следствий следует за разрушением частей, то должен наступить такой промежуток времени, когда части уже исчезнут, а следствия еще сохранятся, и тогда невозможно понять, где же в этот промежуток времени может находиться следствие: его не может быть в частях, так как их уже нет, не может быть и в атомах, поскольку они не связаны непосредственно со следствиями<sup>4</sup>.

Теорию атомизма системы вайшешики Шанкара критикует по ряду оснований. Начало движения в состоянии распада (*пралая*) невоспринимается. Человеческое усилие нельзя принимать в расчет, ибо его нет. Если в качестве источника принимается невидимый принцип адришты, то где он находится? Если он остается жить в душах, он не может воздействовать на атомы, если же он живет в атомах, то, будучи лишен интеллекта, он не может дать начало движению. Если предполагается, что душа присуща атомам и что с нею соединено невидимое начало, тогда должна иметь место вечная деятельность, но это противоречит существованию состояния распада. Кроме того, невидимое начало, говорят, осуществляет поощрение и наказание душ, и ему нечего делать при возникновении и разрушении вселенной. Шанкара видит затруднение и в вопросе соединения атомов. Если атомы составляют единое целое, то происходит полное взаимопроникновение и, следовательно, масса не увеличивается и созидание вещей невозможно. Если атомы соединяются частично — значит, следует рассматривать атом как то, что делится на части. И, наконец, трудно постичь, каким образом сочетания атомов могут обладать пространственными свойствами, если единичные атомы ими не обладают. Посредством сочетания атомов мы получаем такие свойства, которыми не обладают сами атомы. Можно ли легко представить себе, чтобы мельчайшие и неделимые атомы рассматривались как имеющие цвет и другие подобные качества? Далее, среди вещественных элементов — огня, воздуха, земли, воды и эфира — некоторые имеют больше атрибутов, чем другие: в то время как вода имеет цвет, вкус и может быть осязаема, воздух только осязаем. Этими качествами в какой-то степени должны обладать и сами атомы. Следовательно, атомы воды должны иметь больше качеств, чем атомы воздуха. Но увеличение качеств означает увеличение объема, которое будет трудно совместить с атомарностью, имея в виду, что все атомы имеют одинаковые размеры. Имеются и еще трудности, касающиеся соединения (*саньйога*) души, манаса и атомов, ни один из которых не состоит из частиц. Далее, атомы должны быть либо всегда активны, либо всегда инертны, либо и то и другое, либо ни то, ни другое. Если они всегда активны, то невозможно разрушение, если они всегда инертны, то невозможно соединение, если они обладают и тем и другим — это внутреннее противоречие, если они ни то, ни другое, тогда активность и неактивность потребуют действующих причин, а эти последние, будучи, подобно невидимому началу, в постоянном соединении с атомами, порождали бы и постоянную активность, или постоянную инертность<sup>5</sup>.

Современное мышление с подозрительностью относится к атомистической гипотезе. Взгляд вайшешики, что смежные или протяженные величины состоят из бесчисленного количества несмежных, лишенных протяженности единиц, является только гипотезой, поскольку ничто действительно существующее не совпадает с ка-

<sup>1</sup> Фаддегон отмечает важное различие между порядком созидания и порядком разрушения. Огонь, вместо того чтобы создаваться непосредственно после воздуха, образуется последним. «Для творца поводом к изменению порядка явилось его желание поставить создание огня непосредственно перед образованием земного яйца, хираньягарбхи, которое, будучи золотым, состоит из смеси огня и земли. Гармония этой системы была, таким образом, нарушена в целях согласования ее с современными мифологическими идеями» (Vaisesika System, p. 161).

<sup>2</sup> Udayana, Atmatattvaviveka.

<sup>3</sup> Paramānūdravyasaṅyoganaśa.

<sup>4</sup> Вайшешика допускает два вида разрушения: авантара-пралая, или вспомогательный распад, при котором разрушаются только чувственные продукты, и махапралая, или всеобщее разрушение, при котором все вещи — материальные и не материальные — разлагаются на атомы. Сристи (созидание) и пралая (разрушение) являются фазами потенциальности и объяснением вечных субстанций. Ср. Mahanarāyaṇa Upaniṣad, V; Keith, J.L. A., p. 216.

<sup>5</sup> S. B., II. 2. 14.

кой-либо из этих частей. Мельчайшая частица деления имеет протяженность и содержит бесконечное количество подобных математических единиц.

Считалось, что атомистическая теория вайшешики обязана своим происхождением греческой мысли и появилась, вероятно, в период, когда Индия имела контакт с западным миром, где греческие доктрины получили широкое распространение<sup>1</sup>. При современном состоянии нашего познания трудно сказать что-нибудь определенное по этому вопросу. Однако, кроме общей концепции атома как неосязаемой частицы, между греческой и индийской версиями атомистической теории практически нет ничего общего. Согласно взглядам Демокрита, атомы имеют не качественные, а только количественные различия. Он верил в существование бесконечного множества атомов, лишенных качества и способности к делению, но отличающихся один от другого по внешнему виду, объему, весу, относительному положению и устройству. Для Канады атомы различны по виду, каждый обладает своей отличительной особенностью (*вишешиа*). В результате греческий мыслитель сводит качественные различия объектов к количественным, а мыслитель вайшешики поступает наоборот. Это происходит потому, что индийский мыслитель не разделяет точку зрения греческих философов, состоящую в том, что вторичные качества не присущи атомам. Для Демокрита и Эпикура атомы по своей природе подвижны, а согласно Канаде, они могут быть признаны первичными только тогда, когда мы считаем их покоящимися. Другое основное различие между этими взглядами заключается в том, что Демокрит убежден в способности атомов образовывать души, а вайшешика рассматривает их обособленно, считая атомы и души вечно сосуществующими. Греческие атомисты развили механический взгляд на вселенную, бог был изъят из мира. Атомы в бесконечном количестве, различные по форме, падают в безграничном пространстве, и, поскольку более крупные падают с большей скоростью, атомы сталкиваются друг с другом. Так, падая в вихреобразном движении, они образуют агрегату и миры. Изменения в движениях атомов, указывают греческие атомисты, бесчисленны<sup>2</sup>. Хотя ранние вайшешики открыто не признавали гипотезу о боге, центральным принципом всей своей системы они сделали принцип морального закона дхармы (*адришита*). Таким образом, атомистическая точка зрения вайшешики окрашена спиритуалистической тенденцией, которой нет в греческом варианте. Таким образом, имеются отчетливые черты атомизма у вайшешики, которые не могут быть результатом греческого влияния, и непосредственно на почве индийской мысли легко отыскиваются признаки будущей атомистической теории.

До недавних дней атомистической теории придерживались даже в области физики. Однако последние успехи физики неблагоприятно сказываются на этой теории. Масса больше не является неизменной величиной, но считается изменяющейся с изменением скорости. Она распадается на ряд бесконечно малых центров электрической энергии, заключенных в нематериальную оболочку и мчащихся в разные стороны с невероятной скоростью в относительно широких пространствах. Теплота, свет и движение, как считают, имеют вес независимо от материи. Атомы теперь стали системой электронов, которые представляют собой единицы, получающие свой характер от эфира. Атом — это миниатюрная солнечная система с центральным солнцем, образуемым одной вращающейся массой, вокруг которого движутся мельчайшие электроны, повинующиеся закону тяготения, который притягивает Землю к Солнцу. Старая атомистическая теория уже неспособна объяснять новые факты. Судя по ее успехам в науке, она была все же плодотворной теорией. Атомизм заменил анимизм, который был обречен на бесплодие, поскольку наука ушла вперед. Но в Греции, как и в Индии, атомистическая гипотеза развивается как метафизический, а не истинно научный принцип. По сути дела эмпирическая проверка его была невозможна<sup>3</sup>. Атомизм — это система понятий, принятая для объяснения фактов природы. Это не дело наблюдения, а вопрос принципа. Поскольку она претендует на признание на основании порядка и гармонии, которые она вводит в нашу концепцию вселенной, нам ничто не мешает отбросить эту гипотезу, как только мы найдем, что она потеряла свою ценность в качестве средства объяснения.

## VII. КАЧЕСТВО

В то время как субстанция сама по себе способна к независимому существованию, качество, или *гуна*<sup>4</sup>, подобной способностью не обладает. Оно живет в субстанции и само качествами не обладает. Канада определяет

<sup>1</sup> Keith, I. L. A., pp. 17 — 18.

<sup>2</sup> Wallace, Epicureanism, p. 100.

<sup>3</sup> «Атомистическая теория, строго говоря, никогда не была доказана ни в древности, ни в настоящее время. Она была, есть и остается не теорией в строгом смысле слова, а только простой гипотезой, хотя, правда, гипотезой, не имеющей себе равных по своей живучести и долговечности, которая пожинала богатый урожай в физических и химических открытиях вплоть до наших дней. Тем не менее она является гипотезой, и то, что она высказывает предположение о фактах, которые лежат далеко за пределами человеческого восприятия, лишает ее навсегда прямого подтверждения» (Gomperz, Greek Thinkers, vol. I p. 353).

<sup>4</sup> Термин «гуна» в системе санкхья имеет особый смысл.

гуну как «то, что имеет субстанцию как свой субстрат и, кроме того, не обладает никакими качествами и не является их причиной, а также не имеет с ними никаких точек соприкосновения, не соединяется и не разъединяется с ними»<sup>1</sup>. Сутра насчитывает семнадцать качеств: цвет (*руна*), вкус (*раса*), запах (*гандха*), осязание (*спарша*), число (*санкхья*), величина (*паримана*), индивидуальность (*притхактва*), соединение (*саньюга*), разъединение (*вибхага*), предшествование (*паратва*), следование (*апаратва*), познавательная способность (*буддхи*), удовольствие (*сукха*), страдание (*дуккха*), желание (*иччха*), антипатия (*двеша*) и. усилие (*приятно*)<sup>2</sup>. Прашастапада добавляет еще семь: тяжесть (*гурутва*), текучесть (*драватва*), вязкость (*снеха*), добродетель (*дхарма*), порок (*адхарма*), звук (*шабда*) и способность (*санскара*)<sup>3</sup>. Делались попытки добавить качества легкости (*лагхутва*), мягкости (*мридутва*) и твердости (*катхинатва*), но они не имели успеха, поскольку легкость есть только отсутствие тяжести, а мягкость и твердость рассматривались как представляющие различные степени соединения<sup>4</sup>. Современные наийки опускают отдаленность, близость и определенность, поскольку два первые качества зависят от пространства и времени, а определенность есть общее небытие (*аньонья-абхва*). Качества включают в себя как психические, так и физические свойства.

Качества, принадлежащие вечным субстанциям, называются вечными, а качества преходящих субстанций называются не вечными. Качества, существующие в двух или более субстанциях, считаются общими, а существующие только в одной субстанции — специфическими. Цвет, вкус, запах, осязание, вязкость, естественная текучесть, способность к познанию, удовольствие, страдание, желание, антипатия, усилие, достоинство, недостаток, способность и звук являются специфическими качествами, которые помогают распознавать объекты, обладающие ими, от других; а такие качества, как число, величина, индивидуальность, соединение, разъединение, предшествование, следование, тяжесть, вызванная некоторой причиной, текучесть и скорость, являются общими качествами<sup>5</sup>. Они принадлежат субстанциям вообще и являются по своему характеру умозрительными. Они не являются такими же объективными, как другие качества. Число, например, рассматривается как субъективное качество. Тот же самый объект можно наблюдать как в единственном, так и во многих экземплярах. Число, размер, индивидуальность, соединение и разъединение принадлежат всем субстанциям. Между тем как пространство и время не обладают другими качествами, акаша обладает еще звуком. Манас, который рассматривается как физическая субстанция (*мурта*), имеет семь качеств атомических субстанций вместе со скоростью. Я обладает пятью общими качествами и девятью специфическими: способностью к познанию, удовольствием, страданием, желанием, антипатией, усилием, достоинством, недостатком и способностью в смысле умственной впечатлительности. Бог имеет пять общих качеств и, кроме того: знание, желание и усилие<sup>6</sup>. Качества еще подразделяются на познаваемые и непознаваемые. Достоинство и недостаток, тяжесть и способность не являются доступными для восприятия. Проводится различие также между такими качествами, как цвет, вкус, запах, осязаемость и звук, которые воспринимаются только одним органом чувств, я такими, как число, объем, определенность, соединение, разъединение, близость и отдаленность, жидкость, вязкость и скорость, воспринимаемые двумя органами чувств. Качества я, такие, как знание, удовольствие, страдание, желание, антипатия и усилие, воспринимаются манасом<sup>7</sup>.

Цвет (*руна*) есть то, что воспринимается только глазом и находится в земле, воде и свете, хотя только в двух последних он присутствует постоянно. В земле он изменяется при применении теплоты. Допускается семь различных цветов: белый, синий, желтый, красный, зеленый, коричневый и пестрый (*читра*). Вкус (*раса*) есть качество вещей, определяемое только языком. Земля и вода имеют вкус. Допускается пять различных вкусов: сладкий, кислый, острый, (*кату*), вяжущий (*кашья*) и горький (*такта*). Запах (*гандха*) является специфическим качеством, которое может быть обнаружено только органом обоняния. Он бывает приятным или дурным и принадлежит земле. Осязание (*спарша*) есть качество, воспринимаемое только кожей. Наличие трех видов осязания: холодное, горячее, нехолодное и негорячее — дает нам возможность чувствовать температуру того, к чему мы прикасаемся. Оно принадлежит земле, воде, свету и воздуху. Иногда приходится прикасаться для того, чтобы определить такие качества, как шероховатость, твердость, гладкость и мягкость<sup>8</sup>. Звук (*шабда*) есть качество акаши.

Число (*санкхья*) есть такое качество вещей, благодаря которому мы применяем выражения: один, два, три. Из этих чисел единица (*екатва*) является и вечной и не вечной, в то время как другие числа только не вечны. Когда мы видим кувшин, мы получаем представление о единице или единичности наблюдаемого объекта. Если мы видим другой кувшин, он тоже определяется как один, и в нем нет двойственности (*двита*). Думая об этих двух

<sup>1</sup> I. 1. 16. См P. P., p. 94.

<sup>2</sup> I. 1. 6.

<sup>3</sup> P. P., p. 10.

<sup>4</sup> «Tarkasamgrahadlka», 4.

<sup>5</sup> P. P., pp. 95 — 96.

<sup>6</sup> «Bhāṣāpariccheda», pp. 25 — 34.

<sup>7</sup> P. P., p. 96.

<sup>8</sup> Athalye, Tarkasamgraha. pp. 155 — 156.

объектах вместе, мы получаем представление о двойственности. Восприятие всех чисел, кроме первого, зависит от действия мысли (*апекшабуддхи*)<sup>1</sup>.

Размер (*парамити*) есть такое качество вещей, посредством которого мы получаем возможность измерить вещь и определять, большая она или маленькая, длинная или короткая. Размер есть вечное качество в вечных субстанциях и преходящее в невечных. Акаша имеет чрезвычайно большую величину (*парамамахаттвам*), атом — чрезвычайно малую (*паримандалья*). Размеры невечных субстанций определяются числом, величиной и устройством составляющих их частей<sup>2</sup>. Диады малы, а остальные объекты имеют ограниченную величину.

Индивидуальность (*притхактва*) является основой различия вещи<sup>3</sup>. Она реальна и невоспринимаема по характеру. В зависимости от природы субстанции, к которой она принадлежит, определенность является либо вечной, либо преходящей. В то время как индивидуальность применима также и к невечным вещам, вишеша, или особенность, применяется к вечным субстанциям. Индивидуальность относится к числовым отличиям вещей, а особенность — к их качественному своеобразию.

Соединение (*саньюга*) и разъединение<sup>4</sup> (*вибхага*) относятся к сочетанию вещей, которые были отделены, и разъединению вещей, которые находились вместе. Соединение осуществляется движением одной вещи к другой, например, когда летающий бумажный змей входит в контакт с неподвижной катушкой, или обеих вещей, как, например, когда два дерущихся барана нападают друг на друга. Соединение осуществляется также другими способами. Когда мы пишем пером, соприкосновение пера и бумаги осуществляет соединение руки с бумагой. Поскольку все вещи, которые соединяются, должны быть сначала отделены, не может произойти соединение между двумя взаимопроницающими вещами, которые никогда не находятся отдельно одна от другой. Разъединение также осуществляется движением одной из вещей, или обеих вместе, или другим способом. Соединение и разъединение считаются изменением вещей.

Предшествование (*паратва*) и следование (*апаратва*)<sup>5</sup> являются основой понятия об удаленности и близости во времени и пространстве. Они являются не столько качествами, сколько отношениями физических вещей. То, что эти отношения не абсолютны, признается Прашастападой<sup>6</sup>.

Удовольствие, страдание, желание, ненависть и усилие, так же как и познание, являются качествами души. Тяжесть (*гурутва*) является качеством вещей, которые имеют склонность при падении достигать земли<sup>7</sup>. Тяжесть атомов земли и воды вечна, а тяжесть веществ не вечна. Текучесть, которая является причиной действия течения, не является ни самосуществующей (*самсиддхика*), ни вызванной какой-либо причиной (*наймит-тика*). Вода текуча по своей природе, а земля является таковой в силу особой причины<sup>8</sup>. Вязкость (*спеха*) принадлежит воде и является причиной сцепления, текучести и т. д.<sup>9</sup>. Дхарма и адхарма являются качествами души, посредством которых она наслаждается счастьем или переживает невзгоды. Адришта — это невидимая сила, производимая душами и вещами, осуществляющая космический порядок и дающая душам возможность пожинать плоды своих прежних переживаний. В вайшешике она служит панацеей при всех логических затруднениях. Все, что не может быть отнесено к чему-то другому, сводится к адриште. Притяжение иглы к магниту, циркулирование влаги в растении, появление огня, движение воздуха и первоначальный толчок движению атомов — все это приписывается адриште<sup>10</sup>. Требование дать объяснения удовлетворяется ссылкой на наличие могущества, достаточного для того, чтобы все это совершить. Адришта в системе вайшешика является тем, чем для драматургов является *deus ex machina*, функции которого состояли в том, чтобы сойти с небес и разрубить узел трагедии, когда другие средства не были в состоянии распутать неразбериху. Именно ограниченность философии вайшешики является той причиной, которая вызвала к жизни адришту. Возникновение вселенной, ее порядок и красота, связь вещей сводятся к адриште как средству свести концы с концами. Когда более поздние мыслители признали реальность бога, адришта стала тем средством, при помощи которого осуществляется воля бога. Способность (*сан-*

<sup>1</sup> «Nyayakandali», pp. 118 — 119; «Upaskara», VII. 2. 8. В то время как нья придерживается мнения, что двойственность и т. д. являются реальностями, как и единственность, хотя познаются знанием, вайшешика считает, что эти числа не просто познаются умом, но создаются им. Что касается этого вопроса, то вайшешика забывает, что даже идея о единственности не может возникнуть, если существует лишь один объект. При идее двойственности требуется упражнение мысли.

<sup>2</sup> V. S., VII. 1. 8 — 9.

<sup>3</sup> V. S., VII. 2. 2.

<sup>4</sup> P. P., pp. 139 и далее, 151 и далее.

<sup>5</sup> P. P., p. 164 и далее.

<sup>6</sup> P. P., p. 99.

<sup>7</sup> V., V. 7 — 18; V, 2. 3; P. P., p. 263.

<sup>8</sup> P. P., p. 264.

<sup>9</sup> P. P., p. 266.

<sup>10</sup> V. 1. 15. V 2. 7. 13; IV. 2. 7. Кеплер объясняет движение планет подчинением их небесным духам. (Whewell, History of the Inductive Sciences, 3-rd ed., vol. I, p. 315.).



*скара*) делится на три различных вида: скорость (*вега*), которая придает вещи движение, умственная впечатлительность (*бхавана*), при помощи которой душа имеет возможность запоминать и узнавать уже виденные вещи, и эластичность (*схитистхапака*), посредством которой вещь возвращается к своему первоначальному состоянию даже тогда, когда она разрушена. Скорость производится в пяти физических субстанциях действием движения и прекращается соединением твердых осязаемых субстанций. Эластичность находится в субстанциях, которые сжимаются и растягиваются.

## VIII. КАРМА, ИЛИ ДЕЙСТВИЕ

Карма, или движение<sup>1</sup>, рассматривается как не поддающийся превращениям элемент вселенной. Это не субстанция, не качество, а независимая, существующая сама по себе категория. Все движения, как и качества, принадлежат субстанциям. Только если качество является постоянным свойством субстанции, то действие есть ее переходящее свойство. Тяжесть тела есть качество, а падение его — случайность. Качества, которые продолжают существовать, называются гуной, а прекратившие существовать — кармой. Различают длящиеся и случайные качества<sup>2</sup>. Канада определяет действие как то, что принадлежит только одной субстанции, лишено качеств и является прямой и непосредственной причиной соединения и разъединения<sup>3</sup>. Различаются пять видов движения: поднятие, опускание, сжатие, расширение и движение вообще. В своей простейшей форме карма мгновенна, а скорость является постоянной тенденцией и порождает серию движений. Во всех своих формах карма транзитивна и приходит к концу либо последующим соединением, либо разрушением ее основной субстанции. Акаша, время, пространство, хотя и являются субстанциями, лишены действия, поскольку они неведущи<sup>4</sup>.

## IX. САМАНЬЯ, ИЛИ ОБЩНОСТЬ

Когда мы допускаем множественность субстанций, очевидно, что должны существовать отношения между ними. Субстанции будут подобны одна другой, поскольку все они являются субстанциями; они будут отличаться одна от другой, поскольку они являются отдельными субстанциями. Когда мы находим черту, свойственную многим вещам, мы называем ее саманьей, или общностью, но если мы будем рассматривать ее как черту, отличающую эти объекты от других, мы называем ее вишешей, или особенностью. Канада, вероятно, рассматривает общность как продукт понятий<sup>5</sup>. Когда мы переходим к Прашастападе, концептуальная точка зрения уступает место более популярной реалистической доктрине, которая считает общность вечной, единой и присутствующей во многих вещах, относящихся к классам субстанции, качества или действия. Соединение и двойственность тесно связаны со многими вещами, но не вечны. Акаша вечна, но не относится ко многим вещам. Абсолютное небытие вечно и является качеством многих вещей, но не тесно связано с ними, то есть не является составным элементом многих вещей. Подобно этому, особенность не есть саманья, поскольку в таком случае она потеряла бы свою собственную природу и не отличалась бы от последней. Внутреннее отношение нельзя смешивать с саманьей, поскольку в таком случае это потребовало бы в свою очередь внутреннего отношения с другим внутренним отношением и т. д. *ad infinitum*. Саманья, или общность, наличие которой позволяет относить различных индивидов к одному классу, является независимой категорией. Она вечна (*нитьям*), едина (*экам*), присутствует во многом (*анеканугатам*)<sup>6</sup>. Она присутствует во всех объектах своего класса (*свавишьясарвагатам*) с идентичной природой (*абхиннатмакам*) и является причиной понятия ответственности (*анувриттипрагьякаранам*)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Здесь карма означает движение, а не волевое действие или закон моральной причинности.

<sup>2</sup> Ср. W. E. Johnson, *Logic*, vol. I, p. XXXVII.

<sup>3</sup> V. S., I. 1. 7.

<sup>4</sup> V. S., V. 2. 21; II. 1. 21. Сомнительно, рассматривал ли Канада душу как неспособную к действию.

<sup>5</sup> II. 1. 3 и далее. См. V. 2. 16. Прашастапада сводит движение только к движению физических тел, атомов и манаса.

<sup>6</sup> Удайна говорит, что джати, или общности, нет там, где существует единственная индивидуальность и притом только как акаша (абхеда), где нет различия между индивидуальностями, как, скажем, между гхатой и калашей (*тульятвам*), где есть смешение объектов, принадлежащих к разным классам (*санкара*), где имеется бесконечный регресс (*анавастанха*), где имеется нарушение сущности (*рупахани*), где нет отношения (*асамбандха*). См. «Siddhantamuktavali», p. 8.

Адвайта отказывается признавать джати. Признавая, что кувшинность (*зхатама*) определяет кувшин как таковой, он отказывается допускать, что джати есть вещь в себе. См. «Vedantaridhasa», 1.

<sup>7</sup> Ср. определение Кларка: «Сущностью объекта является истинная природа объекта, которую он разделяет со всеми другими объектами, принадлежащими к тому же классу и имеющими то же наименование; природа, которая у них у всех совершенно одинаковая и нами воспринимается не как подобная для всех, но как та же самая у всех; природа, которая является источником общих качеств объектов, позволяющая нам отличать один от другого, и которая производит на нас одинаковое

В то время как субстанция, качество и действие обладают общностью, особенностью, общностью, присущностью и небытие не имеют общности. Общность не может существовать в другой общности. Древесность (*врикшаттва*) и кувшинность (*схататтва*) сами по себе являются общими понятиями и не могут иметь чего-то другого, общего им всем, поскольку это привело бы нас к бесконечным умозаключениям от следствия к причине.

Существуют два вида общности — высшая и низшая. Наивысшая общность есть общность бытия (*самта*)<sup>1</sup>. Она охватывает широчайший круг вещей. Она включает все и не включается ни во что. Она не является видом какого-то высшего рода. Если только бытие является истинно всеобщим, то истинными особенностями являются сами индивиды (*антьявишеша*), а между ними мы имеем всеобщие особенности, такие, как субстанция и остальное, охватывающее ограниченное число вещей. Эти последние служат основаниями как включающих, так и исключающих понятий, поскольку они являются как видами, так и родами<sup>2</sup>. Объем определяет степень общности.

Проводятся различия также в акханде и сакханде, джати и упадхи. Джати врожденно вещи, естественно и вечно, а упадхи случайно и преходяще. Никакая общая характеристика не является джати. Если некоторые люди бывают слепыми, мы не можем иметь джати слепоты. Классификация людей в качестве человеческих существ является джати, а группировка их по признаку национальности или языка есть упадхи. Человеческая натура отличает человеческие существа от других животных, но чернота не отделяет черных людей от черных овец или черных камней<sup>3</sup>. Первая классификация является естественной, а вторая искусственной.

Прашастапада придает саманье реальную независимость индивидуальных объектов. Позднейшие вайшешики признают реалистическую точку зрения о независимом существовании универсального, которое, как считается, живет даже в состоянии пралайи, или разрушения мира. Универсальное, согласно этому взгляду, соответствует отдельным сверхчувственным и сверхсимволическим формам поэтической фантазии Платона<sup>4</sup>. В то время как Канада настаивает главным образом на мышлении как действии и, значит, на неразрывном отношении между универсальным и индивидуальным, Прашастапада переносит центр тяжести на вечную природу универсального. Таким образом, он следует точке зрения, что при творении универсальное входит в индивидуальное и находит в нем своевременное выражение<sup>5</sup>. Суть такой позиции заключается в понимании отношения между универсальным и особенным, сущностью и существованием. Взгляд Прашастапады сродни платоновскому реализму, согласно которому чувственные вещи являются таковыми благодаря участию в универсальных формах вечных и самодовлеющих идей. Ниже приводятся все возражения, которые направлены против взгляда Платона<sup>6</sup> и смысл которых

---

впечатление... природа, которую можно постичь умом и только одним умом, благодаря ее нематериальному и невоспринимаемому органами чувств характеру («Logic»).

Джайны рассматривают универсальное как многообразное, невечное, ограниченное, то есть как не вездесущее. Оно является общей характеристикой членов класса. Ньяя-вайшешика и пурва миманса считают, что универсальное имеет свой объективный двойник в реальной сущности, в мире, отличном от мира индивидуальностей, едином, вечном, вездесущем. Согласно взглядам джайн, универсальное имеет свою реальность в общем характере или сходстве индивидов, характеров и сходств которых не один, а много, и которые существуют во многих невечных индивидах, то есть создаются и разрушаются вместе с индивидом, в котором они существуют, и не являются всепроницающими, а связанными только с тем индивидом, в котором они существуют.

<sup>1</sup> V. S., I. 2. 4. 7 — 10. 17; P. P., p. 311.

<sup>2</sup> P. P., p. 11. См. Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy*, pp. 99 — 100. Ср. «Sapta padārthi», p. 5: «Samanyam param aparam param ceti trividham».

<sup>3</sup> N. S., II. 2. 71. Джайны классифицируют общность крестообразно и вертикально. Крестообразная классификация обозначает однородное развитие в нескольких инстанциях, а вертикальная — это идентичность, которая продолжает существовать в предыдущем и последующем состояниях объекта. Первое является статическим, универсальным, а последнее — динамической идентичностью. См. «Pramananayatattvalokalamkara», V., 3 — 5.

<sup>4</sup> Следующая выдержка из Аристотеля поможет нам разобраться в трудностях этого вопроса. В своей «Метафизике» Аристотель говорит: «... и по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания. Но только Сократ общим сторонам <вещи> не приписывал обособленного существования, и определениям — также; между тем <сторонники теории идей> <эти стороны> обособили и подобного рода реальности назвали идеями...» (Аристотель. Метафизика, ОГИЗ, М.— Л., 1934, стр. 223). Соглашаясь с Сократом, Аристотель критикует платонистов: «... они в одно и то же время придают идеям как сущностям всеобщий характер, а с другой стороны, делают их отдельно существующими и относят к области единичного бытия. Между тем, что это невозможно, у нас было разобрано ранее. Та причина, почему лица, приписывающие идеям общий характер, связали эти уверения в одно, заключается в том, что они не принимали эти же самые сущности для чувственных вещей: по их мнению, единичные вещи в области чувственного бытия текут и ни одна из них не пребывает, а общее существует помимо них и представляет собою нечто отличное. Толчок к такому подходу дал Сократ, обратившись к определениям... однако он во всяком случае это общее не отделил от единичных вещей. И здесь он подошел правильно, не сделав <такого> отделения» (там же, стр. 237).

<sup>5</sup> Ср. с этим точку зрения Дунс Скотта, заключающуюся в том, что общие понятия имеются не только в потенциальных, но и в актуальных объектах, а общность образуется не только пониманием, но еще до умственного восприятия она существует как реальность, безразлично к общему или индивидуальному существованию.

<sup>6</sup> См. Платон, Парменид.

заключается в том, что трудно воспринять, как без деления и умножения идеи могут принимать участие в индивидуумах, а индивидуумы в идеях, и в том, что необходимо еще более высокое универсальное, чтобы связать идею с соответствующими индивидуумами, а также и так называемый аргумент третьего человека.

Вопрос об онтологическом статусе универсального был предметом горячих споров как в школах Индии, так и в школах средневековой Европы. Вайшешики, очевидно, не были солидарны с буддистской точкой зрения, что только имя является общим понятием. Согласно взглядам буддистов, универсальность принадлежит именам<sup>1</sup> и не имеет объективного существования. Различные индивиды не обладают никакими общими чертами, именуемыми саманьей. Если специфическая индивидуальность коровы требует какого-то общего фактора, то последний требует другого и ad infinitum. Саманья невоспринимаема. Мы формулируем понятие общности в результате прошлых опытов и ошибочно распространяем его на внешние объекты<sup>2</sup>. Шридхары отрекается от этого взгляда. «Само собой разумеется, что мы признаем нечто, существующее во всех индивидуальных коровах и служащее для того, чтобы отличать их от всех других животных, таких, как лошадь и др. Если бы не было такой общей характеристики, присущей всем различным видам коров, тогда одна индивидуальная корова признавалась бы отличной от другой индивидуальной коровы, как и от индивидуальной лошади; или наоборот, корова и лошадь рассматривались бы как существа, подобные одно другому, как и две индивидуальные коровы, поскольку не было бы никакого различия между этими двумя случаями. В действительности, однако, мы находим, что все индивидуальные коровы воспринимаются как одинаковые; и это отчетливо указывает на определенный фактор, который присутствует во всех коровах и которого нет в лошадях и других животных»<sup>3</sup>. Шридхары утверждает, что точное значение слов предполагает реальность общих черт<sup>4</sup>. Следовательно, саманья не есть просто имя.

<sup>1</sup> Ср. Гоббс: «Нет ничего универсального, кроме имен» («Human Nature», V. 6).

<sup>2</sup> См. «Samanvadanadikprasarita» в «Six Buddhist Nyaya Tracts». Джаянта спорит против буддистского взгляда о тождестве универсального и индивидуального. Тому аргументу, что универсальное не отличается от индивидуального, поскольку оно не занимает особой от индивидуального части пространства, противопоставляется утверждение, что универсальное существует в индивидуальном. Следующий вопрос состоит в том, является ли универсальное полностью или только частично присутствующим в индивидуальном. Если универсальное состоит из частей, то оно подвержено разрушению, не может быть вечным и, значит, должно быть полностью исчерпано в одном индивидууме. Но Джаянта утверждает, что опыт устанавливает тот факт, что, хотя универсальное полностью присутствует в каждом индивидуальном, оно присутствует еще и в каждом индивиде, сколько бы их ни было. Буддисты считают, что универсальное должно быть либо всепроникающим (*сарвагата*), либо относящимся к определенным индивидам (*пиндагата*), принадлежащим к одному и тому же классу, но ни то, ни другое невозможно. Если универсальное находится во всех объектах, тогда «коровность» должна находиться в лошадях, камнях и т. д. и в таком случае мы будем иметь смешение видов (*самкарья*). Если универсальное существует только в избранной группе индивидов (*свабьяктисарвагата*), тогда как же может случиться, что мы воспринимаем «коровность» во вновь родившейся корове, если ее там не было до того, как родилась эта корова? Мы не можем сказать, что универсальное родилось вместе с индивидуальным, поскольку первое является вечным; мы не можем сказать, что оно перешло от некоторой другой индивидуальности, поскольку универсальное является бесформенным (*амурта*) и не способно к движению, и мы не можем утверждать, что оно перешло от какого-либо индивида. Исчезает ли универсальное при разрушении индивидуального? Джаянта отвечает, что оно существует повсюду, то есть во всех индивидах, хотя не проявляется во всем и не воспринимается во всех индивидах, а следует сказать, что только проявление есть доказательство присутствия. Значит, будет неверно утверждать, что универсальная «корова» не существовала в только что родившейся обыкновенной корове до ее появления на свет и что она вошла в нее после рождения, потому что универсальное не способно к движению. Допускают, что универсальное существует только в своих собственных субъектах. Когда отдельная индивидуальность начинает существовать, она вступает в отношения к универсальному. Хотя универсальное является вечным, его отношение к отдельной индивидуальности появляется только в тот момент, когда эта индивидуальность начинает существовать («Nyayamanjari», pp. 311, 299 — 300). Иная точка зрения, приписываемая шротриям, называется *рупарупилакшамасамбандхой*, и она упоминается Джаянтой. Универсальное есть *рупа* индивидуального, а последнее является *рупинам* в отношении первого. Слово «рупа» неопределенное. Оно не может означать цвет, поскольку даже бесцветные субстанции, как воздух, манас, качества и действия, обладают универсальностью; оно не может означать форму (*акару*), поскольку бесформенные качества тоже имеют универсальность. Если оно означает существующую природу (*свабхаву*), тогда универсальное не будет отличаться от индивидуального ничем, кроме названия. Рупа не является субстанцией, отличной (*ваствантарум*) от рупина, поскольку они, как таковые, не воспринимаются, но это и не одно и то же (*ваствэва*), поскольку в последнем случае не могло бы идти и речи об отношении между ними; рупа не может быть и свойством (*ваствухармой*) рупина, так как тогда она воспринималась бы как отличная от индивидуального, а это не так («Nyayamanjari», p. 299).

<sup>3</sup> «Nyayakandalī», p. 317.

<sup>4</sup> Прабхачандра в своей «Prameyakalamartanda» (pp. 136 — 137) критикует этот буддистский взгляд. Универсальное является объектом восприятия как индивидуальное, а не как простая игра воображения, и мы чувствуем различие между понятием общего и понятием особенного. Мы не можем смешивать эти два понятия просто потому, что воспринимаем их в том же объекте и в то же самое время. Понятие универсального включается в природу (*анугатакара*), а понятие особенного имеет место исключительно в характеристике (*вьявриттакара*). Понятие универсального предполагает существование универсального. Никакое число индивидов не может породить идею об универсальном.

Канада полагает, что общность и особенность относятся к мышлению (*буддхьяпекшам*)<sup>1</sup>, к способности ума, с помощью которого мы классифицируем разнообразные явления. Его точка зрения, состоящая в том, что *самта*, или существование, является объектом (*артхантарам*), отличным от субстанции, качества и действия, не противоречит этому положению. Он говорит нам, что качество рассматривается как саманья, или общее, когда оно представляется присутствующим во многих индивидах, и как вишеша, или особенность, когда оно используется для различения объектов. Кувшинность является саманьей, когда она рассматривается как присущая многим объектам, и вишешей, когда она используется для различения одного от другого<sup>2</sup>. Разделение качеств на общее и особенное есть один из видов умственного анализа. Импликация означает, что универсальное, особенное и отношения не существуют в том смысле, в каком существуют субстанции, качества и действия<sup>3</sup>. Однако они являются позитивными (*бхава*), а не небытием (*абхава*). Мы не можем считать Канаду концептуалистом, поскольку он признает саманью элементом реальности. Крайний концептуализм утверждает, что универсальное существует только в мышлении. Общие качества, которые обозначаются саманьей, являются такими же реальными, как и индивидуальные особенности, хотя наше мышление различает общие качества и объединяет их в универсальное понятие. Канада осторожно замечает, что элементы сходства являются в такой же степени независимыми от нас и нашего мышления, как и сами индивиды. Мы не делаем всех собак одинаковыми, но мы находим их таковыми. В этом смысле аристотелевский принцип *universalia in se* подтверждается. Правда и то, что универсальное вечно и едино, поскольку существует тип, в то время как индивиды приходят и уходят. Люди рождаются и умирают, а человек остается. Универсальное есть более длительная реальность, чем индивидуальное. Таким образом, доктрина Платона *universalia ante rem* является тоже истиной. Эта последняя точка зрения выступает на первый план у Прашастапады. Различие между универсальным и особенным является реальным, поскольку отношение, как утверждается, есть отношение внутренней связи (*самавая*)<sup>4</sup>.

## Х. ВИШЕША, ИЛИ ОСОБЕННОСТЬ

Посредством вишеши мы имеем возможность воспринимать вещи как отличные одна от другой<sup>5</sup>. Это служит основой процесса исключения. Любая индивидуальность является в своем роде уникальной и единственной. Канада считает особенность в такой же степени зависимой от мышления, как и общность<sup>6</sup>. Прашастапада считает ее независимой реальностью, которая находится в вечных субстанциях, отличает их одну от другой. Эмпирические объекты мы различаем при помощи частей, из которых они состоят, но когда в процессе анализа мы доходим до простых, не имеющих частей субстанций, посредством которых мы могли бы их различать, то мы должны допустить, что каждая субстанция имеет качество, которое делает ее отличной от всех других. Атомы, время, пространство, акаша, души и манас — все имеют свои особенности, которые являются качествами не класса, а только индивидов. Эти отличительные особенности являются конечными фактами, дальше которых мы идти не

<sup>1</sup> I. 2. 3.

<sup>2</sup> Ср. это со взглядом Дунс Скотта, который верит в Сущность, или форму в себе, не являющуюся субъектом никаких индивидуализированных условий. Он делает различие между единством индивидуальной и единством универсальной природы. Универсальное появляется в отдельных индивидуальных вещах, хотя разумом оно воспринимается как универсальное. Само по себе оно ни особенное, ни общее, но именно то, чем является,— чем-то предшествующим особенности.

<sup>3</sup> I. 2. 7.

<sup>4</sup> Паратхасаратхи возражает против этого взгляда на отношение между универсальным и особенным. Когда мы видим корову, то делаем вывод: «это корова» (иям гаух), а не «это является сущностью логического класса коровы в индивидуальной корове» (иха гави готвам). Универсальное, следовательно, не отличается от индивидуального. Утверждается, что они неотделимы. Отделимость (*ютасиддхи*) означает способность либо к отделению, либо к самостоятельным движениям (*притхаггатиматтва*), либо существование в различных субстратах (*притхагашираяшрайитва*). В любом случае здесь нет отношения между составным целым и составляющими частями, поскольку может быть движение в частях без движения в целом и поскольку целое и части существуют в различных субстратах, целое в частях и части в составляющих их атомах. Поэтому Паратхасаратхи Мишра определяет присущность как отношение между содержащим и содержимым, так что последнее производит соответствующее представление в первом. «Jena sambandhenādheyam ādhāre svānūrupām buddhim janayati sambandhaḥ samavāya itī» («Saṣṭradīpikā», pp. 283 — 284). Сказать, что универсальное существует в индивидуальном, означает, что универсальное («коровность») создает представление о нем в индивидуальном (корова). Поскольку универсальное воспринимается в индивидуальном, они не отличаются один от другого. Если бы универсальное абсолютно отличалось от индивидуального, тогда мы не могли бы сказать: «это корова». С точки зрения Кумарилы и Паратхасаратхи Мишры, отношение универсального и особенного есть отношение тождества и различия (там же, стр. 283).

<sup>5</sup> P. P., p. 13.

<sup>6</sup> I. 2. 3 и далее.

можем. Так же как неисчислимы первичные атомы, неисчислимы и особенности<sup>1</sup>. Прашастапада верит, что йогини способны воспринимать первичную особенность в простых субстанциях<sup>2</sup>.

Некоторые современные найики не находят никаких оправданий допущению наличия особенностей. Если они нужны для того, чтобы отличать друг от друга отдельные атомы, то как сами эти особенности отличаются одна от другой? Мы должны сказать, что вишеша, или особенность, имеет уникальную сущность, или присущую ей силу, которая служит для их различения. Но тогда сама эта сила может быть придана атомам без введения понятия об особенности. Последователи Кумарилы, Прабхакары и веданты отказываются принять доктрину вишеша. Если вещи фундаментально различны, то найти в них общий характер невозможно.

## XI. САМАВАЯ, ИЛИ ПРИСУЩНОСТЬ

Под присущностью Канада понимает отношение между причиной и следствием<sup>3</sup>. Канада определяет ее как родство, существующее между вещами, являющимися нераздельными и относящимися одна к другой как содержащее к содержимому. Она является основой идеи: «это есть в том»<sup>4</sup>. Добродетель и удовольствие, говорит Шридхара, не объединяются присущностью, хотя они живут в я, поскольку они не относятся друг к другу, как содержащее к содержимому. Родство между словом и обозначаемой им вещью не является родством присущности, поскольку одно не содержится в другом. Фрукт может находиться на столе, но так как эти две вещи не являются нераздельными, про них нельзя утверждать, что они родственны по присущности. *Аюта-сиддхи*, или нераздельность, не есть тождество, потому что в действительности никакие две вещи не являются одним и тем же. Пламя и чугунное ядро отличаются друг от друга. В то время как Канада включает в отношения самавайи только причинные связи, Прашастапада вводит в него и не причинные. Вообще отношения, которые связывают субстанцию и ее качества, целое и его части, движение и объект движения, индивида и вселенную, причину и следствие, — все это отношения самавайи, или присущности. Находящиеся в этом отношении члены объединяются таким образом, что образуют единое целое, или единую тождественную реальность.

Самавая, или необходимая связь, отличается от саньюоги, или случайного соединения, которое является качеством вещей. В то время как соединенные вещи имели до своего соединения обособленное существование, члены, находящиеся в самавае, являются неразрывно связанными. Родство самавайи не вызывается действием одного из связанных членов. Термин «соединение» применяется тогда, когда возможно разъединение соединенных членов, в то время как «связь» неразрывна. Далее, соединение имеет место между двумя независимыми субстанциями, а члены, связанные присущностью, находятся в отношениях содержащего к содержимому<sup>5</sup>. Две вещи, находящиеся в отношениях самавайи, не могут быть отделены одна от другой без разрушения целого. Саньюога имеет место между двумя вещами одной природы, которые существуют разобщенно и только на время оказались соединенными. Это — внешнее отношение, а самавая — отношение внутреннее<sup>6</sup>. В саньюоге две различающиеся стороны соединяются вместе, не образуя реального целого, которое входит в каждое из них. Самавая же — это действительное соединение.

Присущность считается вечной, поскольку, будучи произведенной, она влечет за собой бесконечный регресс. Шридхара говорит, что она не может появиться раньше, позже или вместе с вещью, к ней относящейся. Если бы присущность одежды была возможна до появления самой одежды, то было бы непонятно, где же она находилась, когда еще не было ни одного из членов этого отношения. Если она производится вместе с одеждой, тогда одежда

<sup>1</sup> «Viśeṣās ty yāvan nityadravyarṭitvād anantā eva («Saptaparṣṭi»). p. 12). Ср. с этим доктрину Лейбница о тождестве неразличимостей. В лекции «Nature of Universals and Propositions» профессор Стаут утверждает, что единство класса или вида, как включающих в себя свои члены или подразделения, обязательно. Его точка зрения отличается от точки зрения Бергсона и Рассела, которые придерживаются взгляда, что качества и отношения тоже универсальны, и утверждают, что черты, характеризующие конкретную вещь или индивид, являются такой же особенностью, как вещь или индивид, которых они характеризуют. Каждый из двух миллиардных шаров имеет свою собственную особенную шарообразность, отличную и отделенную от шарообразности другого, точно так же как сами миллиардные шары отличны и отделены друг от друга. Говорить, что многие вещи действительно имеют свою долю в общей характеристике, означает, что каждая из них характеризуется особым подразделением общего вида или класса характеристик. Профессор Стаут утверждает, что субстанция представляет собой комплексное единство, включающее в себя все характеристики, помогающие правильно его истолковывать, а единство такого комплекса есть конкретное единство, в то время как его черты, хотя и являются особенными, не являются конкретными.

<sup>2</sup> P. P., pp. 321, 322. См. «Tarkasamgraha», 7. 8.

<sup>3</sup> VII. 2. 26.

<sup>4</sup> Ayutasiddhanam, adharyadharabhutanam yah sambandha ihapratyavahetun sa samavavah (P. P., p. 14). См. также p. 324; V. S., VII. 2. 26 — 28; V., 2. 23.

<sup>5</sup> P. P., p. 326.

<sup>6</sup> Ср. с этим различие Джонсона между связью характеризующей я связью соединяющей.

утрачивает характер субстрата сродства, или присущности. Если она появляется после изготовления одежды, тогда опять-таки одежда не может быть ее субстратом. Невозможно и для следствия быть ее субстратом. Самавая является вечной в том смысле, что ее нельзя создать или разрушить, не создавая или не разрушая ее носителя. Таким образом, ее вечность относительна. Отношение самавайи неосознано и может быть только результатом умозаключения из факта неразрывной связи вещей<sup>1</sup>.

В то время как первые пять категорий имеют характер присущности (*самавайитвам*) и множественности (*анекатвам*) или обладания формами, отличающих их одну от другой, самавая единственна и не имеет множественности<sup>2</sup>. Она не существует в чем-либо посредством отношения присущности, поскольку это повлекло бы за собой бесконечный регресс. Между нашими различными понятиями о присущности также нет различий; как и нет разницы между нашими различными представлениями о бытии. Род сродства тот же самый, хотя члены его различны<sup>3</sup>.

Строго говоря, понятие присущности является результатом искусства ума, хотя и его объективное существование допускается. Оно берет свое начало в абстракции и не имеет существования, отдельного от субстанции. Шанкара критикует теорию самавайи. Он считает, что такое соединение, которое существует между атомами и акашей, является вечным, так же как и присущность. Присущность, поскольку она является отношением, не идентична с тем, что она связывает. Отношение присущности выходит за рамки тех терминов, которые оно связывает, и само требует отношения, чтобы быть отнесенным к терминам, и так далее *ad infinitum*. Далее, мы всегда должны предполагать сродство, благодаря которому самавая существовала бы в самавайе или в вещах, связываемых средством самавайи. Если самавая не находится в самавайе другой самавайи, а является тождественной с ней, тогда даже саньюга (соединение) может рассматриваться как тождественная соединенным вещам<sup>4</sup>. Бесплезно уверять, что присущность может существовать без третьей вещи, позволяющей объединить ее с вещами, в которых она существует, в то время как соединение требует присущности, чтобы быть связанным с вещами, которые находятся в соединении. Затруднение не снимается тем, что одно назовем категорией, а другое качеством. Нет сомнения в том, что отношения бинарного атомного сочетания к составляющим его элементам, или вида к своим индивидам, не является аналогичным отношению скатерти к столу. Но в обоих случаях затруднение, кажется, остается тем же самым, а именно состоящим в том, что отношение, каким бы внутренним оно ни было, не может быть тождественно с понятиями, которые оно связывает. Неприемлем и аргумент, что здесь должно быть отношение причины и следствия. Если, как допускает вайшешика, причина и следствие являются неразрывно связанными, то проще допустить, что здесь имеет место тождество их сущности. Кроме того, концепция неразрывной связи противоречит идее, что причина предшествует следствию, идее, которая является существенной чертой теории причинности школы ньяя-вайшешика<sup>5</sup>. Причина способна к самостоятельному существованию. Если самавая есть связь причины со следствием, которое не способно к самостоятельному существованию, то, поскольку связь предполагает два понятия, а следствие, пока оно не существует, не может быть связано с причиной, между ними не может быть отношения самавайи. Утверждать, что следствие вступает в связь после того, как оно начало свое существование, равным образом бессмысленно, потому что, если вайшешика допускает, что следствие может существовать до его связи с причиной, тогда следствие не является неспособным к сепаратному существованию. Нарушается принцип, согласно которому между следствием и причиной не может быть соединения и разъединения. Если следствие может существовать до вступления в связь с причиной, то возникающая между ними связь будет уже не самавайей, а только саньюгой. Так как именно соединение, а не присущность является связью, в которой каждая субстанция по мере ее создания становится в один ряд с такими всепроникающими субстанциями, как акаша и т. п.— несмотря на то, что никакое движение не имеет места в части вышеуказанной субстанции,— значит, и связь следствия с причиной есть соединение, а не присущность.

## ХП. АБХАВА, ИЛИ НЕБЫТИЕ

Канада не признает абхаву, или небытие, самостоятельной категорией. Для него абсолютное небытие не имеет смысла, а все другие виды небытия: предшествующее небытие (*праеабхава*), или состояние причины до того, как она произведет следствие; последующее небытие (*прадхамсабхава*), или состояние следствия после того, как оно распалось на свои элементы, и обоюдное небытие (*аньюнабхава*), или отношение между вещами, обладающими сами по себе тождеством,— относятся к позитивному бытию (*бхава*)<sup>6</sup>. Хотя в жизни классификация существующих вещей не нуждается в независимой категории абхавы, все же диалектическое представление о вселенной требует понятия отрицания. Когда вайшешика расширяет свой кругозор и пытается дать последовательное

<sup>1</sup> Древние найики думали, что оно доступно восприятию.

<sup>2</sup> «Tarkasamgraha», 8.

<sup>3</sup> Р. Р., р. 326.

<sup>4</sup> Кумарила замечает: «Если самавая есть нечто отличное от класса или индивида, который принадлежит классу благодаря самавайе, тогда она (самавая) не могла бы существовать в них как отношение; с другой стороны, если она будет тождественна с ними, тогда класс и индивид были бы тождественны — согласно закону, что вещи, идентичные с одной и той же вещью, являются идентичными между собой» (S. V., Pratyaksasutra, 150).

<sup>5</sup> S. V., II. 2. 13-17.

<sup>6</sup> IX. 1. 1 и далее.

представление о жизненном опыте как о целом, она развивает категорию абхавы. Во всех системах мышления отношения играют большую роль. Отношение переносит нас от одной вещи к другой, и этот переход не является просто отрицанием. Основой отрицания является нетождественность, а то, что мы называем противоположностью, есть извращенная форма отрицания. Каждое отношение является видом отрицания, которое не нарушает закона противоположности. Вещь и ее отношение тесно связаны между собой. Когда мы говорим о вещи, мы подчеркиваем факт ее бытия или становления, когда же мы говорим об отношении, мы подчеркиваем факт ее небытия или отрицания. Вещь есть утверждение без противоположности, отношение есть отрицание без противоположности.

Хотя абхава — категория скорее логическая, чем онтологическая, все же существует тенденция рассматривать небытие как что-то существующее наравне с бытием<sup>1</sup>. Так начали смешивать отрицание с небытием. Вишванатха говорит, что небытие возникает за счет взаимного отрицания шести категорий<sup>2</sup>. Отрицание может быть применимо ко всем видам отношений, а не просто к отношениям тождества и существования, как полагает Шридхара. Последователи веданты и Прабхакары вообще отказываются рассматривать ее как категорию. Они смотрят на нее только как на простой субстрат<sup>3</sup>. Если абхава является отдельной категорией, то будет бесконечный регресс, поскольку отсутствие кувшина (гхатабхава) отличается от кувшина (гхата), а отсутствие отсутствия кувшина (гхатабхавабхава) отличается от последнего. Чтобы устранить это затруднение, древние наййки считали отсутствие кувшина идентичным наличию кувшина. Отрицание отрицания дает положительное, хотя этот взгляд не всеми принимается. Современные наййки считают, что отрицательное никогда не может быть эквивалентно положительному, хотя отрицание отрицания первого отрицания эквивалентно первому отрицанию<sup>4</sup>.

Ватсьяяна признает два вида небытия: предшествующее, или небытие вещи до ее создания, и последующее, или небытие вещи после ее разрушения. Пока сын не родился — это небытие первого вида. Когда кувшин разбит — это небытие второго вида<sup>5</sup>. Вачаспати<sup>6</sup> разделяет небытие на: 1) *тадатмьябхаву*, или отрицание тождества, и 2) *сансрगाбхаву*, или отрицание соотношения, а это последнее подразделяется еще на предшествующее, последующее и абсолютное небытие, или *атьянтабхаву*. Последнее является также *самаваяабхавой*.

Противоречивые понятия, такие, как «сын бесплодной женщины» или «заячи рога», считаются примером абсолютного небытия. В абсолютном небытии имеется подтверждение чего-нибудь действительного и отрицание отношения к нему. В обоюдном, или взаимном, небытии объекты, между которыми отношения тождества считаются несуществующими, не нуждаются в том, чтобы они были действительными. Во взаимном отрицании мы отрицаем тождество двух объектов, например платья и кувшина, в абсолютном отрицании то, что отрицается, является отношением, отличным от того, которое было при тождестве. Взаимное отрицание в суждении «кувшин не есть одежда» противопоставляется суждению «кувшин есть одежда». Абсолютное небытие цвета в воздухе утверждается суждением «воздух не имеет цвета» и имеет своим противосуждением «воздух имеет цвет». Противоположностью взаимного небытия является тождество, а противоположностью абсолютного небытия является связь. Шивадитья считает, что взаимное небытие является невечным, поскольку оно прекращает свое существование, как только, например, одежда изнашивается<sup>7</sup>. Шридхара допускает четыре вида небытия: предшествующее, последующее, взаимное и абсолютное<sup>8</sup>. Подобный же взгляд развивает Вишванатха<sup>9</sup>. Когда кувшин стоит на земле, то воспринимается его существование, а когда его уберут, воспринимается его небытие. Вишванатха говорит, что небытие было там все время, но оно находилось в скрытом состоянии, пока кувшин находился на земле. Абсолютное небытие любой вещи во всякое время присутствует всюду, но оно находится в скрытом состоянии в том месте и в то время, когда там находится эта вещь. Таким образом, универсальное небытие либо ограничивается в некотором отношении, либо не ограничивается вовсе. Последнее является неограниченным, или абсолютным небытием, или атьянтабхавой. Ограниченное небытие может иметь либо определенное начало, либо определенный конец. Предшествующее небытие кувшина не имеет начала, но имеет конец; последующее небытие его имеет начало, но не имеет конца. Логика современной ньяйи очень тонко развивает различные варианты абхавы<sup>10</sup>.

Мы видим, что вся доктрина абхавы основывается на метафизической концепции вайшешики. Если бы вещи просто существовали и не имели начала, то есть не находились бы в состоянии небытия, тогда все вещи были бы вечными. Если бы отрицалось предшествующее небытие, тогда все вещи и их перемещение следовало бы рассматривать как лишённые начала; если бы отрицалось последующее небытие, тогда вещи и их действия были бы

<sup>1</sup> N. V. и N. V., II. 2. 12. См. «Nyayakandali», p. 225.

<sup>2</sup> Abhavatvam dravyadisatkanyonyabhavavattman («Siddhāntamuktāvali», 12).

<sup>3</sup> Adhikaranakaivalyamatram.

<sup>4</sup> «Tarkamgrahadīpikā», 80.

<sup>5</sup> N. V. T. T., II. 2. 9.

<sup>6</sup> N. V., II. 2, 12.

<sup>7</sup> «Saptadarthi», 189.

<sup>8</sup> «Nyayakandali», p. 230. См. также Samaritabhadrā's «Aptomimamsa» и «Tarkasāṅgraha», p. 80.

<sup>9</sup> «Siddhāntamuktāvali», pp. 12 — 13.

<sup>10</sup> Bhīmācārya's Nyāyakoḍa, под Atyāntabhāva, Anyonyābhāva в Abhāva.

неуничтожимы и бесконечны; если бы отрицалось взаимное небытие, тогда вещи были бы неразличимы, а если бы отрицалось абсолютное небытие, тогда вещи следовало бы рассматривать как существующие всегда и всюду.

### ХIII. ЭТИКА

Вайшешика проводит различие между сознательной и несознательной деятельностью и относит моральные побуждения только к первой<sup>1</sup>. Деятельность, обусловленная органической жизнью (*дживанапурвака*), не является сознательной, в то время как деятельность, вытекающая из чувства желания или антипатии (*иччхадвешапурвака*), является сознательной. Первая имеет в виду органические цели, а вторая стремится к реализации человеческих достоинств (*хитапранти*)<sup>2</sup>. Удовольствие, или состояние приятности, вызывает влечение к породившему его объекту. Страдание, которое является природой беспокойства, вызывает антипатию к причинившему его объекту. Желание (*иччха*) и антипатия (*двеша*) являются сознательными реакциями на приятные и причиняющие боль объекты<sup>3</sup>, разрешающимися в действиях, направленных к достижению желательного объекта или к тому, чтобы избежать ненавистного. Согласно учению вайшешики, дхарма трактует о достижении мирского благополучия (*абхьюдая*), ровно как и духовного достоинства (*нихиреяса*). В то время как первое является продуктом показного благочестия, второе есть результат внутренней духовной проницательности (*таттвадженана*)<sup>4</sup>. Высочайшей степенью удовольствия, по учению Прашастапады, является радость мудрости, которая «не зависит ни от каких таких факторов, как воспоминание об объекте, желание, размышление, и обуславливается их знанием, умиротворенностью мысли, довольством и особым характером их достоинств»<sup>5</sup>.

Программа моральных обязанностей должна быть выведена из священного писания. Проводится различие между моральным долгом, универсально обязательным, то есть независимым от кастовых перегородок и условий жизни, и таким долгом, который обязателен только в особых условиях.

Универсально обязательными видами морального долга являются:

1) вера (*шраддха*), 2) ненасилие (*ахимса*), или решимость никогда не наносить вреда живому существу<sup>6</sup>, 3) доброжелательное отношение ко всем живым существам (*бхутанитатва*), 4) правдивость (*сатьявачана*), 5) цельность (*астея*), 6) половая чистота (*брахмачарья*), 7) чистота мысли (*анупадха-бхавашуддхи*), 8) отказ от гнева (*кродхарарджана*), 9) личная чистоплотность, поддерживаемая омовением (*абхишечана*), 10) и применение очищающих веществ (*шичидравьясевана*), 11) преданность божеству (*вишиштадеватабхакти*), 12) пост (*упаваса*) и 13) непренебрежение нравственными обязанностями (*апрамада*). Особые обязанности четырех каст и четырех ашрам излагаются обычным путем<sup>7</sup>. По мнению Шридары, можно стать святым, не проходя стадию главы дома<sup>8</sup>. Допускается, что саньясин — это не тот, кто отрекается от мира, а тот, кто дает обет всеобщей благотворительности<sup>9</sup>. После детализации природы морального долга Прашастапада делает вывод, что соблюдение нравственных обязанностей приведет в результате к достижению духовного совершенства в том случае, когда это делается без желания достигнуть таким способом внешних целей (например, богатства и т. п.), а всецело из чистых побуждений<sup>10</sup>. Духовное развитие требует подавления собственного я. Сказано: «невоздержанному (*аятасья*) возвышенность духа не придет оттого, что он ест чистое, потому что он не обладает воздержанностью»<sup>11</sup>. В качестве средства самоконтроля допускается йога<sup>12</sup>. Необходимо не механическое подчинение правилам, а внутренняя потребность в добродетели.

Вообще говоря, дхарма — это ахимса, а адхарма — химса, или ненависть к творению. В определенных обстоятельствах вайшешика допускает исключения из требований священного писания, и этот факт приводит некоторых мыслителей к подозрению, что эта система берет свое начало в еретических теориях<sup>13</sup>.

Дхарма в системе вайшешика относится не просто к содержанию морали, но также к силе качества, которое существует в человеке, а не в совершаемом им действии. Она сверхчувственна по своей природе и разрушается,

<sup>1</sup> V. 1. 11.

<sup>2</sup> P. P., p. 263.

<sup>3</sup> P. P., p. 259 и далее.

<sup>4</sup> I. 1. 1 — 2. 4.

<sup>5</sup> P. P., p. 259.

<sup>6</sup> Bhutanam anabtridrohasamkalpaḥ («Nyāyakandalī». p. 275).

<sup>7</sup> P. P., p. 273; V. S., VI. 2. 3.

<sup>8</sup> «Nyāyakandalī». p. 277.

<sup>9</sup> Sarvabhutebhyo nityam abhayam dattva... (P. P., p. 273). См. также U. S., II. 30.

<sup>10</sup> P. P., p. 273. См. также V. S., VI. 2. 2 — 3; 4 — 6. 8.

<sup>11</sup> V. S., VI. 2. 8.

<sup>12</sup> V. S., V. 2. 16 — 18.

<sup>13</sup> U. V. Vaiśeṣika Philosophy, p. 31.



когда индивид прочувствует ее результаты. Конец ей кладет истинное познание. Если бы дхарма была абсолютно неразрушима, тогда не могло бы быть окончательного освобождения. Дхарма имеет значение для прогресса, но должна быть уничтожена раньше, чем может наступить окончательное освобождение. Насколько мы можем судить, эти правила, излагающие эгоистические мотивы нашего движения вперед в направлении совершенствования или продвижения по лестнице жизни, позволяют нам добиться награды, но место, которое мы можем при этом занять, не является постоянным. Даже Брахма не обладает постоянным наслаждением<sup>1</sup>. Какой бы ни была наша дхарма, она не может быть безграничной и, следовательно, не может дать нам постоянного спокойствия. Только лишенная эгоизма способность внутреннего проникновения в истину вещей может обеспечить окончательное освобождение<sup>2</sup>. Поскольку над нами довлеют желания и антипатии, мы накапливаем дхарму и адхарму, или адришту, и результаты наших деяний навязывают нам телесное существование<sup>3</sup>. Тело являетсяместилищем наслаждения (*бхогаятанам*). Единство с адриштой и ее действие на тело представляет собой сансару, а отделение от нее — мокшу<sup>4</sup>.

Действия, мотивированные чувством обособленного самодовлеющего существования, основываются на игнорировании истины вещей. Когда мы поймем, что объекты, которые выглядят так привлекательно или отвратительно, являются в действительности только временным сочетанием атомов, они потеряют над нами власть. Подобным же образом, если мы понимаем истинную природу Атмана, которая отличается от той или иной формы его существования, то мы узнаем, что все души одинаковы. Когда истинное познание устраняет мотив эгоистической заинтересованности, тогда эгоистическая деятельность прекращается; не производится никакой потенциальной ценности и не произойдет больше перевоплощение. Когда вайшешика сделалась теистической, блаженство освобождения стало рассматриваться как результат божественного милосердия, а правила дхармы — как выражение воли бога<sup>5</sup>.

Душа все время находится в сансаре; временами же она бывает воплощена в том или ином теле, которое неуловимо в пралайе, объемно в творении, и никогда не бывает состояния, когда бы Атман лишился адришты. поскольку не существует начала серий воплощений<sup>6</sup>. Время, место и обстоятельство рождения, семья и происхождение, жизненный путь — все определяется адриштой<sup>7</sup>. Всякой душе предоставляется возможность пожинать плоды своих прежних деяний. Однако вовсе не обязательно, чтобы текущая жизнь была непосредственным продолжением предшествующей жизни, ибо не все наши потенциальные качества могут актуализироваться в одной жизни<sup>8</sup>. Хотя сансары (потенциальные тенденции) не теряются, некоторые из них могут дожидаться будущей жизни. Считается, что посредством соответствующей тренировки ума мы можем вспомнить наши прошлые жизни<sup>9</sup>. Подобно другим системам индуистского мышления, вайшешика признает, что мы имеем возможность подняться к высшему порядку существования или возможность опуститься до животного состояния<sup>10</sup>. Все существа занимают места соответственно своим заслугам.

Теория вайшешики о мокше, или освобождении, мало отличается от соответствующей теории ньяйи. Мадахава в своей «Шанкаравиджайе» говорит, что, с точки зрения школы Канады, душа в освобожденном состоянии абсолютно свободна от всех связей с качествами и живет подобно небу, свободному от всяких условий и атрибутов, в то время как, согласно взглядам наяйиков, состояние свободы представляет собой состояние блаженства и мудрости<sup>11</sup>. По взглядам вайшешики, состояние свободы нельзя рассматривать как состояние удовольствия, и хотя такая цель не может быть привлекательной, она вполне соответствует логическим предпосылкам этой системы. Когда душа освобождается от качеств, произведенных контактом с именем и телом<sup>12</sup>, она достигает своей независимости. Критика Манданой взгляда, что разрушение качеств страдания, боли и т. п. не отличается от разрушения я, не лишена убедительности<sup>13</sup>. Шридхара утверждает, что я в этом случае наслаждается своим естест-

<sup>1</sup> «Nyāyakandali», p. 281.

<sup>2</sup> «Nyāyakandali», p. 6.

<sup>3</sup> Samsaramalakaranavor dharmadharmagor...

<sup>4</sup> V., 2. 18. См. также N. S., IV. 1. 47.

<sup>5</sup> Tsvarakadanabbivaktal. P. P., p. 7.

<sup>6</sup> N. B., I. 1. 19; N. V., IV. 1. 10; III. 1. 19. 22. 25. 27.

<sup>7</sup> Vivrti, VI 2. 15.

<sup>8</sup> «Nyāyakandali», p. 53, 281, «Upaskara», VI. 2. 16.

<sup>9</sup> «Upaskara», V. 2. 18. VI 2. 16.

<sup>10</sup> P. P., p. 280 — 281.

<sup>11</sup> Atyantanasio gunasangater ya sthitir nabhovat kanabhaksapakse.

Muktis tadiye caranaksapakse sanandasam vitsahita vimuktih.

<sup>12</sup> Atmavibesagunanam atyantocchedah.

<sup>13</sup> Visesagunanivrittikalaksona muktir ucchedapaksam na bhidyate.

венным состоянием<sup>1</sup>. В то время как для я уничтожение невозможно, ибо оно вечно, состояние свободы приходит в опасную близость к условиям бесчувственного существования камня<sup>2</sup>. В подтверждение своего взгляда Шридхара приводит тексты из упанишад<sup>3</sup>.

#### XIV. БОГ

Сутра Канады открыто на бога не ссылается. Первоначальные действия атомов и душ он приписывает началу адришты<sup>4</sup>. В то время как сам Канада был, по-видимому, удовлетворен объяснением вселенной принципом адришты, его последователи чувствовали туманность и недуховность принципа адришты и поставили его в зависимость от воли бога. Действенной причиной мира является бог, а материальной причиной — атомы. Трудно сказать, видел ли сам Канада необходимость в божественном существе. Знаменитый отрывок<sup>5</sup>, который дважды повторялся и который был сочинен позднейшими комментаторами для поддержки теизма, не содержит ссылки на бога. Несомненно, Канада понимал, что веды были творением не бога, а пророков. Не делает бога центром своей системы и Прашастапада, хотя в заглавном стихе своей «Падартхадхармасанграхи» он рассматривает Ишвару как причину мира<sup>6</sup>. Критика Шанкары<sup>7</sup>, изложенная в его комментариях к «Веданта-сутре», признает, что эта система не оставляет места для бога и что она верит в вечную и никем не созданную природу душ и атомов, а разнообразие их состояний объясняет посредством начала адришты. Критики соперничающих школ ясно определили неудовлетворительный характер нетеистической системы вайшешики. Бесчисленные миллионы немслящих атомов не могут создать изумительное единство в разнообразии мира. Они не способны совещаться и выработать общий план развертывания духовного содружества. Логические умы мыслителей вайшешики неодобрительно относились к гипотезе простой случайности. Они быстро пришли к пониманию того, что атомы, хотя они и являются жизнеспособными и вечными, все же были бы бесполезны, если бы их действиями не руководил главенствующий разум. Бог воспринимает атомы, и в его разуме впервые возникает понятие о двойственности, а затем, создаются диады. И логика и священное писание требуют от нас признания бога<sup>8</sup>. Четыре великие элементарные субстанции (*махабхуты*), поскольку они являются следствием, предполагают существование какого-то своего предшественника, имеющего о них понятие<sup>9</sup>. Соглашение о значениях слов установлено богом. Далее, веды, которые являются собранием изречений, подразумевают, что их автором было разумное существо<sup>10</sup>, и поскольку содержание вед свободно от ошибок, небрежности и желания ввести в заблуждение относительно того, кто был их автор, они должны быть приписаны творению вечного, всеведущего, всесвятого духа (*нирдошапуруша*)<sup>11</sup>. Далее, души в состоянии пралайи лишены разума и поэтому не могут контролировать действия атомов, а в мире атомов не обнаруживается никакого источника движения. Если мы хотим избежать бесконечного регресса, мы будем отброшены назад к первому двигателю, как к исходному началу происхождения<sup>12</sup>. Нужен только один такой двигатель. Нет необходимости признавать многие. Множественность богов может внести разлад, поэтому существует один творец, и этот творец есть бог.

Вопрос о том, имеет ли бог тело, рассматривается Шридхарой. Богу нет необходимости воплощаться. Действовать может даже бестелесное существо. Нематериальная душа действует в направлении движения тела. Хотя тело принадлежит душе, оно не обладает силой, приводящей себя в движение. Тело является движимым объектом, а бог находит такой объект в ато-

<sup>1</sup> Atmanah svarupenavasthanam.

<sup>2</sup> S. S. S. S., V. 36.

<sup>3</sup> «Nyāyakandali», pp. 282 — 287.

<sup>4</sup> Иногда говорят, что V. S., II. 1. 18 — 19 содержат доказательства существования бога, хотя трудно согласиться с таким взглядом. В II. 1. 9 — 14 устанавливается существование невидимого, вечного воздуха, и в II. 1. 15 — 17 выдвигается возражение, смысл которого в том, что о его существовании свидетельствует не восприятие и не логический вывод, а тоже открытие, а II. 1. 18 — 19 утверждает, что некоторые из наших понятий ведут свое происхождение от восприятий наших предков, перешли к нам и составляют логическую почву для существования соответствующих объектов (см. Uī, Vaiśeṣika Philosophy, pp. 164 — 166). В III. 2. 4 — 9 мы находим подобную трактовку проблемы я.

<sup>5</sup> Tadvacanad amnayasya pramānyam (I. 1. 3; X. 2. 9).

<sup>6</sup> См. начальную и заключительную части P. P. и pp. 48 — 49.

<sup>7</sup> S. B., II. 3. 14.

<sup>8</sup> Keith, I. L. A., pp. 265 — 266; «Nyāyakandali», p. 54.

<sup>9</sup> II. 1. 18 — 19.

<sup>10</sup> Buddhipurvakyaktir vedē. см. «Upaskara», VI. 1. 1.

<sup>11</sup> «Upaskara», X. 2. 9. Весь аргумент основывается на признании авторитетности. Ведь если мы будем, подобно буддистам, отрицать это, аргумент потеряет свою силу.

<sup>12</sup> Ср. теорию Аристотеля о боге как первом двигателе, который дает движение всему небесному и земному.

мах. Если говорят, что тело необходимо для того, чтобы желать и прилагать усилия, Шридхара отвечает, что оно является только помещением, где желание и усилие случайны (*агантукам*), и не является таковым, когда они естественно присущи (*свабхавикам*). Божественный разум, желание и усилие вечны<sup>1</sup>. Шридхара имеет дело с рядом возражений против создания мира богом, Если говорят, что бог не имеет неудовлетворенных желаний и, следовательно, у него не может быть стимула к сотворению, он отвечает, что бог не имеет эгоистических желаний, он действует для блага других. В соответствии с принципом кармы, он допускает в мире страдания, и эти страдания прежде всего не являются великим злом, потому что они помогают нам разобраться в разнообразии всего -существования. То, что он считается с законом характера, не является ограничением его независимости.

Теория вайшешики о боге практически та же самая, что и соответствующая теория ньяйи<sup>2</sup>, и может быть подвергнута той же критике. Мир первоначально рассматривался как часть сложного самодовлеющего механизма, в котором атомы и души удерживаются вместе благодаря началу адришты. Безжалостно выдвигаемые критиками вайшешики затруднения, заключающиеся в том, что не имеющее разума начало не может удерживать вместе *disjuncta membra* мира, вынудил позднейших вайшешиков принять принцип бога как выход из затруднений. Бог не является творцом мира, поскольку души и атомы так же вечны, как и он. Бог отличается от человеческих душ своим всеведением и всемогуществом — качествами, делающими его правомочным управлять вселенной. Он никогда не запутается в цикле существования. Он подводит мир под определенные законы и пускает его в ход, но не вмешивается в его функционирование. Мир представляет собой гигантский часовой механизм, пущенный в ход творцом с гарантией, что он будет функционировать без его дальнейшего вмешательства. Но невмешивающийся бог подвергается риску нарушить ход своих собственных законов. Бог и мир исключают друг друга, и если мы не исправим исходные предпосылки, то и сам «бог» не сможет нам помочь. Если мы начнем с многообразия предметов, существующих в мире и не связанных друг с другом, мы не сможем устранить их изоляцию тем, что механически приспособим к миру бога, который должен устроить все извне. Мир, который держится благодаря искусственно выдуманному внешнему посреднику, является простым агрегатом вещей, а не органическим целым. Души даже не смогут узнать друг друга. Каждая реальная вещь будет представлять собой маленький мирок, замкнутый внутри узкого круга своего собственного внутреннего содержания. Души и их объекты будут существенно отличаться друг от друга, и их связью явится извне привнесенная гармония. Прежде чем мы подойдем к более удовлетворительной точке зрения, мы должны отказаться от этого исходного пункта. Если есть бог, он должен производить первоначальные элементы материи, и тогда отпадает необходимость в вечном и самодовлеющем характере атомов и душ. Если существует бог, то им поддерживается и небо и земля; и мельчайшие частицы материи, движущиеся в беспредельном пространстве, тоже являются его творением.

## XV. ОБЩАЯ ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ВАЙШЕШИКИ

Критическое рассмотрение общих принципов философии вайшешики поможет нам понять основные черты, а также слабые места этой системы. Философская теория должна систематизировать и упорядочить многообразные черты, которые действительность развертывает в связанное и четко воспринимаемое целое. Вайшешика стремится «представить в одной системе характерные черты и взаимоотношения всего, что наблюдается»<sup>3</sup>. Для нас будет полезно различить, как это делает профессор Уайтхед, данные ощущений,— мир восприятия,— и научные объекты. Данными ощущений являются действительные цвета, вкусы, звуки, температуры, которые мы воспринимаем. На этих данных мы строим мир жизненного опыта, а пользуясь этими данными ощущений и миром жизненного опыта, мы постулируем ряд научных объектов, которые, сами не являясь объектами восприятия, служат для объяснения всех восприятий. В вайшешике мы тоже имеем данные ощущений, или объекты восприятия, с которых начинается всякий жизненный опыт. Когда мы обобщаем эти объекты в категории субстанций, качества и отношений, мы подходим к миру жизненного опыта. Как мы уже неоднократно убеждались, говоря о вещи и ее качествах, мы не констатируем факты, а интерпретируем их. Когда вайшешика разделяет субстанции, качества и т. п. на вечные и невечные, она подчеркивает преходящий характер нашего жизненного опыта и постулирует ряд научных объектов, так же как атомы, души, пространство, время, акашу и манас. Теорию можно считать удовлетворительной, если данные ощущения приведут к опытному миру, а последний ведет к научным объектам, но, как мы увидим, такой отчетливой логической связи у вайшешики не имеется.

Упор на принцип отрицания характеризует отчетливо выраженную плюралистическую тенденцию вайшешики. Действительность является не субстанцией или агрегатом субстанций, являющихся субъектами качеств, а

<sup>1</sup> «Nyāyakandali», pp. 55 — 58.

<sup>2</sup> Oevatavisaye bhedo nasti naiyayikaih samam (Haribhadra's «Saddars anasamuccaya». p. 59).

<sup>3</sup> Whitehead. The Concept of Nature, p. 185.

существенным взаимосвязанным целым, где мы находим необходимым применение анализа и сравнения, различения и отождествления. Изменчивый мир жизненного опыта состоит из множества существующих вещей, находящихся одна с другой в сложных переплетениях всех видов. Вайшешика имеет целью изображение вселенной как систематизированного целого, как гармонии разнообразных членов. Пока мы не получим возможности привести в состояние гармонии несогласующиеся между собой элементы, мы не достигнем нашего логического идеала. Не говоря о внутренне противоречивом в вайшешике, в ней имеются еще такие положения, которые мы не можем представить соединимыми вместе как части единого целого.

Вайшешика допускает относительные характеры отрицания. Содержание, которое ею отвергается, никогда не исключается абсолютно. Раньше чем мы отвергнем какую-либо идею, она должна быть рассмотрена с другой стороны, испытываемая мысль, которую отрицание отвергает, основывается на положительном тождестве, которое доказывает, что эта мысль не сходна с предполагаемым содержанием. Мы ищем на земле кувшин и, не найдя его, отрицаем его. Действительность исключается, поскольку она несоответствующим образом квалифицирована. Отрицание подразумевает в своей основе несоответствие с тем, что является действительным. Цель отрицания — изложить перед нами действительность, мыслимую в виде системы. Простое утверждение является односторонней абстракцией, равно как и простое отрицание. Простое «бытие» есть отвлечение от пустого объекта, а простое «ничто» выходит за пределы простой пустоты. Простое «ничто» есть идея «того», или сущности, которая исключает и исключается каким-нибудь и всяким «что» или квалификацией. Именно абстрагирование объекта отрицает все квалификации и вынуждает отвергать даже себя. Настаивание на отрицании делает вайшешику приверженной к пониманию мира как гармонии элементов, хотя, строго говоря, в принципе это понимание далеко от абсолютной истины и реальности. Разнообразие, различие и множественность имеют значение только в пределах целого. То, что вайшешика рассматривает в качестве независимого индивида, является отличным признаком в природе реальности. Смешивается различное и противоположное. Различное не обязательно должно быть несхожим. Различные вещи не исключают друг друга, они исключают только отрицание их различий. Существуют несовместимости, но они не окончательны и абсолютны. Они ограничены определенными пределами, а логическая точка зрения тождественности требует, чтобы реальность была индивидуальной, гармоничной и самостоятельной. Постулируя для всех вещей их тождество самим себе, вайшешика не имеет возможности подняться до концепции истинно духовного целого, в котором преодолевается взаимоисключение частей. Хотя это постулирование тождества вещей самим себе само позволяет ввести в мир как единое, так и множественное начала, однако оба эти начала необходимо мыслятся как существующие бок о бок, но не становящиеся целым. Вайшешика не доверяет концепции познания как организованного целого, которое, однако, подразумевается ее же теорией отрицания.

Вайшешика указывает, что в жизненном опыте содержатся вещи и отношения. Субстанция, качество и действие существуют в самих себе так же, как каждое из них друг в друге, и они связываются рядом отношений, именуемых саманьей, или общей природой, вишешей, или специфическими чертами, и самавайей, или неразрывной связью. Каждая субстанция имеет общее качество и специфическую особенность, которые связываются между собой отношением самавайи. Утверждение реальности отношений является главной необходимостью для всякой мало-мальски удовлетворительной плюралистической метафизики. Если отношения нереальны, тогда в мире может быть только одна субстанция, именуемая Абсолютом, или же мир тогда будет состоять из монад — независимых абсолютов, которые не родственны друг другу и никогда не могут состоять в родстве.

Слабым звеном в системе вайшешика является теория самавайи. Мы не можем смотреть на самаваю как на связь между двумя отдельными вещами и все еще рассматриваем ее как особый вид саньюги, или соединения. Если самавая отличается от саньюги, тогда целое будет чем-то таким, что дополняет части. Концепция мира как систематизированного целого, с элементами, находящимися во взаимоотношениях, является выводом как из вайшешиковской теории самавайи, так и из ее теории отрицания. Таким образом, плюрализм вайшешики не является полным.

Отличие саманьи (общности) от вишеши (особенности) — это различие между качествами субстанции. Что является природой вишеши, или особенности? Совершенно правильно, что мы исходим при этом из индивидов, рассматриваемых в обычных условиях жизни. Но мы не можем дать удовлетворительного определения, что такое особенность. Что представляет собой то, что делает вещь особенной? Все, что мы знаем о вещи, — это ряд ее качеств и то, как она себя ведет. Уникальность не поддается определению — более того, она кажется неисчерпаемой. Кажется, что индивидуальность так же как небытие является просто предположением. Возьмем индивидуальную душу. Есть ли в ней что-либо не подверженное изменениям? Если ее индивидуальностью является то, что изменяется на протяжении истории ее жизни, значит, она способна к изменениям. Если она представляет собой неизменяемую сущность, тогда мы не знаем, что это такое. Если мы обратимся к фактам, то нам не дают «синее», но всегда «какое-то синее», «синее» определенного сорта, не универсальное само по себе, не определенное, и только одно оно и является синим. Мы не знаем, как их объединить, чтобы получить уникальную особен-

ность. В конце концов, мы даже не можем определить, что мы понимаем под уникальностью. Хотя теория вайшеши, или особенности, не подтверждается логическим свидетельством, эмпирический предрассудок толкает нас к признанию у индивидуальности уникальной неразрушимой сущности. Индивидуальность бесчисленных элементов и душ разрушает индивидуальность целого, и, значит, если концепция организованного целого, подразумеваемая взглядом вайшешики на отрицание и самавайю, поддерживается, то доктрина об индивидуальностях должна быть пересмотрена<sup>1</sup>.

Общее понятие представляет собой обычное свойство, которое считается существующим в субстанциях, качествах и действиях независимо от воспринимающего разума и которое рассматривается как вечное в вечных субстанциях и как не вечное в не вечных. Если универсальное и индивидуальное одинаково реальны и если наши научные обобщения рассматриваются как имеющие дело с этими сущностями, навечно закрепленными в законе природы, тогда должно существовать и универсальное, соответствующее всем мыслимым сущностям, таким, как добро, зло, безразличие. Однако таких универсальностей не существует. Под влиянием формальной логики, которая стремится сделать мышление статическим, ньяя-вайшешика делает упор на сущности, ее качествах и различиях. Ничто не может и существовать и не существовать в одно и то же время. Таков закон противоположности, и в силу этого закона вещи делятся на классы, которые, как полагали, были одними и теми же с тех пор, как начал существовать мир, и останутся теми же до тех пор, пока мир не перестанет существовать. Теория эволюции Дарвина подорвала веру в неизменность видов. В результате естественного отбора один вид, накапливая индивидуальные различия, переходит в другой. В результате процесса эволюции, происходившего на протяжении миллионов лет, классы стали тем, чем они являются сейчас. Классы в высшей степени изменчивы и даже сейчас имеют тенденцию незаметно переходить один в другой. Менделеевская наследственность может вывести природу лошади за пределы, в которых определяется тождество. Так называемые универсальности являются не неизменными самодовлеющими типами, но стадиями роста и развития, приспособленными к изменяющимся условиям среды. Когда классы расплывчаты, у того логика, который жонглирует типами и сущностями, уходит из-под ног почва. На каждой стадии характер класса определяется саманьей, или общностью, хотя этот характер никоим образом не является стереотипным. Когда говорят, что универсалии вечны, это не означает, что их существование длится на протяжении бесконечного времени, это означает лишь их независимость от отношений времени. Джайнские логики считают, что даже последователи ньяи-вайшешики не признают универсального понятия отрицания, которое было бы общим для предшествующего отрицания, последующего отрицания и т. д., и не признают всеобщего понятия универсальности. Если универсальное разных универсальностей или различных видов отрицания является просто их общим характером, то мы можем сказать, что нет другого вида универсального, кроме универсальности общего характера. Теория саманьи, или общности, мотивируется желанием отличать изменившееся от неизменного. Если мы припишем универсальности миру высшей реальности, трудно будет связать их с отдельными индивидуальностями, которые являются их воплощением. Нелегко связать одну вечную, вездесущую, общую сущность с многочисленными, не вечными, несходными и обособленными индивидами. Если универсальное не столько лежит в основе индивидуального, сколько сосуществует с ним, мы придем к положению, подобному теории Платона об идеях и доктрине *Universalia ante Res*. Две такие в корне различные вещи, как универсальное и индивидуальное, не могут быть объединены. Мы должны отвергнуть мир индивидуальностей, как напрасное предприятие, стоящее в не постижимых разумом отношениях к действительности. Ньяя-вайшешика признает, что универсальное и индивидуальное неотделимы друг от друга, поскольку они связываются узлами самавайи. Другими словами, различие между универсальным и особенным есть различие, проводимое в уме, а не разделение, существующее в действительности, и все же, как бы это ни казалось несообразным, универсальностям придается независимое существование. Предполагается, что они переживут уничтожение мира и во время пралайи будут иметь своим субстратом время, которое понимается как реальная вещь (*каликасамбандха*)

Субстанция, качество и действие считаются объективными, а отношения являются продуктами логического анализа, которые мы не имеем права преобразовывать в факты космоса. Первые три категории, говорят, имеют

<sup>1</sup> Ср. Bradley: «Природа многого, следовательно, состоит не в том, что каждое из многого просто самостоятельно, потому что, если вы исключите из каждого всякое упоминание сверх его самого, то никакого множества не останется. «И» не имеет смысла, за исключением того случая, когда оно выражает содержащееся в себе целое, а различие отдельно от тождества теряет свой смысл. Поэтому требуемые особенности содержат внутреннее противоречие. И мы не можем избежать его тем, что проведем различие внутри каждого из отдельных аспектов, потому что такой путь приведет к разделению на новые особенности, относительно каждой из которых возникнет та же дилемма. Если многое не есть каждое само по себе и благодаря самому себе, то оно перестает быть многим, а с другой стороны, что бы ни было самостоятельным, оно не является индивидуальным и уникальным. Отсюда особенные существа, из которых каждое было бы уникальным, если бы они были возможны, доказывали бы, что они просто абстракции. И это потому, что саморазличение является в принципе нереальным и в конечном счете бессмысленным» («Logic», v. II. p. 651). См. также Gentile, *Theory of Mind or Pure Act*. E — T., p. 113.

нечто от природы сатты — фикции, наделенной способностью к существованию и, как полагают, наделяющей тем же свойством три категории. Различные отношения — причинные, взаимные и просто тесное сосуществование — не существуют в природе, ибо все существа индивидуальны. Гуна (качество) и карма (действие) являются различными видами или признаками субстанций<sup>1</sup>. Какие бы временные видоизменения или пространственные перемещения ни случались, на гуны можно смотреть как на длительные факторы причинности, в то время как изменяемые состояния являются кармой, относящейся к «случайности, или, по терминологии схоластов, к случайным причинным факторам». Полная концепция субстанции включает как гуну, так и карму, длительный и случайный факторы, никогда не воспринимаемые отдельно один от другого<sup>2</sup>. Каждая субстанция имеет свою уникальную сущность (вишешу), свои качества (гуны) и свою форму поведения (карму). Здравый смысл рассматривает случайности мира как атрибуты определенных субстанций. Концепция вещи и ее качеств настолько всем нам знакома, что она входит во всякий наш жизненный опыт. Вайшешика принимает ее как простую аксиому, не требующую ни ее обсуждения, ни доказательств. Все реальное является либо субстанцией, либо ее атрибутом. Атрибуты суть зависимые аспекты реальности, не способные к независимому существованию, и заключают в себе наиболее необходимую форму живой субстанции, к которой они принадлежат. Существование множественности субстанций, каждая из которых вполне самостоятельна и независима от всех остальных, принимается как предписываемое здравым смыслом, хотя мы не можем удовлетворительно сформулировать понятие того, что такое субстанция сама по себе.

Наивная теория субстанции и качества таит в себе бездонную пропасть нерешенных проблем. Субстанция определяется как субстрат качества<sup>3</sup>. Следовательно, качества не имеют самостоятельного существования. Мысленно мы различаем субстанцию и качество, но нет необходимости предполагать, что качества и действия обладают более высокой степенью реальности, чем общность, особенность и т. д. Вайшешика, однако, допускает, что субстанции могут существовать отдельно от какого-либо качества. Считается, что в первый момент творения субстанция остается без каких-либо качеств — предположение, существующее благодаря тому, что метафизическое тождество субстанции не то же самое, что перманентное тождество ее свойств. Сущность субстанции, которая делает ее тем, чем она является, имеет мало отношения к перманентным качествам, которые являются ее особенностями и характеристиками. Неизменность качеств не существенна для того, чтобы она оставалась тем, что есть. Особые качества субстанций рассматриваются как следствия, то есть качества выводятся из субстанции, но как может субстанция стать причиной, то есть производить нечто отличное от самого себя? То, что находится за пределами всех положительных и конкретных качеств, является для нашего мышления лишенным всякого содержания. Это — неизвестное *x*, предполагаемое «я не знаю что», лежащее по ту сторону всех качеств. Глубоко вкоренившаяся в нас традиция мышления склоняет нас к мысли придать большую реальность субстанции, нежели качествам. Вайшешиковские субстанции представляют собой неизвестный субстрат, ответственный за качества опыта, результат возможных спекуляций, но не научное наблюдение. Но вайшешика считает также, что вещь утратила бы свою природу, если бы она потеряла свои качества. Считается, что отношение между субстанцией и качеством будет одним из отношений самавайи, то есть одно не может существовать без другого<sup>4</sup>.

Шанкара критикует такой взгляд на отношения между субстанцией и качеством. Если они неразрывно связаны, то неразрывность должна быть введена в отношения места, времени или природы. Они не являются неотделимыми по месту, ибо тогда, например, ткань, вытканная из нитей, занимает место только нитей, а не ткани, в то время как качества ткани, такие, как ее цвет, занимают место как раз ткани, а не нитей<sup>5</sup>. Если сущностью отношения самавайи является неразрывность во времени, то например, правый и левый рога коровы находились бы именно в таких отношениях. Если это неразрывность в природе или характере, то стало бы невозможно делать дальнейшие различия между субстанцией и качеством, поскольку эти два суть одно<sup>6</sup>.

Если субстанция зависит от своих качеств, тогда она не является действительно независимой. Субстанция не только объединяется со своим качеством отношением самавайи, но все субстанции объединяются общим понятием субстантивности, а отделение субстанции таким же способом объединяется понятием своего собственного

<sup>1</sup> У. Е. Джонсон разделяет признаки на транзитивные и интранзитивные; транзитивные признаки являются отношениями. См. «Logic», v. I, p. XXXV.

<sup>2</sup> W. E. Johnson, Logic, v. I. p. XXXVII.

<sup>3</sup> В то время как древняя нья, определяла субстанцию как субстрат качеств и действий, современная нья определяет ее только как субстрат качеств.

<sup>4</sup> См. Samkara о Gaudapada's *Karika*, III. 5.

<sup>5</sup> См. S., I. 1. 10.

<sup>6</sup> S. B., II. 2. 17.

класса<sup>1</sup>. Мы не воспринимаем субстанцию отдельно от качеств, а допущение чего-то такого, что оставалось бы неизменным при изменении качеств, является алогичным<sup>2</sup>. Если мы примем нашу установку на качества, которые изменяются, тогда не может быть никакой постоянной субстанции. Лист, который сегодня зелен и полон соков, завтра начнет увядать и желтеть, а послезавтра высохнет и почернеет. Мы не можем сказать, какое качество листа является постоянным. Вся история философии доказывает, что подспудная подоплека вещи является непроницаемой тайной<sup>3</sup>. Мы никогда не сможем понять, что такое субстанция вне связи ее с ее качествами и поведением. В мире жизненного опыта мы обязаны применять категории субстанции и качества, хотя существование нельзя свести к качествам, а кроме того, субстанция, как считает вайшешика, ничего собой не представляет отдельно от своих качеств. Мы можем определить субстанцию только по ее качествам. Мы можем различать вещи по их различным свойствам. Мы только до тех пор говорим о субстанции как об одном и том же в разное время, пока она сохраняет те же самые свойства. Когда мы находим различные качественные группы, мы говорим, что имеем дело с различными вещами. Субстанция относится к стабильным элементам нашего жизненного опыта. Души и атомы, пространство, время, акаша и манас относятся к постоянным факторам нашего жизненного опыта.

Вайшешика старается охватить все аспекты жизненного опыта и включить их в общую схему. Видимый мир имеет базис, не зависящий от воспринимающего. Отношения являются реальными в том смысле, что они не создаются в мозгу человека. Вайшешика не думает, что опыт приходит к нам как простое многообразие. Он обосновывается законами, которые не просто навязаны ему. Категории качества, действия, общности, особенности и присущности являются зависимыми (ашрита), а субстанция представляет собой независимую сущность, от которой они все зависят (ашрая). Субстанции являются абсолютно самостоятельными. Вечные субстанции, которые причинны, не есть истинные субстанции. Теория девяти субстанций становится центральным тезисом плюрализма вайшешики. Эти девять вечных субстанций будут тем, что профессор Уайтхед называет научными объектами в отличие от перцептивных объектов и данных ощущений. Их значение состоит в том, что они объясняют и систематизируют данные восприятия, делают воспринимаемую чувствами природу более понятной. Натуралистический уклон привел мыслителей вайшешики к взгляду на жизненный опыт как на постоянно меняющуюся фантазмагорию, требующую объяснения извне. Они рассматривают объекты опыта как тень, отбрасываемую на экран находящейся за ним субстанцией. Тени, отбрасываемые на экран нашего мозга скрывающимися позади субстанциями, есть метафизическое допущение, для которого здесь нет оправдания. Нам нет необходимости уходить за пределы жизненного опыта и допускать непознаваемые вещи в себе. Вайшешика требует от нас лояльности к освобождению эмпирического сознания, которое, как говорят, имеет дело от начала до конца с реальными и отдельными вещами, но это само по себе уходит за пределы свидетельства сознания, если сознание смотрит на мир опыта как на род экрана, поставленного между ними и невоспринимаемыми реальностями. Вайшешика ставит себе задачей упрощение и унификацию явлений, но когда она предполагает, что множественность мира — это явление ноуменального разнообразия, она становится на путь ложной метафизики. Разбив однажды единство жизненного опыта на ряд лишенных сходства элементов, невозможно воссоединить это единство. Разбросанное и разобщенное разнообразие не в состоянии породить единства, если оно не будет осуществлено посредством божественного провидения. Эти субстанции, как в своих вечных самоидентичных, так и невечных проявлениях не образуют связанного целого. Нет нити, при помощи которой мы смогли бы связать все вместе.

Идея взаимосвязи субстанций теорией вайшешики развита недостаточно. С одной стороны, вайшешика рассматривает связуемость как центральную черту мира опыта, а с другой — в восприятии в качестве научных объектов лишенных связи атомов и душ она делает все отношения внешними и произвольными. Мир истинного бытия, девять вечных субстанций остаются не затронутыми изменением, и не следует искать основания изменения явления в какой-нибудь черточке самой реальности. Таким образом, связуемость становится внешней случайностью действительности. Несвязанные атомы не могут быть приняты для феноменального мира. Чтобы породить феноменальные вещи, они должны встречаться и сталкиваться. Если атомы наделены свойством движения, они не являются строго несвязанными, ибо само движение атомов является отрицанием их несвязуемости. Принять адришту — значит отказаться от всякой возможности философского объяснения. Если вайшешика желает быть верной своему принципу реальности отношений, который она принимает в своей теории падартх, или миру жиз-

<sup>1</sup> Шри Харша спрашивает, почему не должны быть включены под рубрику субстанций такие качества, которые сами обладают качествами, как, например, число. Если качества определяются как субстрат самавайи, то, спрашивает он, не являются ли они субстратом позитивных сущностей, подобно упадхи (Khandana, IV, 3). Александер отказывается называть качество категориями.

<sup>2</sup> См., однако, N. V., 1. 1. 13, где «pithivyadigunah» берется как сложное слово двандва, означающего землю и т. д. и качества, предполагая, что субстанции, как и качества, воспринимаются чувствами.

<sup>3</sup> Санкхья рассматривает субстанцию и качества как обладающие одинаковой реальностью; адвайта-веданта смотрит на концепцию субстанции как на алогическую, представляющую род мышления. Ср. Locke: Essay on the Human Understanding.

ненного опыта, она должна отказаться от своей теории вечных, неизменных субстанций и сделать связуемость также реальной. Реальная связуемость противоречит абсолютной независимости связанных элементов. Так называемые вечные субстанции поэтому не могут быть простыми, неизменными, постоянными элементами, а только относительно устойчивыми точками одной постоянно изменяющейся системы. Если изменение и связуемость относятся к самой сущности действительности, тогда действительность не является агрегатом простых реальностей. Истинно научный объект не есть вечная субстанция, но постоянно изменчивая идентичность самого мира.

Когда вайшешика берет за основу вечные атомы, это означает предположение, что в обширных сферах влияния пространства-времени мы имеем множество сверхчувственных частиц, слишком мелких поодиночке для восприятия человеческим глазом, хотя и становящихся видимыми, когда они вступают в соединения более или менее длительные, но никоим образом не вечные. Применение принципа причинности, гласящего, что из ничего ничего не получается, требует, чтобы в основу были подложены эти вечные атомы. Вайшешика правильно утверждает, что в то время, как широта, долгота, размер, число и движение являются пространственно-временными свойствами, запах, вкус, цвет, температура и звук представляют собой свойства, наполняющие пространство и время. Оставляя на время в стороне звук, вайшешика прослеживает строение вкуса, цвета и температуры, которые являются содержанием нашего жизненного опыта. Поскольку эти элементы нашего опыта перманентны, она пытается объяснить их, исходя из гипотезы вечных атомов. Изменчивые аспекты опыта относятся к не вечным субстанциям, а перманентные аспекты — к вечным. Первоначальными данными, из которых вайшешика исходит и которые она старается объяснить, являются наши чувственные переживания. Атомы открыто признаются недоступными для нашего восприятия, хотя и предполагается, что они необходимы для объяснения явлений, которые мы можем наблюдать и действительно наблюдаем. Мы воспринимаем разные цвета, вкусы, звуки и температуры. Эти данные ощущений воспринимаются как часть природы, а не часть мысли, как считают буддисты; но следует ли нам допускать атомы в качестве невоспринимаемой причины этих данных ощущений? Если мы воспринимаем цвета и звуки, ощущения осязания и вкусовые ощущения отдельно друг за другом, тогда может быть, и есть какое-то оправдание рассматривать природу так, будто она составлена из атомарных частичек. Вайшешика правильно подчеркивает, что природа, как она воспринимается нами, представляет собой совместность, массу чувственных данных, которые, переходя одно в другое, сливаются в единый постоянно текущий поток. Из этих чувственных данных мы строим наш мир опыта как состоящий из вещей, их качеств и отношений, но в то же время допускаем, что атомы не являются интегральными факторами мира опыта. Атомистическая гипотеза доставляет только новые трудности и создает для системы вайшешика опасность субъективизма. Мы не ощущаем атомы, и тем не менее они представляются нам единственной реальностью, производящей опытные объекты. У вайшешики способ причинности механический, а то, что мы воспринимаем, отрывается от того, что есть, — от атомов, гипотетических и недостоверных причин опыта. Эти абстрактные основания неадекватны построенному на них конкретному опыту. Наш опыт получается нами в виде серии явлений, происходящих в пространстве и времени. Каждое явление занимает определенное пространственное положение, то есть происходит где-то, имеет историю, то есть протекает в какое-то время, но эти свойства пространства и времени не исчерпывают природу явлений. Все, что мы знаем, это то, что тела одновременно занимают несколько позиций, поэтому мы говорим, что они обладают пространственной протяженностью и размером. Строго говоря, мы не знаем ни универсальной материи, ни невидимых атомов, а только одни тела. Телом обычно считается то, что движется. Это порция материи, которая поддерживает естественное положение своих частей неизменным, в то время как их отношение к другим позициям меняется. Пространственная единица имеет определенные незыблемые границы, и ее тождество считается неизменным до тех пор, пока сохраняется эта независимость внешних и внутренних отношений. То, что мы называем вещью, или телом, есть участок пространства, отмеченный какой-то спецификой того, что остается неизменным во времени. В комплексе, данном нам в опыте, мы различаем то, что занимает пространство и время, от самих пространства и времени. Материя есть нечто, что заполняет пространственно-временной каркас<sup>1</sup>. Вайшешика не сочувствует стремлениям буддистов, как и стремлениям некоторых неореалистов, таких, как Александер и Рассел, выводить происхождение индивидуального из универсального, реальные вещи из их связей, границ из их отношений и материю из соединения пространства и времени. Мы не можем иметь движения без наличия вещей, которые движутся. Вайшешика считает атом реальной сущностью, а не простым предельным понятием. По взглядам вайшешики, атомы обладают качествами цвета и т. д., а Шанкара утверждает, что все, что имеет цвет, не может быть мельчайшим (*ану*) и вечным (*путья*). Исходя из

<sup>1</sup> Точнее, события являются конкретным веществом, из которого проистекают пространство и время. Простое расширение и чисто серийный процесс оба будут абстракциями. Если и можно на что-нибудь смотреть как на фундаментальные единицы вселенной, то это будет пространство — время — материя или события профессора Уайтхеда. Статическое вещество объектов, пространство и время являются вспомогательными членами событий.



опыта, можно установить, что вещи, обладающие цветом и т. д., обладают массой и не являются стабильными<sup>1</sup>. Если отсутствие восприятия является показателем стабильности, тогда даже диады, которые слишком малы для восприятия, должны считаться стабильными<sup>2</sup>. Если требуется что-то вечное как основа вселенной, то это, конечно, будут не атомы<sup>3</sup>. В разнообразии атомов ищут объяснения определенности мира. Но всецело внешние и случайные отношения не могут объяснить определенный характер мира. Теория взаимного превращения материи в ее различных состояниях противоречит гипотезе неизменности атомов. В то время как обычный нерассуждающий опыт разбивает мир на куски, где все различно, если не отдельно, небольшое размышление говорит нам, что вещи переходят одна в другую. Существует такое явление, как становление, эволюция или развитие. Не множественность типов является истинной вещью, а лишь универсальная природа. Эмпирическая тенденция вайшешики должна ее привести к замене идеи бытия идеей становления. Если одна вещь производит на нас большее впечатление, чем другая, это означает единство природы и фундаментальное единство происхождения всех классов «атомов». Идея развития подразумевает, что ничего — это нечто большее, чем любая из форм, в которой она проявляется. Действительность, как она нам представляется, по своему характеру не является атомистической, но, по-видимому, она есть вещество, в котором кваликативно различные аспекты впадают в один в другой. Шанкара говорит, что различные элементы суть различные условия одного вещества: земля — твердое вещество, вода — жидкое, свет — еще более жидкое, а воздух — самое жидкое из всех<sup>4</sup>. Атомы, соответствующие четырем элементам, не могут признаваться как имеющие большее и меньшее число качеств просто потому, что земля имеет четыре качества — запах, вкус, цвет и то, что вызывает осязание; вода три — цвет, вкус, и то, что вызывает осязание, т. д. Кроме того, говорят, что все атомы не могут иметь все качества. Если они имеют только одно качество, тогда мы не можем воспринимать вкус земли или цвет воды, поскольку качества следствий имеют своими предшественниками качества причин<sup>5</sup>. Безмерность отдельных атомов не может произвести гармоничную вселенную. Чтобы обойти это затруднение, было изобретено таинственное, непостижимое отношение самавайи. Диады, которые происходят от двух атомов, считаются отличающимися от них, хотя они связаны с ними посредством присущности.

Атомы представляют собой неизменные факторы в течении событий. В природе имеется непреходящее. В нашем жизненном опыте имеется несколько постоянных величин, которые мы соотносим с субстанциями. Субстанции, как мы уже видели, — это наименования для способа, каким ведут себя вещи. Несмотря на изменяющийся характер, наш жизненный опыт имеет несколько постоянных характеристик. Вывод, который, можно считать, навязан нам опытом, состоит в том, что начало природы есть нечто вечно изменяющееся, но в то же время и вечно остающееся постоянным. Единственным полезным для философии предположением, которое мы берем из атомистической теории, является то, что действительность есть то, что существует в себе и для себя. В конкретном идеализме только одно целое имеет такую действительность, потому что индивидуальность частей означала бы разрушение индивидуальности целого. Но отношение целого и частей не свободно от затруднений, так что действительность может отождествляться только с сознанием.

Когда вайшешика отстаивает универсальный и реальный характер пространства и времени, это значит, что вселенная, как она нам кажется, представляет собой бесконечное расширение, безмерное распространение, бездну, в которой нет границ, нет дна, нет конца. Каждое событие имеет пространственное и временное свойства. Если пространственная позиция вещи остается той же самой, между тем как временное положение изменяется, мы говорим, что тело находится в состоянии покоя; если она изменяется соразмерно с изменением времени, мы говорим о движении. Поскольку наш жизненный опыт имеет пространственно-временной характер, вайшешика делает заключение, что пространство и время находятся вне нас, как пустые вместилища, ожидающие заполнения вещами и событиями. Кажется, истина состоит в том, что пространственные и временные отношения создаются из пространственных и временных восприятий. Если пространственный и временной характер нашего опыта требует допущения универсальных субстанций пространства и времени, нет оснований считать, почему мы не должны иметь безграничный разум в безграничных небесах, один безграничный свет и одну безграничную тьму, громадный космический резервуар всех свойств добра, зла и безразличия, которые характеризуют наши действительные переживания. Пространство и время нельзя рассматривать как производные от опыта, который ими предполагается. Пространство и время являются универсальными, всепроникающими субстанциями, что выражается в афоризме: что ни существует, существует в пространстве, что ни случается, случается во времени. Вещи мира находятся в движении, то есть занимают пространство и изменяют свое поведение во времени. Пространст-

<sup>1</sup> V. S., IV. 1. 1.

<sup>2</sup> IV. 1. 5.

<sup>3</sup> S. B., II. 2. 15.

<sup>4</sup> Современная наука сводит атомы к электрическим излучениям, а материя становится почти такой же эфирной, как дух.

<sup>5</sup> S. B., II. 2. 16.

во, свободное от тел, и время, свободное от событий, называются субстанциями. Для объяснения опытов, имеющих черты пространственности и временности, вайшешика допускает необъятность, или безграничное пространство, не признающее предела, и продолжительность, не признающую конца. Но такое бесконечное пространство и время являются метафизическими гипотезами, а не описаниями фактов.

Хотя пространство без изменений во времени не кажется абсурдом, время без изменений или без событий представляет собой ничто, так же как отношение без соотносимых членов есть ничто. Время интерпретируется реальным веществом. Время не включает в себя множественность вещей. Оно может протекать в одиночной субстанции. Личность может изменять свой характер, цветок может изменять свою окраску. Пространство, имеющее дело, как это и есть, со свойствами положения, расстоянием и т. п., требует наличия реальных вещей. Само по себе одно время не подразумевает такого разнообразия сосуществования. Оно включает сосуществование не более, чем одна реальная вещь включает в себя другие.

Аргумент, которым доказывается существование атомов, неприменим к пространству и времени. Вайшешика не говорит, что продолжительность времени возникает из отдельных неделимых моментов времени или что протяженность пространства состоит из отдельных делений или пространственных единиц. Если затруднение раздробления материи в ничто должно разрешиться только признанием существования невидимых атомов, то протяженность пространства и времени можно объяснить только аналогичной теорией делений и моментов. Если в этой последней возможно признание универсального пространства или времени, то будет совершенно законна гипотеза, признающая универсальность материи даже для объяснения физической вселенной. Мы имеем вещи, находящиеся в определенных отношениях одна к другой, отношения, которые мы называем пространственными, и события, находящиеся в определенных отношениях, которые мы называем временными. По отношению к нашему опыту время и пространство представляются как отношения объектов. Эти пространственные и временные отношения являются фактами непосредственного опыта, а теория, говорящая о том, что события совершаются в данном пространстве и в данное время, включая изменения в данном постоянном веществе атома, представляет собой результат метафизического измышления. Универсальное пространство, универсальное время и постоянные атомы — все это является гипотетическими истолкованиями, а не данными фактами<sup>1</sup>. Неполное определение субстанции как субстрата качества заставляет вайшешику считать пространство, время и т. д. субстанциями. Материя есть вещество, которое заполняет пространство и время, и если мы хотим быть точными, мы должны сказать, что фундаментальным понятием, при помощи которого можно объяснить вселенную, является пространственно-временное материальное вещество, — вот вывод, о котором некоторые вайшешики имеют смутное представление. Шивадитья говорит, что акаша, пространство и время в действительности составляют одно целое, хотя воспринимаются в трех видах благодаря различным следствиям<sup>2</sup>, — точка зрения, подтвержденная Чандракантой Таркаланкарой, который считает, что, по взглядам Канады, пространство, время и акаша суть одна субстанция, хотя именуется различно: либо временем, либо пространством, либо акашей, в зависимости от производимого ею эффекта и разнообразия сопутствующих ей внешних условий<sup>3</sup>. Пространство и время являются абстрагированием от природы. Поздние вайшешики считают пространство и время формами проявления бога<sup>4</sup>.

Сознание представляет собой деятельность, свойство вещи, поставленной в отношения протяженности и последовательности другой вещи, неосознанным миром. Отношение между душой и ее качествами является одним из отношений самавайи. Шанкара поднимает вопрос об отношениях атмана к качествам познания и т. д. и утверждает, что вайшешика не может признать равнозначность их обоих, поскольку я является постоянным, а качества — переменным. Если она признает их равнозначными, то не может быть условия Атмана, когда он свободен от качества. Короче говоря, Атман должен быть переменным, как и качества<sup>5</sup>. Узость умственной жизни объясняется допущением атомического манаса, но трудно удовлетворительно постигнуть отношение между душой и манасом. Когда вайшешика различает духовную субстанцию от качества создания, она становится на механистическую точку зрения. Концепция жизненного опыта как результирующего взаимодействия с ним чего-то, стоящего вне нашего разума, как мы уже видели, делает весь опыт непостижимым. Мы не знаем, что собой представляет сокровеннейшая сущность души. Ее различные качества удовольствия, страдания, познания и т. д. возникают через взаимодействие непостижимых я с непостижимыми атомами. Когда душа освобождается, качества исчезают, и освобожденная душа, лишенная всех качеств, является единицей, лишенной всякого внутреннего

<sup>1</sup> Ср. Уайтхед: «Мы не должны воспринимать события как находящиеся в данном времени, в данном пространстве и состоящими из изменений в данном постоянном материале. Время, пространство и материя являются помощниками событий. По старой теории относительности, время и пространство представляют собой отношения между материями; по нашей теории, они являются отношениями между событиями» (*Enquiry*, p. 26).

<sup>2</sup> Akasaditrayam tu vastuta ekam eva upadhibedan nanabutam (*Saptapadarthi*, 17), S. P. B., 1. 61.

<sup>3</sup> См. App. B., IV, to V. S., в серии *Sacred Books of the Hindus*. см. также S. P. S., II. 12.

<sup>4</sup> Athalye, *Tarkasamgraha*, 15.

<sup>5</sup> См. S. B. на Gaudapada, Karika» III. 6.

разнообразия, и, значит, становится вовсе нереальной. Объект поглощает субъект. Человек — это творческий центр, сотрудничающий в создании мира, который он познает. Опыт, эта проблема философии, не является ни природой, тесно связанной с духом, ни духом, изолированным от природы. Психическая и физическая реальность всюду находятся в теснейшем союзе. Основой всего является создание, а не внешние обстоятельства. Физики со своими атомами и силами и психологи со своими душами и способностями снова и снова соблазняются гипостазированной абстракцией. Есть многое, что можно сказать по поводу теории, принятой адвайтаведантами и санкхьей, — теории о том, что, за исключением трансцендентального я, все возникает в ходе космической эволюции.

Если мы примем доктрину множественности душ, для которой мы не находим никакого метафизического оправдания в исследованиях философии ньяйи, то тогда мы будем иметь на одной стороне души, а на другой стороне пространство — время — материю. Характерной чертой последней является движение или переселение, а это в философии санкхьи называется пракрити. Санкхья с доктриной пуруш, или душ, и пракрити, или природы, отмечает дальнейшее развитие концепции ньяя-вайшешики.

Внимательный анализ открывает нам, что отношения, атрибуты и качества являются подчиненными существующему, которое бывает в двух видах: материи и нематериального, или души, пракрити и пуруши, — и мы можем воспользоваться предположением ригведы, которое имеется также в первой главе Книги бытия, что назревший дух порядка извлекает из первоначального хаоса все разновидности живых существ и мир природы. Субстанцией можно назвать лишь то, что имеет существование как целое. Нигде в мире мы не можем встретить целое, ограниченное от сих и до сих пор. Мы не можем провести границу, отделяющую одну вещь от другой. Мы имеем, конечно, степени единичности или индивидуальности. Высочайшим видом индивидуальности, которую мы встречаем, является индивидуальность изолированного индивида, но даже она не представляется замкнутой в себе. Истинной субстанцией является та, которая включает в себя отдельные умы и мир природы. Основной реальностью мира будет абсолютный дух, выраженный в туманной картине вселенной, формирующейся и трансформирующейся по мере его прохождения. Опыт есть одно продолжающееся «переселение», или взаимосвязанность. Пространство можно разбить на отрезки, время — на моменты, материю — на атомы, но мы уже видели, что вселенную нельзя рассматривать как пространство, время и материю порознь, но лишь как пространство — время — материю вместе, следовательно, на пракрити, или на то, что изменяется, что образует основное вещество вселенной, и на ее drobные элементы следует смотреть не столько как на вещи, сколько как на события.

Категории вайшешики являются несовершенными, какой бы точки зрения мы ни придерживались. Если мы берем их как различия, которые имеют значение в плане обычной жизни, то мы можем указать на некоторые различия в обычном употреблении, которых мы не находим в перечне категорий, например восприятие ценностей и целей. Если мы берем их как философскую интерпретацию опыта, тогда все разнообразие и изменчивость мира можно свести к одной концепции. Определенные души и мир природы являются приспособленными друг к другу аспектами продолжающегося движения вперед. Точка зрения вайшешики, что душа является оборотной стороной действительности, между которой и материей имеется большое различие, является основательной.

Если всю природу объекта-опыта можно приписать пракрити, которая является вечным нарастанием событий, то где же в этой схеме место душе? Это составляет проблему теории познания, и мы уже видели, что принятая вайшешикой теория ньяйи о том, что индивидуальная душа имеет пассивный разум, в который, как в пустое вместилище, внешний мир вносит идеи своей природы, является неподходящей. Учение о неодоушевленных объектах определяет все философское поведение вайшешики. Тень материализма омрачает фон, и души рассматриваются как субстанции той же природы, что и атомы, не имеющие в себе разума.

Атомы и души, пространство и время являются простыми звуками и символами, не имеющими значения отдельно от опыта. Вайшешика использует их как манекены, на которые она могла бы развешивать свои теории. Как мы уже видели в нашей критике ньяйи, и психологические, и физические порядки вещей коренятся в универсальном сознании, которое нельзя смешивать с психологическим сознанием. Этим подчеркивается разница между субъектом и объектом. До тех пор пока вайшешика не примет эту точку зрения, она не получит объяснения генетического порядка, объективной действительности и постоянно меняющегося характера космической эволюции с ее частями: растениями, животными, людьми. Ссылка на адришту сомнительна, а бог не может занять место адришты, пока он не превратится в абсолютное сознание. Если единичность субстанции совместима с разнообразием ее состояний, тогда не предвидится особой трудности на пути нашего рассмотрения вопроса о богатстве разнообразного существования в мире, рассматриваемого как качественные аспекты фундаментального бытия. Недостаток вайшешики состоит в том, что она свои результаты не сводит в единое целое, в одну последовательную, ясную структуру. Она не является философией в том смысле, которое выражается известным изречением «Republic», что истинным диалектиком и философом является тот, кто вещи видит взятыми вместе. Каталог вопросов не составляет систематической философии. Вайшешика игнорирует многосторонний контекст человеческой жизни, а ее физическая философия, моральные и религиозные ценности не становятся общей сис-

темой истолкования. Атомистический плюрализм не является окончательным ответом на интеллектуальные запросы рационального восприятия вселенной. Но мы сходимся с вайшешикой в том, что утонченный анализ обычных логиков дает не больше, чем наука о возможном, чем абстрактный формализм, отделенный от реального мира. Философия может критиковать, но не может отрешаться от здравого смысла. Здравый смысл не может заменить все, но он, конечно, является первым условием плодотворности всякой философии. Только метод философии отличается от метода здравого смысла. Он стремится продвинуться вперед за те факты, которые представляются сознанием как возможные. Творческая логика, являющаяся инструментом философского гения, стремится обосновать мир, исходя из высшего принципа. Те же самые факты, которые замечены мыслителями вайшешики, могли бы получить более удовлетворительную интерпретацию, и, как мы уже увидим далее, санкхья и веданта подходят к более совершенной философской конструкции, оправдывающей веру в принцип: «один бог, один закон».

## ЛИТЕРАТУРА

**Chatterjee**, Hindu Realism.

**Cowell and Gough**, Sarvadarśanasamgraha, X.

**Gangānath Jhā**, Praśāstrapāda's Padārthadharmasamgraha with Sridhara's Nyāyakandali.

**Faddegon**, The Vaisesika System.

**Keith**, Indian Logic and Atomism.

**Nandalal Sinha**, The Vaiśeṣika Sūtras of Kanāda.

**Roer**, Bhasapariścheda and Siddhantamuktavali of Viśvanātha.

**Ui**. The Vaiśeṣika Philosophy.

## Глава четвертая

# СИСТЕМА САНКХЬЯ

*Введение. — Предшественники. — Литература. — Причинность. — Праkritи. — Гуны. — Космическая эволюция. — Пуруша. — Отношение между пурушей и пракрити. — Проблема познания. — Джива. — Этика. — Освобождение. — Бог. — Является ли санкхья атеистической? — Общая оценка.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Система санкхья представляет в истории мысли заметное отклонение от того, что можно назвать формалистическим направлением ума. Подчеркивая принцип непрерывности, она намечает в некоторой степени отказ от тенденции смотреть на вселенную как на нечто, увязанное в аккуратные свертки. Ее отказ от строгих категорий ньяя-вайшешики как средств, не подходящих для описания сложной и текучей вселенной, является реальным шагом вперед в теории атомистического плюрализма. Она подрывает основы сверхъестественной религии, заменяя сотворение эволюцией. Мир не является результатом акта бога-творца, который одним повелением своей воли вызвал к жизни мир, полностью отличающийся от него; мир является продуктом взаимодействия между бесконечным количеством духов и вечнодействующей пракрити, или возможностью природы — тем, что Платон называет «вместилищем и кормилицей всех поколений»<sup>1</sup>.

Философия санкхьи принимает реальность пуруш и пракрити, поскольку считается с фактом, что в природе существует различие между объектом и субъектом. Невозможно никакое объяснение опыта, если мы не признаем реальности познающего я и познаваемого объекта. Санкхья пытается дать ясное представление о всем опыте, о том, почему мы имеем его и как мы его получаем. Ричард Гарбе, который производил специальное исследование этой школы, говорит: «В доктрине Капила впервые в истории мира были проявлены полная самостоятельность и свобода человеческого разума, его полная уверенность в своих собственных силах»<sup>2</sup>. Это «самая замечательная система философии, которую создала Индия»<sup>3</sup>. Даже те, кто считает такую оценку преувеличенной, признают, что санкхья является выдающейся попыткой в области чистой философии.

Эта система называется санкхьей потому, что она приходит к своим выводам посредством теоретических исследований. Слово «санкхья» некоторые выводят из samkhyā, что означает «число»<sup>4</sup>, и объясняют такое название системы тем, что она дает аналитическое перечисление принципов космоса. Но такая тенденция к перечислению является обычной для всех индийских систем мышления. В старых текстах термин «санкхья» употребляется в смысле философского размышления, а не числовых подсчетов<sup>5</sup>. Это довольно распространенная система, излагающая после детального размышления природу пуруши, духа<sup>6</sup> и других существ, потому и приобрела свое многозначительное название<sup>7</sup>.

### II. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

В истории мышления нет ничего совершенно нового. Ни одна система мышления не родилась в голове какого-либо одного человека. Должны были существовать философские идеи и доктрины, дающие необходимый материал для основателя. В нашем описании космологии ригведы<sup>8</sup> мы указываем на некоторых отдаленных предшественников теории санкхьи, рассматривающей пурушу и пракрити. Переходя к упанишадам, мы находим в их различных учениях руководящие положения философии санкхьи<sup>9</sup>. Авторы упанишад не все думали одинаково. Некоторые из них высказывали предположения, которые могли

<sup>1</sup> См. также «Emeads», III, 6. 13; E. T. by McKenna. II, p. 86.

<sup>2</sup> «Philosophy of Ancient India», p. 30. См. также Davies S. K., p. V.

<sup>3</sup> S. P. B., p. XIV.

<sup>4</sup> Garbe, Philosophy of Ancient India, p. 44. Т. В. ассоциирует санкхью с parisamkhyana, или изнутрильным перечислением. См. XII. 11393; XII. 11409. 11410. Уинтерниц говорит: «Мне кажется доказанным, что Пифагор находился под влиянием индийской санкхьи» («Calcutta Review», 1924, p. 21).

<sup>5</sup> См. I. P., P. 527. Ср. Т. В., XII. 11934. Doṣāṇam ca guṇāṇāṁ ca pramāṇam pravibhagataḥ.

Karṇicid artham abhipretya sāmānyety upadharyatām. Как говорится в одном толковании, под словом «санкхья» следует понимать строгое взвешивание недостатков и достоинств. Санкхья не всегда имеет значение перечисления. В своем комментарии на «Niṣṭusahasranāma» Шанкара приводит цитату, в которой санкхья означает познание природы чистого духа: «Suddhātmatattvavijñānam samkhyam ity abhidhiyate». См. Hall, Sāmkhyasāra, p. 5.

<sup>6</sup> Ср. Samyagvivekenātmakathanam.

<sup>7</sup> Предполагается также, что свое название эта система получила от своего первого основателя Санкха, хотя для такой догадки мало доказательств. См. Hall, Samkhyasāra, p. 3.

<sup>8</sup> I. P., pp. 100 — 105.

<sup>9</sup> См. I. P., pp. 259 — 260.

быть переработаны в систему санкхья, хотя сами авторы упанишад этого не сделали. Когда санкхья заявляет, что она основывается на упанишадах, для этого есть некоторые основания, несмотря на то, что основная тенденция упанишад коренным образом противоположна дуализму. В концепции санкхьи о вселенной упор делается на реалистической тенденции упанишад. В «Шветашватара упанишаде»<sup>1</sup> встречается первое упоминание о санкхье, хотя отдельные элементы, объединенные в систему, могли встретиться и в более ранних упанишадах. Не только упоминание о перевоплощении и неудовлетворительности мира, но даже такие центральные принципы, как то, что познание является средством к освобождению, а пуруша представляет собой чистый субъект, заимствованы на упанишад<sup>2</sup>. В «Катха упанишаде»<sup>3</sup> на вершине эволюционной лестницы материи стоит необнаруживающееся (авьякта), из которого последовательно возникают большое Я (*махам-атма*), интеллект, ум, объекты и чувства. Чувство собственного я (*аханкара*) не упоминается, и признается верховный дух. Все же это является самым ранним описанием космической эволюции, которое, вероятно, и было использовано мыслителями санкхьи.

Первый продукт пракрити называется махатом, великим единством; а естественным источником этой идеи является концепция упанишад, заключающаяся в том, что верховный дух вновь появляется как первенец творения, после того как произведена первоначальная материя<sup>4</sup>. Классификация психических функций могла быть навеяна «Прашна упанишадой», рассматривающей состояние сна, дремоты и т. д.<sup>5</sup> «Шветашватара упанишада»<sup>6</sup> содержит более подробное описание принципов санкхьи о космосе, трех гунах, хотя эти элементы санкхьи подчинены ее основной доктрине теизма. Она отождествляет прадхану и майю, а также Брахмана и пурушу<sup>7</sup>. «Майтраяни упанишада», которая, кажется, является упанишадой послебуддистского периода<sup>8</sup>, хорошо знакома с усовершенствованной санкхьей и делает ссылки на *танматры*<sup>9</sup>, три гуны<sup>10</sup> и различие между духом и природой<sup>11</sup>. Упанишады в общем и неопределенном смысле употребляют эти термины, которым позднейшие системы придали специфическое значение.

Попытку Якоби считать санкхью дальнейшим развитием старой материалистической школы мало кто поддерживает. Настаивая на абсолютной реальности и независимости духа, санкхья противопоставила себя всем материалистическим взглядам рационалистического направления. Мы не встречаемся ни с одной стадией развития санкхьи, на которой ее можно было бы отождествить с материализмом.

Отношение санкхьи к раннему буддизму вызвало много толков по поводу их взаимного заимствования<sup>12</sup>. Хотя дошедшие до нас работы санкхьи более позднего происхождения, чем буддизм, и могли бы отразить влияние буддистских теорий, сами идеи санкхьи предшествовали Будде<sup>13</sup>, и буддизм невозможно рассматривать в качестве источника санкхьи. Настоячивое утверждение страдания, подчиненность ведийским жертвоприношениям и отрицание аскетических сумасбродств, равнодушие к теизму и вера в постоянное становление мира (*паринаминитьятва*) являются общими буддизму и санкхье. Этих случайных совпадений недостаточно для оправдания теории взаимных заимствований, особенно имея в виду отмеченные расхождения между ними. Буддизм не принимает ни одного из центральных принципов санкхьи: неактивную пурушу, первичную пракрити и теорию гун. Если буддистская цепь причинности в некотором отношении напоминает теорию санкхьи об эволюции, то это потому, что обе они вытекают из общего источника — упанишад. Была ли санкхья во времена Будды атеистической по своему характеру, мы сказать не можем.

В «Махабхарате» мы со всей очевидностью находим тот же способ рассуждения, что и у санкхьи<sup>14</sup>. «Анугита» объясняет различие пуруши и пракрити<sup>15</sup>. Пуруша — это субъект познания, двадцать пятый принцип, противопоставленный двадцати

<sup>1</sup> VI. 13.

<sup>2</sup> Bih. Up., II. 4. 14, III 4. 2, IV 3. 15 См. также «Munddaka», III, 1. 1.

<sup>3</sup> III. 10 — 11 См. также VI. 7 — 11 Cp. Chan., VI. 8. 6.

<sup>4</sup> R. V., X 12 1 Cp. M. V., XII. 311 — 313.

<sup>5</sup> IV. Cp. тонкое тело санкхьи с существом шестнадцати элементов этой упанишады.

<sup>6</sup> I. P., 510 — 515. См. Svte. Up, I 4; IV 5.

<sup>7</sup> I. 10; IV 10; III 12 и IV. 1.

<sup>8</sup> См. I. P., p. 142; Keith, Sāṃkhya, p. 14 — 15. The «Nrsimhatapaniya», «Garbha», «Culika» находятся под сильным влиянием доктрин санкхьи.

<sup>9</sup> III. 2. См. также Chan Up., VI. 3.

<sup>10</sup> II. 5; V. 2. Некоторые связывают концепцию трех гун с тремя цветами, упоминаемыми в «Chāndogya Upaniṣad» и вторичными в «Svetāśvatara Upaniṣad».

<sup>11</sup> VI. 10. Cp. Keith: «Собственно говоря, в санкхье найдется не много такого, чего нельзя было бы найти в том или ином месте в упанишадах» («Sāṃkhya», p. 60).

<sup>12</sup> См. I. P., pp. 472 — 473.

<sup>13</sup> Как в индийских, так и в буддистских работах имеется много свидетельств бесспорной древности и аутентичности систем санкхьи и йога, имевших распространение еще до появления Будды (Rājendra Lal Mitra, Y. S., p. XVI). Буддистские легенды называют Капила одним из предшественников Будды. См. Garbe's S. P. S Vitti, p. 3. Cp «Brahmajāla Sutra»: «Есть, братие, отшельники и брамины, этерналисты, которые, исходя их четырех оснований, объявляют, что существуют как душа, так и мир. Они посвящают себя логике и словопрениям и дают такое же выражение своим собственным выводам, подтверждаемым такими же своими аргументами и основанным на их же софистике. Душа вечна, а мир, не рождающий ничего нового, стоит, как горный пик, как столб, прочно укрепленный; и эти живые существа, хотя и проходят путь от рождения к рождению, хотя и выпадают из одного состояния существования и вступают в другое, все же существуют всегда и во веки веков».

<sup>14</sup> I. P., pp. 501 — 504.

<sup>15</sup> XIV 50. 8 ff.

четырем другим принципам природы, которые являются объектами познания<sup>1</sup>. Конечное освобождение осуществляется познанием фундаментального различия между духом и природой<sup>2</sup>. Множественность душ лишь эмпирическая. Душ много, пока они находятся в соединении с природой, но, как только они постигают свое отличие от нее, они возвращаются к двадцать шестому принципу бога<sup>3</sup>. Эпическая философия по своему характеру является решительно теистической, и какие бы элементы санкхьи в ней не присутствовали, они используются в духе теизма. Считают, что *я* выделяет из себя гуны, как паук выпускает свою паутину<sup>4</sup>. Праkritи работает по контролю пуруши<sup>5</sup>. Говорят, что она является продуктом пуруши, в которую она время от времени превращается<sup>6</sup>. Махат, аханкара и манас суть космические функции верховного духа. Капила, по преданию являющийся основателем этой системы, считается великим мудрецом, достойным всякого уважения. Ясно, что санкхья не принимала своей отличительной формы даже в эпосе, о котором не упоминается в танматрах. Поэтому мы можем встретиться с различными взглядами на порядок и развитие принципов санкхьи. Наибольшее приближение такой точки зрения к классической санкхье содержится в «Анугите»<sup>7</sup>. Упоминаются взгляды Панчашикхи<sup>8</sup> и Асита Девала<sup>9</sup>. Говорят, что Панчашикха учился санкхье у Асури, и «Санкхья карика» повторяет это предположение эпоса. Как Асури, так и Панчашикха придерживались взглядов теистической санкхьи и верили в верховность Брахмана. Независимость индивидуальной души является относительной. Между взглядами санкхьи и взглядами Панчашикхи имеются большие расхождения в деталях<sup>10</sup>.

Хотя Ману<sup>11</sup> не упоминает санкхью, однако описание творения, приведенное в первой главе, признание трех источников познания<sup>12</sup>, подробное описание трех гун<sup>13</sup> говорят о сильном влиянии санкхьи. Пураны<sup>14</sup> и позднейшие списки веданты используют теории санкхьи, хотя они не оставляют места атеистической метафизике и мало полезны для решения вопроса о древности этой системы.

Взгляды санкхьи в том виде, как они встречаются нам в упанишадах, «Махабхарате», включая «Бхагавадгиту» и «Ману», склоняются к теизму<sup>15</sup>. Пуруша и праkritи являлись не независимыми реальностями, а только формами проявления бога. В «Буддхарите» Ашвагхоши мы встречаем описание встречи Будды с его бывшим учителем Арадой, который придерживается взглядов санкхьи, хотя и в теистической оправе. Представляется весьма вероятным, что наиболее ранняя форма санкхьи была одним из видов реалистического теизма, приближающимся к взглядам *вишишта-адвайты* упанишад. В то время как этот тип санкхьи можно считать закономерным развитием упанишад, едва ли можно говорить, что дуалистическая санкхья, которая настаивает на множественности пуруш и независимости праkritи и опускает все описания абсолюта, совпадает с учением упанишад. Возникает вопрос, как могло случиться, что санкхья отвергла идею об абсолюте, которая одна только и могла сделать эту систему удовлетворительной? Санкхья не превращалась в хорошо координированную систему до тех пор, пока не появился буддизм. Когда буддизм бросил вызов реализму, санкхья приняла этот вызов и на строго рациональных основах построила доводы за реальность *я* и объектов. Когда санкхья развилась на чисто рационалистической почве, она была обязана признать, что не существует доказательств бытия бога.

<sup>1</sup> М. В., XII. 306 39 — 40.

<sup>2</sup> XII. 307. 20.

<sup>3</sup> XII. 350. 25 — 26; XII 351. 2 — 4.

<sup>4</sup> XII. 285. 40.

<sup>5</sup> XII. 314. 12; XII. 315. 6.

<sup>6</sup> XII. 303. 31.

<sup>7</sup> XIV. 40 — 42.

<sup>8</sup> XII. 219; XII. 321. 96 — 112.

<sup>9</sup> XII. 274.

<sup>10</sup> Соответствует уму, который он рассматривает как шестой орган восприятия. Панчашикха смотрит на силу как на шестой орган действия. Описание в XII. 219 отличается от описания в XII. 318. 96. 112, где Панчашикха, как считают, устанавливает тридцать принципов. Иногда говорят, что это позднейшая точка зрения является ранней формой культа Панчашикхи. Трудно решить, является ли Панчашикха традиционной школы тем же самым, что Панчашикха, описываемый в эпосе, так как между взглядами, приписываемыми ему в М. В., и взглядами, собранными в работах санкхьи и йогии, имеются расхождения. Профессор Дас Гупта приводит длинный список более или менее сходных взглядов из медицинского трактата Чараки «History of Indian Philosophy», p. 213, но там нет упоминания о танматрах, а пуруша и праkritи обе рассматриваются как авьякта, и пуруша не рассматривается как пассивная и бесстрастная. Говорится, что освобождение должно быть достигнута состоянием Брахмана. Это описание находится под влиянием веданты, ньяя-вайшешики и буддизма, так же как и санкхьи.

<sup>11</sup> I. P., p. 516 — 517.

<sup>12</sup> XII. 105.

<sup>13</sup> XII. 24 — 25.

<sup>14</sup> См «Bhāgavata», III. 5: «Matsya», III; «Agni», XVII; «Mārkandeya», XIV.

<sup>15</sup> «Изучение эпоса и других ранних материалов убедило меня, что нет ни одного места, в котором санкхье приписывалось бы неверие в Брахмана или бога» (Franklin Edgerton, «American Journal of Philology», XIV. I, p. 8). «М. В.», XII. 11039 обычно рассматривается как подчеркивающая важное различие между санкхьей, отрицающей бога, и йогией, признающей его. Эдгертоном возражает против такого мнения, однако трудно найти оправдание тем выдержкам из М. В., которые отличают санкхью двадцати шести принципов от санкхьи двадцати пяти принципов Последний тип является индифферентным к абсолюту, или богу (XI! 300) Однако верно и то, что М. В. не поддерживает этот последний взгляд.

## III. ЛИТЕРАТУРА

Предание единодушно считает, что автором этой системы был Капила<sup>1</sup>. Некоторые считают его сыном Брахмы<sup>2</sup>, другие — что он является аватаром Вишну<sup>3</sup>, а некоторые отождествляют его с воплощением Агни<sup>4</sup>. Хотя эти предположения являются мифическими, все же можно допустить, что ответственность за такое течение в индийской мысли, как санхья, была историческая личность по имени Капила. Мы не ошибемся, если будем считать, что он жил в столетие, предшествующее Будде<sup>5</sup>. Данных, подтверждающих, что «Санхьяправачана-сутра» и «Таттвасамаса», обычно приписываемые Капиле, были написаны именно им, не имеется. Ишваракришна в своей «Карике» описывает себя как состоящего в рядах последователей Капила, а затем Ашури и Панчашикхи<sup>6</sup>. Вероятно, Ашури жил раньше 600 года до н. э., если он является тем же лицом, что и Ашури из «Шатапатха Брахмана». Гарбе полагает, что Панчашикху можно отнести к первому столетию н. э. Из некоторых дошедших до нас фрагментарных текстов видно, что Панчашикха придерживался теории трех гун<sup>7</sup>. Он считал пуруши<sup>8</sup> атомистическими<sup>9</sup> по величине и признавал необходимость связи пуруши и пракрити скорее для различения, чем для действия<sup>10</sup>.

Древнейшим доступным нам, а равно и наиболее популярным учебником этой школы является «Санхья карика» Ишваракришны. Из самого названия видно, что это не первая работа, написанная в духе этой системы. Китайское предание приписывает Виндхьяваше переработку труда Варшаганы. Если Виндхьяваша является тем же лицом, что и автор «Карики»<sup>11</sup>, то из этого следует, что «Карика» базировалась на более ранней работе, о которой мы не имеем сведений<sup>12</sup>. Эта работа третьего столетия н. э. Гаудапада написал к «Карике» комментарий. Является ли этот комментатор тем же самым лицом, что и автор

<sup>1</sup> Śvet. Up., V. 2. Cp. M. B., «Mokṣadharmā».

Sāmkhyasya vakta kapilah paramarsih puratanah.

Hiranyagarbho yagasya vakta nanyah puratanah.

<sup>2</sup> M. B., XII. 340. 67; «Rāmāyana», I, 40 — 41.

<sup>3</sup> «Bhāgavata», III, 24. 36; II. 7. 3.

<sup>4</sup> S. P. B., VI 70.

<sup>5</sup> Вебер считает, что санхья является старейшей из существующих систем («History of Indian Literature», p. 235). «M. B.» упоминает санхью и йогу как очень древние системы, sanatane dve. XII. 13711.

<sup>6</sup> S. K., 70. Согласно M. B. (XII. 218. 14 — 15), последователями Капила являются Асури, Панчашикха, Гаргья и Улука. Китайское предание считает последователем Канады одного Панчашикху. Очевидно, он отличается от Панчашикхи. См. Uī, Vaiśeṣika Philosophy, p. 7 — 8. В M. B. имеется раздел по «Janakaśaṅkaśikhasamvāda», а некоторые из его мнений цитируются в V. B.

<sup>7</sup> S. P. B., I, 127.

<sup>8</sup> Y. B., «Tattvavaiśaradi», I. 36.

<sup>9</sup> S. P. B., VI. 68.

<sup>10</sup> Такаксу думает, что «виндхьявасин» было титулом Ишваракришны (I. R. A. S., 1905). Гупарадха рассматривает их как отдельные («Tarkarahasyadīpikā», pp. 102 — 104).

<sup>11</sup> «Бхагавата» рассказывает нам только об одной части работ по системе санхья, дошедшей до нас, в то время как большая часть считается уничтоженной временем (*калавиплута*). I. 3. 10. Виджнянабхикшу утверждает, что многие работы были уничтожены временем (*каларкабхакиштам*) (Введение). Последний стих «Санхья карики» гласит: «Темы, поднимаемые в семидесяти стихах, те же, что и в полной «Шаштитантре»; если исключить иллюстративные рассказы и опустить полемические вопросы». Допускается, что этот стих является позднейшей вставкой, потому что самый ранний комментатор «Карики», Гаудапада, ничего о нем не говорит Гаудапада делает ссылку на «Шаштитантродхару». Считают, что ее изложил в общедоступной форме Асури, а Панчашикха придал ей атеистический характер и приписал ее Капиле. Однако сказать что-нибудь определенное об этом трудно. Вачаспати и Нараяна придерживаются мнения, что «Шаштитантру» нельзя рассматривать как произведение, что это только план шестидесяти тем. Такое же объяснение можно считать правильным и по поводу «Шаштитантры», упоминаемой в джайнской «Ануйогадваре-сутре». Согласно «Ахирбудхьясанхите» (XII), санхья представляет собой теистическую систему, состоящую из шестидесяти подразделений в двух частях: тридцать две (*пракрити*) и двадцать восемь (*викрити*). Вачаспати приводит в своей «Таттвакаумуди» (72) выдержку из «Раджаварттики», которая сводится к тому, что «Шаштитантра» называется так потому, что она имеет дело с шестидесятью темами пракрити, с ее единством, ее отличием от пуруш и т. д. Китайское предание приписывает авторство «Шаштитантры» Панчашикхе, хотя и Варшаганья иногда дает основание для этого. См. «Bhamati», II. 1. 3.

<sup>12</sup> Буддистский монах Парамартха (шестое столетие н. э.) перевел ее на китайский язык, а также написал комментарий к ней. Китайское предание помещает Виндхьявашу раньше Васубандхи, который цитирует второй стих из «Карики». См. Uī, Vaiśeṣika Philosophy. Является ли Виндхьяваша автором «Карики», как предполагает Keus («Sāmkhya», p. 79; J. L. A., p. 248; «Karmamīmāṃsā», p. 59), или ее комментатором, как утверждает Белвалкар («Bhandārkar Commemoration Volum», pp. 175 — 178)? Ишваракришна жил раньше Васубандху, которого теперь относят к четвертому столетию н. э. Свапнешвара отождествляет Ишваракришну с Калидаса. «Isvarakresnanamna kalidasena krtah karikah» См. Hall's, «Sāmkhyasāra», p. 29. Кажется, что Ишваракришна был определенно атеистом. Хотя считается, что «Карика» содержит семьдесят стихов, до нас дошло только шестьдесят девять. Б. К. Тилак пытался из комментария Гаудапады на S. K., 61, так восстановить опущенный стих:

Karanam isvaram eke bruvate kalam pare svabhavam vā, Prajāh katham nirgunato vyaktah kalasvabhāvaś ca. Кажется, комментарий Гаудапады имел в виду такой стих, а позднее он, вероятно, был запрещен за свой открытый атеизм.



«Карике», написанной на «Мандукьопанишаду», решить невозможно ввиду различия в способе мышления этих двух работ. Так как он жил раньше Вачаспати, его можно отнести к восьмому столетию н. э.<sup>1</sup> «Санкхьятаттвакаууди» Вачаспати (девятое столетие н. э.) — популярная работа. Трактатом, написанным на «Карике», является «Санкхья-чандрика» Нарьяны.

«Санкхьяправаचना-сутра», приписываемая Капиле<sup>2</sup>, имеет шесть глав, из которых первые три посвящаются изложению принципов санкхьи, четвертая дает несколько иллюстративных рассказов, пятая опровергает взгляды противников и шестая дает краткое резюме. Работа эта относится к четырнадцатому столетию н. э. главным образом на том основании, что «Сарвадаршанасанграха» Мадхавы на нее не ссылается, а основывает свое описание санкхьи на «Карике»<sup>3</sup>. В то время как «Карика» развивает строгий дуализм, сутра проявляет более примирительное отношение к теистическому монизму<sup>4</sup>. «Санкхьясутравритти» Анируддхи относится к пятнадцатому столетию, а «Санкхьясутравриттисара» Махадевы, как считают, была написана около 1600 года н. э. «Лагхусанкхьясутравритти» Нагешы не представляет большой ценности. Наиболее значительной работой после «Санкхьяправаचना-сутры» является «Санкхьяправаचना-бхаша» Виджнянабхикшу (шестнадцатое столетие) Этот автор стремится свести к минимуму различие между санкхьей и теистической ведантой, которую он считает настоящей ведантой, а адвайта-веданту — ее современной фальсификацией. Виджнянабхикшу написал также «Санкхьясару», «Йогавартику», «Йогасаранграху», а также комментарий на «Брахма-сутру», называемый «Виджнянамрита».

## IV. ПРИЧИННОСТЬ

Теперь мы можем рассмотреть аргументы, с помощью которых санкхья приходит к своему дуализму пракрити и пуруши. Существование пракрити санкхья доказывает посредством применения принципа причинности

Одной из центральных черт системы санкхья является теория о том, что следствие предварительно содержится реально в своей причине. Санкхья определяет причину как сущность, в которой в скрытой форме содержится следствие, и в доказательство такого взгляда приводит следующие аргументы<sup>5</sup>: 1) То, что не существует, не может быть объектом какого-либо действия. Нельзя получить небесный цветок. То, что не существует, нельзя сделать существующим. Синее не сделать желтым даже тысяче художников<sup>6</sup>. 2) Продукт не отличается от материала, из которого он сделан. 3) Прежде чем он вступает в бытие, он существует в форме материала. Если бы это было не так, тогда следует допустить, что нечто может произойти из ничего. 4) Причинное действие свойственно лишь тому, что имеет необходимую потенцию. 5) Следствие имеет ту же самую природу, что и причина. Ткань по своей сущности не отличается от ниток. Не может возникнуть причинного отношения между объектами, существенно отличающимися друг от друга<sup>7</sup>. Развитие — это появление на свет того, что скрыто и спрятано, или, как сказал бы Аристотель, это есть переход от бытия потенциального к бытию действительному, или, по словам Гегеля, это переход от непроявившегося к явному. Такая точка зрения поддерживается также священным писанием<sup>8</sup>. Согласно доктрине саткарьявады, причина и следствие суть свернутое и развернутое состояния одной и той же субстанции. Всякое созидание является развертыванием (*удбхава*), а всякое разрушение — свертыванием (*анудбхава*) или исчезновением в причине<sup>9</sup>. Абсолютного исчезновения не существует. Прошлое и будущее со-

<sup>1</sup> «Matharavrtti» — работа по философии санкхьи, сокращенным вариантом которой является, как считают, «Бхашья» Гаудапады. Но, как правило, вритти появляется позднее бхашьи, и тот факт, что «Matharavrtti» комментирует последних три стиха из S. K., заставляет отнести ее к более поздней дате. См. «Bhandarkar Commemoration Volume».

<sup>2</sup> Свапнешвара в своей «Kaumudiprabha» относит S. P. S. к Панчашикхе, и то обстоятельство, что ее приписывают Капиле, объясняется тем, что последний является инициатором этой традиции. См. Hall's «Samkhyasāra», p. 8.

<sup>3</sup> Гунаратна (четырнадцатое столетие н. э.) не упоминает эту работу. Однако бхашья на нее появилась в шестнадцатом веке, и если бы эта сутра относилась к более ранней дате, было бы трудно понять, почему ни одна бхашья не была написана ранее. То же относится и ко всем другим системам. Вачаспати об этом не знает Альбируни, который писал свою работу в первой половине одиннадцатого столетия и знаком с работами Ишваракришны и Гаудапады, кажется также не знает об этой «сутре».

<sup>4</sup> Ср. Гарбе: «В частности, автор сутры с великим старанием пытался найти доказательства полной несостоятельности того тезиса, что учение системы санкхья не находится в непримиримом противоречии с доктриной о личности бога, с доктриной о всеохватывающем единстве Брахмана, с доктриной о природе Брахмана как блаженстве (ананда) и с доктриной о достижении высочайшей цели в небесном мире» (см. 1 95, 154; V. 64, 68, 110; VI. 51, 58, 59). Конечно, в «Санкхья-сутре» легко во многих местах распознать влияние веданты; вероятно, наиболее показательно это видно в сутре IV. 3, которая является слово в слово повторением «Веданта-сутры», IV. I. II и V. 116, где применен технический термин «brahmapurata» вместо правильного выражения, принятого в системе санкхья» (S. P. S., изд. Гарбе, p. XI).

<sup>5</sup> S. K., 9.

<sup>6</sup> Nahi nilam śilpisahavreṇāpi pītam kartum śakyate («Tattvakaumudi», p. 9).

<sup>7</sup> См. «Tattvakaumudi», p. 9.

<sup>8</sup> Chan, VI. 2. 2. См. также B. G., II. 16.

<sup>9</sup> S. P. S., I. 120 — 121.

стояние не уничтожаются, поскольку они воспринимаются йогинами<sup>1</sup>. Санхья принимает теорию эволюции (*авирбхава*) и инволюции (*тиробхава*).

Причина и следствие — это различные состояния, и, следовательно, они отличаются одно от другого<sup>2</sup>, хотя это различие основывается на наших практических интересах. Кувшин может держать воду, а глина не может. В своей основе материальная причина и следствие едины, а практически они отличаются, потому что служат разным целям. Тожественные в основе, они отличаются только практически. Санхья различает два вида причин — действующую и материальную. В то время как материальная причина переходит в следствие, действующая причина испытывает внешнее влияние. Хотя следствие содержится в причине, но для того, чтобы вывести его из причинного состояния, требуется что-то дополнительное. Чтобы получить масло, нам нужно выжимать семена, а для получения зерна нужно молотить снопы. Если это сопутствующее действие (*сахакаришакти*) отсутствует, то следствие не возникает<sup>3</sup>. Хотя следствие потенциально содержится в причине, эта потенциальность сразу не актуализируется. Для актуализации потенциальности необходимо сопутствующее действие удаления преграды. Согласно Вьясе, такими сопутствующими условиями являются место (*деша*), время (*кала*) и форма и конституция вещи (*акара*)<sup>4</sup>. Из куска камня не может появиться растение<sup>5</sup>. Различаются два вида следствий. Когда из золота изготавливается драгоценная вещь, мы имеем пример воспроизведения. Когда изменяется качество вещи, мы имеем случай *дхармапаринамы*, когда же потенциальное становится действительным и происходит только внешнее изменение, мы имеем случай *лакшанапаринамы*. Изменение состояния, происходящее только от действия времени, называется *авастхапаринамой*<sup>6</sup>. Изменение происходит всюду и в каждый данный момент. Мы не можем дважды вступать в один и тот же поток, потому что вода не остается той же самой в два разных момента. Точно так же один и тот же человек не может дважды войти в одну и ту же реку, потому что за это время он изменился, так же как изменилась и река. Все вещи и состояния, внешние и внутренние, подчинены закону изменений<sup>7</sup>. Исходя из этого процесса изменения, разум человека, основываясь на отношении предыдущего к последующему, выводит правило причинности<sup>8</sup>.

## V. ПРАКРИТИ

Санхья рассматривает природу как огромный, постоянно изменяющийся комплекс элементов. Вся иерархия форм, получаемых из физической материи, которая в свою очередь сама является продуктом субматериальных элементов, представляется как раскрытие ресурсов природы. Если все следствия находятся в своих причинах в скрытом состоянии и если дурной бесконечности следует избегать, то должна существовать какая-то не имеющая причины причина. Из принципа причинности следует, что первичной основой эмпирической вселенной является непроявленная (*авьякта*) пракрити. «Санхья карика» доказывает существование пракрити следующими доводами<sup>9</sup>: 1) Индивидуальные вещи ограничены размером. Все, что ограничено, является зависимым от чего-то внешнего. Следовательно, ограниченное как ограниченное не может быть источником вселенной. 2) Все индивидуальные вещи обладают определенными общими свойствами, а это предполагает наличие общего источника, из которого они все происходят. Санхья не признает, что различные элементы коренным образом отличаются друг от друга. 3) Существует какое-то действующее начало, проявляющее себя в развитии вещей. Эволюция включает в себя начало, которое нельзя приравнивать ни к одной из ее стадий. Это что-то большее, чем ее продукты, хотя и внутренне им присущее. 4) Следствие отличается от причины, и, следовательно, мы не можем сказать, что ограниченный и обусловленный мир является своей собственной причиной. 5) Имеется очевидное единство все-

<sup>1</sup> S. P. S., I. 121.

<sup>2</sup> Karanakaryavibhagat (S. K., 15).

<sup>3</sup> Вьяса следующим образом иллюстрирует действие этих сопутствующих причин: «Как владелец нескольких полей может с уже затопленного поля орошать другие, находящиеся на том же или еще более низком уровне, не нагнетая воду руками, а только открывая запруды или плотину, с которой воды устремятся на эти поля самотеком, или как тот же владелец не может заставить эту воду или разжиженную ею землю течь к рисовым корням, не удалив предварительно сорную траву, — так же совершается и действие осуществляемого условия (*нимитта*), дополняющего материальные причины или условия» (Y. B., IV 3).

<sup>4</sup> Y. B., III. 14.

<sup>5</sup> Но согласно философии санхьи, любая причина может вызвать любое следствие (потому что все вещи являются видоизменениями пракрити), если только будут удалены мешающие этому определенному следствию препятствия. Виджнянабхикшу считает, что если по воле бога тот порядок расположения частиц камня, который служит преградой для потенциальных тенденций развития растения в росток, будет устранен, то растение может появиться и из камня.

<sup>6</sup> Y. B., III. 13.

<sup>7</sup> S. P. S., I, 121.

<sup>8</sup> Buddhiniṛmaṇa.

<sup>9</sup> 15, 16.

ленной, предполагающее единственную причину. Санхья признает непрерывность развития мира от низшего к высшему. Произведенные вещи развиваются и постепенно исчезают в определенном порядке. Считается, что мир является паринамой, или превращением пракрити, которое является ее причиной. Всякая вещь есть следствие производящей причины, ибо из ничего ничего не происходит. Если бы в причине содержалось меньше того, что есть в следствии, тогда та разница должна была быть произведена из ничего. Из этого следует, что причина должна содержать больше или во всяком случае столько же реальности, как и следствие. Естественный свет разума, по словам Декарта, говорит нам, что первоначальная причина должна содержать в превосходящей степени все реальности, имеющие значение и ценность следствия. Ничто не может развиваться из того, что первоначально не содержалось бы в нем в свернутом виде<sup>1</sup>. В то время как каждое следствие причинно, пракрити не имеет причины<sup>2</sup>, но является причиной всех следствий, из которых оно выводится<sup>3</sup>. Это называется *прадханой*, потому что на ней основываются все следствия<sup>4</sup>. Это называется Брахмой, или тем, что растет<sup>5</sup>, майей, или тем, что измеряет или ограничивает. Это первичная форма бытия, из которой вытекают различные порядки существования. Санхья признает невозможность выведения пуруши, или *я*, из пракрити, или *не-я*.

Продукты причинны, а пракрити непричинны; продукты зависимы, а пракрити независима; продуктов много, они ограничены в пространстве и времени, а пракрити одна, она всепроникающа и вечна<sup>6</sup>. Продукты являются вехами, по которым мы отыскиваем источник. Практики никогда не может погибнуть и, следовательно, никогда не могла быть создана. Разумное начало не может быть материалом, из которого формируется неодушевленный мир, ибо дух не может быть преобразован в материю. Кроме того, действие принадлежит не пуруше, или душе, а аханкаре, или ощущению *я*, которое само является продуктом<sup>7</sup>.

Затруднение, заключающееся в том, что пракрити невоспринимаема, не должно смущать нас. Всегда можно найти много вещей, которые считаются реальными, хотя они не открыты для восприятия. Восприятие не может постигать объекты слишком близкие или слишком удаленные. Несовершенство чувств или манаса, помехи, исходящие от другого объекта, или наличие более привлекательных стимулов делают восприятие беспомощным. Практики становится невоспринимаемой вследствие своей тонкости<sup>8</sup>. Вьяса описывает пракрити как «то, что никогда ни есть, ни нет, то, что существует и не существует, то, в чем нет небытия, то, что проявляется, то, что не имеет никакого специфического признака, то, что не проявляется, то, что представляет собой центральную основу всего»<sup>9</sup>. Если то, что служит целью *я*, существует, то пракрити является несуществующим, хотя это не такое несуществование, как квадратура круга. Далее, ничто существующее не может быть разрушено, и произведенные вещи существуют в пракрити, хотя в непроявляющемся состоянии. В нем подразумевается все определенное существование. Различные гуны не аннулируются, а находятся в состоянии равновесия, которое является видом некоего напряжения сил, а не отсутствием деятельности. Практики в большей степени сила, нежели бытие. Поскольку существует равновесие трех гун<sup>10</sup>, оно является основой всякого видоизменения, физического и психологического. Это чистая потенциальность<sup>11</sup>. Мы не знаем реальной природы пракрити или гун, потому что наше познание ограничивается явлениями<sup>12</sup>. Лишенное звука и осязания<sup>13</sup>, оно практически является пределом, который мы не можем преступить. Эмпирически это абстракция, простое название<sup>14</sup>. Но оно должно быть признано существующим в качестве предварительного условия всякого творения<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> Ср. с этим различие Декартом главной и формальной причин.

<sup>2</sup> S. P. S., I. 67.

<sup>3</sup> S. P. S., I. 110. 136.

<sup>4</sup> Pradhīyate (S. P. S., I, 125). Локачарья пишет, что оно называется пракрити потому, что является источником всякого изменения, *авидьей* — так как недоступно никакому познанию, *майей* — так как является причиной различного творения. Prakriti ity usyate vikārotpādakatvāt, avidyājñānavirodhitāt, māyā («Tattvatraya», p. 48). У Платона была подобная идея об универсальном невидимом источнике всех материальных форм. См. «Timoeus», p. 24. B. G., XIV 3.

<sup>5</sup> B. G., XIV. 3.

<sup>6</sup> S. K., 10; S. P. S., I. 124. См. также Y. B., IV. 12; S. P. B., I. 176.

<sup>7</sup> S. P. S., VI. 54.

<sup>8</sup> S. K., 8.

<sup>9</sup> Nihsattasattam nihsadasan nirasad avyahtam aliṅgam pradhānam (Y. B., II. 19; S. P. B., I. 61).

<sup>10</sup> Sāmāvastha (S. P. B., I. 61).

<sup>11</sup> Ср. P. V., X. 92.

<sup>12</sup> Вьяса цитирует стих из «Ṣaṣṭitantra»:

Guṇānam paraṁam rūpam navdr̥ṣṭipathamarcchati,

Yat tu dr̥ṣṭipatham prāptam tan māyeva sutucchakam (Y. B., IV. 13). Вачаспати, комментируя его, замечает, что пракрити не есть майя, но что она подобна майе, māyeva na tu māyā.

<sup>13</sup> S. P. B., I. 128; «Viṣṇu Purāna», I. 2. 20 — 21.

<sup>14</sup> Samjnamatram (S. P. B., I 68).

<sup>15</sup> Pra — раньше, kṛti — творение, или pra — вперед, kr — сделать.

Описание, которое дает философия санкхья, рассматривающая мир как состоящий из единой однородной субстанции, из которой состоят все вещи, различающиеся только конфигурацией, возникшей в результате различных комбинаций ее первичных составляющих, имеет некоторое сходство с материалистической теорией. Как санкхья, так и материализм стремятся дать более рациональную концепцию вселенной, чем та хаотическая точка зрения, которую оставляют в нашем уме поверхностные впечатления. И санкхья и материализм утверждают реальность первоначальной субстанции, которую они считают вечной, неразрушимой и вездесущей. Множественность однородных вещей, с которыми мы сталкиваемся в обычной жизни, выводится из этой единой субстанции. Но пракрити, как она представляется в системе санкхья, нельзя сравнивать с простой и чистой материей. Мыслители санкхья знают о неспособности пракрити производить пурушу, так же как и о неспособности пуруши производить пракрити. Они признают то, чего не признает материализм, а именно — что эволюция пракрити имеет целью «свод, за которым виднеется непроницаемый мир». Практики системы санкхья не является ни материальной субстанцией, ни сознательной сущностью, потому что пуруша тщательно от нее отделяется. Она дает начало не только пяти элементам материальной вселенной, но также и миру психического. Это базис всякого объективного существования. К такой концепции санкхья приходит не со стороны науки, а со стороны метафизики. Реальное во всей своей полноте выделяется в неизменный субъект, а изменяющийся объект и пракрити являются базисом последнего, миром становления. Это символ никогда не отдыхающего действующего напряжения сил мира. Он действует несознательно, без какого-либо продуманного до конца плана, работая ради целей, которых он не понимает.

## VI. ГУНЫ

Развитие пракрити происходит при помощи трех составляющих ее сил, или гун<sup>1</sup>, наличие которых узнается на основе хаактера следствий пракрити. Практики — это как бы нить, состоящая из трех прядей. Буддхи, являющийся следствием, обладает свойствами удовольствия, боли и свойством вносить замешательство, а следовательно, его причина, пракрити, должна иметь те же свойства. Гуны не воспринимаются, а существование их выводится на основании производимых ими следствий. Первое их следствие называется *саттва*. Это — потенциальное сознание, и поэтому оно имеет тенденцию сознавать проявление и причины удовольствия, испытываемого индивидом. Этимологически слово «саттва» происходит от «сат», или от того, что реально, что существует. Поскольку сознание (*чайтанья*) вообще допускает такое существование, говорят, что саттва является потенциальным сознанием. Не в этимологическом смысле «сат» означает также совершенство, и, следовательно, саттва есть то, что создает добро и счастье. Говорят, что оно является пловучим, или легким<sup>2</sup>. Второе следствие, *раджас*, представляет собой источник всякого действия и производит боль. Раджас вызывает к жизни возбуждение, удовольствие и беспокойство<sup>3</sup>. Третье, *тамас*, — это то, что сдерживает действие и вызывает состояние апатии, безразличия. Оно приводит к невежеству и лени. Функциями саттвы, раджаса и тамаса являются соответственно проявления (*пракаша*), действия (*правритти*) и сдержанность (*ниямана*)<sup>4</sup>, производящие удовольствие, страдание и лень. Все три гуны никогда не разделяются. Они поддерживают друг друга и тесно переплетаются между собой. Они взаимосвязаны так же тесно, как связаны между собой пламя, масло и фитиль лампы<sup>5</sup>. Они составляют субстанцию пракрити. Все вещи состоят из трех гун<sup>6</sup>, и разнообразие мира вызывается преобладанием той или иной гуны в данной вещи. Происхождение этой концепции, несомненно, психологическое, потому что основой различения служит тончайшее чувство восприятия, но даже в старину, во времена «Санкхья карики», под гунами понимали факторы или компоненты пракрити<sup>7</sup>. Они называются гунами (или качествами), потому что только пракрити субстанциональна, а они — простые ее элементы. Гуны можно считать различными стадиями эволюции какого-нибудь отдельного продукта. Саттва означает сущность или форму, которую нужно

<sup>1</sup> S. K., 16.

<sup>2</sup> Sukhaprkaśalāghava («Tattvakaumudi», 13).

<sup>3</sup> Duḥkhaṣaṣṭabhaṅkatva, pravartakatva, в то время как тамас характеризуется mohagurutvavaranaḥ («Tattvakaumudi», 13).

<sup>4</sup> Prakāśakruyāsthitiśītam... (Y. S., II. 18).

<sup>5</sup> S. K., 13.

<sup>6</sup> Trigunātma.

<sup>7</sup> Ср. Svet, Up., IV. 5 «Ajām ekām Iohitaśuklakṛṣnam...» Шанкара видит в этом намек на три цвета, упоминаемые в «Chāndogya Upaniṣad». Шанкара приписывает приверженцу школы санкхья такую интерпретацию этого: «В этом стихе под словами «красное, белое и черное» понимается раджас, саттва и тамас. Красное — это раджас (эмоция), потому что оно создает красное в силу своей природы, вызывает беспокойство, раджажати, белое — это саттва (хорошее по своей природе), потому что оно заставляет сиять в силу своей природы; черное — это тамас (темнота), ибо оно темнит в силу своей природы. Так как три гуны принадлежат первичной пракрити, они называются аджа, нерожденными» (S, B, I. 4. 9). Гуны называются так потому, что они привязывают дух (гуна — веревка) (S. P. B., I. 61).

воспринять, тамас является препятствием к ее восприятию, а раджас представляет силу, которая преодолевает препятствия и делает явной форму сущности. Вещь всегда производится, но никогда не создается. По теории саткарьявады системы санхья, производство является проявлением, а разрушение — непроявлением. Эти два состояния зависят от отсутствия или наличия противоборствующих сил. Вещь проявляется, когда снимаются преграды. То, что проявляется,— это саттва, или форма, то, что приводит к проявлению,— раджас; тамас выражает сопротивление, которое следует преодолеть, это препятствие на пути к проявлению саттвы<sup>1</sup>. В то время как саттва и тамас означают соответственно положительное бытие и отрицательное небытие, раджас относится к борьбе между ними. Всякая вещь имеет свою идеальную сущность, против которой позднее возникает борьба, и действующее окружение, от которого она стремится освободиться. Последнее — это ее состояние тамаса, первое — ее состояние саттвы, а процесс их борьбы представляет собой условие — раджас. Наконец, саттва есть то, что способствует проявлению вещи в сознании. Так как эти моменты находятся во всем существующем, они составляют атрибут первоначальной пракрити<sup>2</sup>.

Гуны не являются качествами в вайшешиковском смысле, ибо они обладают свойствами легкости, действия и т. д.<sup>3</sup>. Виджнянабхикшу называет их типами реальностей<sup>4</sup>, в то время как в первых упанишадах<sup>5</sup> они рассматривались как психические состояния, вызывающие физическое и духовное зло. Говорят, что гуны имеют чрезвычайно тонкую структуру. Они всегда изменяются. Даже в том состоянии, которое считается состоянием равновесия, гуны постоянно превращаются одна в другую<sup>6</sup>. Пока равновесие не нарушается, эти изменения, происходящие внутри них самих, не дают объективных результатов. Если происходит нарушение равновесия (*гунакшобха*), то гуны воздействуют одна на другую, и в результате этого возникает эволюция. Разнообразие мира объясняется взаимодействием гун. Та из гун, которая преобладает в каком-либо явлении, проявляется в нем, несмотря на присутствие других гун. В материальных вещах, находящихся в состоянии покоя, преобладает тамас, а саттва и раджас занимают подчиненное положение; в вещах, находящихся в движении, преобладает раджас, а другие гуны находятся в скрытом состоянии. Поэтому термины «саттва», «раджас» и «тамас» имеют значение скорее преобладающих аспектов, нежели исключительных характеристик. Несмотря на то что для производства мира следствий гуны работают вместе, они никогда не срачиваются. Ни одна из них не теряет своей силы, хотя действующими в данное время могут быть не данная, а другие из них<sup>7</sup>. Практики и его продукты обладают гунами и поэтому лишены сознания. Они не могут отличать себя от пуруши. Они всегда объективны, в то время как один пуруша является субъектом.

Иной точки зрения на гуны придерживается Виджнянабхикшу. Он считает их тонкими сущностями, которых имеется огромное количество, соответственно разнообразию индивидов. С этой точки зрения неправильно говорить, что универсальные гуны производят разнообразие следствий за счет разнообразия их сочетаний, ибо такой взгляд не может объяснить появление мелких различий<sup>8</sup>. Хотя проявлений гун бесчисленное количество, все же по общим определенным чертам, которыми они обладают, например легкости, их можно подразделить на три вида<sup>9</sup>. Каждый из них — «причинные субстанции, саттва и т. д.— имеет множество индивидуальных проявлений<sup>10</sup>. Гуны нельзя ни создать, ни разрушить. Хотя конкретные виды яв-

<sup>1</sup> Д-р Сил пишет: «Всякое явление состоит из трехстороннего свода: воспринимаемой сущности, энергии и массы. В тесной связи между собой они входят в вещи как факторы, составляющие сущность. Сущность вещи — это то (*саттва*), при помощи чего она проявляет себя разуму; ничто не существует без такого проявления в царстве сознания (*самашти буддхи*). Но сущность — это только один из трех моментов. Она не обладает массой или тяжестью, она не противодействует и не действует. Далее, имеется элемент тамаса — масса, инерция, материальное вещество, которое оказывает сопротивление движению, так же как и отражению в сознании. Но вещество разума и материальное вещество не могут производить какую-либо работу и лишены производительного действия в самих себе. Всякая работа исходит от начала энергии — раджаса, который преодолевает сопротивление материи и снабжает энергией, которая требуется для его собственной работы регулирования и приспособления сознания, даже разум» («The Positive Sciences of the Hindus», р. 4). Некоторым такая попытка доктора Сила показалась бы не столько интерпретацией санхья, сколько ее творческой переработкой.

<sup>2</sup> Иногда говорят, что действие, которое характеризует всю вселенную, не имеет значения отдельно от того, что сопротивляется действию. Так, раджас, или активная фаза, подразумевает наличие тамаса, или пассивного аспекта. Без него все вещи находились бы в состоянии вечного действия. Само действие служит рациональным целям, и поэтому аспект саттвы также присутствует в нем («Tattvakaumudi»).

<sup>3</sup> S. P. B., I. 61.

<sup>4</sup> Vācaspati и «Sāmkhyakārikṣ» не дают этот интерпретации.

<sup>5</sup> «Svetāsvatara» и «Maitrāyaṇi Upaniṣads».

<sup>6</sup> Sārūparināma.

<sup>7</sup> Y. B., II. 18.

<sup>8</sup> S. P. B., I. 127.

<sup>9</sup> S. P. B., T. 128.

<sup>10</sup> Там же.

ний представляют собой объекты сложения и вычитания, роста и упадка, и изменения которых вызываются расположением и развитием от потенциального к актуальному, все же потенциальное и актуальное вместе всегда остаются тем же самым. Это как в игре в кости: кости всегда остаются теми же костями, но так как они принимают различное положение, то означают для нас различные вещи. Всякое изменение связано с положением, порядком, группированием, смещением, отделением вечно существующих сущностей, которые являются всегда соединяющимися и разъединяющимися<sup>1</sup>.

## VII. РАЗВИТИЕ

Основной субстанцией, из которой развивается мир, является пракрити. В состоянии непроявления пракрити представляет собой единство противоположностей. Когда они находятся все вместе в состоянии равновесия (*самьявастха*), никакого действия не происходит<sup>2</sup>. Состояние покоя, как утверждают, должно быть естественным условием пракрити. Однако отсутствие объективного действия не означает отсутствия всякой тенденции к действию. Тенденции к проявлению (*саттва*) и действию (*раджас*) подавляются тенденцией к непроявлению и бездействию (*тамас*). Санкхья рассматривает верховный принцип мира как единство с реальной противоположностью элементов. Абстрактная единица может быть либо постоянно действующей, либо постоянно бездействующей. По природе пракрити не является неустойчивой и не нуждается в том, чтобы отделять себя от необходимости<sup>3</sup>. Когда нарушается равновесие гун, происходит разрушение пракрити<sup>4</sup>, ослабление напряжения благодаря преобладанию одной стороны и начинается процесс становления. Практики развивается под влиянием пуруши. Причиной проявления пракрити в трех специфических состояниях является достижение целей пуруши<sup>5</sup>. Поскольку пракрити едина и вездесуща, все вещи имеют своей основой пракрити в том смысле, что каждая вещь, кроме своих характеристик, обладает характеристиками каждой другой вещи. Но в действительности вещи не проявляют все свои следствия сразу. Процесс развития подчиняется определенному закону последовательности в пространстве, времени, образе действия и причинной связи<sup>6</sup>. Мы не можем сказать, отчего происходит это развитие. Мы только должны допустить его. Практики, которая содержит в себе возможности всех вещей, развивается как в аппарат мышления, так и в объекты мышления.

Причиной всей вселенной, первым продуктом развития пракрити является махат, или Великий. Он — основа интеллекта индивида. В то время как термин «махат» употребляется в космологическом аспекте, его синонимом, его психологическим дубликатом, относящимся к каждому индивиду, является буддхи. В философии санкхьи упор делается на психологическом аспекте «махата». Из синонимов буддхи<sup>7</sup> и его атрибутов — добродетели (дхармы), познания (джняны), отрешенности (вайрагьи) и превосходства (айшварьи), а также из их противоположностей явствует, что буддхи берется в психологическом смысле. Однако из того, что «махат» применяется для обозначения Великого, Брахмы и т. д., можно заключить, что этот термин употребляется также и в космологическом смысле<sup>8</sup>. Буддхи не следует смешивать с бестелесным пурушей. Он рассматривается как тонкая субстанция всех умственных процессов. Это та способность, при помощи которой мы различаем объекты и воспринимаем их как таковые. Функциями буддхи являются выяснение и принятие решения. Все другие органы функционируют для интеллекта (буддхи), который работает непосредственно для пуруши, давая возможность последнему воспринимать все существующее и устанавливать различия между собой и пракрити.

Подобно другим продуктам пракрити, буддхи имеет три гуны. Как саттва он характеризуется признаками соблюдения долга, познания, свободой от желания и божественных сил; как раджас он производит желания; как тамас он порождает небрежность, незнание и т. д. Виджнянабхикшу говорит, что все души божественны<sup>9</sup>, хотя их «природное великолепие затемняется раджасом и тамасом»<sup>10</sup>. Созидание элементов отличается от пратъяясарги, или созидания буддхи, которое имеет четыре степени: неведение (*випарьяя*), неспособность (*аишакти*), удовлетворенность (*тушшти*) и совершенство (*сиддхи*). Имеется пятьдесят их подразделений<sup>11</sup>. Допускаются пять видов неведения: авидья и асмита (или самоомнение), каждая из которых имеет восемь степеней; *раджа* (желание), которая десятистепенна; *двеша* (ненависть) и *абхинивеша* (страх), у которых

<sup>1</sup> «Tattvakaumudi», 13 — 16, «Tattvavaiśārādī», II. 20; IV 13 — 14 я «Yogavārttika», IV. 13 — 15.

<sup>2</sup> Y. B., II. 18.

<sup>3</sup> См. Spenser. First Principles, p. XIX.

<sup>4</sup> Prakritināśa.

<sup>5</sup> Traayānam tv avasthaviśeṣānam adau puruṣārthata kāraṇam bhavīti (Y. B., II. 19). См. также Vacaspati об этом.

<sup>6</sup> Pariṇāmakramanyama.

<sup>7</sup> Matī, khyāti, prajñā, jñāna.

<sup>8</sup> В позднейшей веданте буддхи понимается в собирательном смысле, как упадхи из Hiranyagarbha.

<sup>9</sup> Sarva eva puruṣa īsvarāitī.

<sup>10</sup> S. P. B., II. 15. См. также Y. B., I. 2.

<sup>11</sup> S. K., 46.

восемнадцать степеней. Имеется двадцать восемь вариаций неспособности, девять видов удовлетворенности и восемь форм совершенства.

Буддхи и вечен и невечен. Когда его функции не проявляют себя, он существует, как сила семени в зародыше, в причинном условии пракрити. Когда он преобразуется в условия следствия, он называется дуббхи. Виджнянабхикшу считает его никогда не слабеющим и содержащим все санскары<sup>1</sup>. Воспоминания откладываются в буддхи, а не в аханкаре или манасе. «Даже после разложения аханкары и манаса, вызванного познанием истины, воспоминания остаются»<sup>2</sup>. Очевидно, функции, приписываемые интеллекту «Карики», могут выполняться им только в том случае, если он следует за ощущением *я* или аханкарой или же может выполняться манасами и чувствами, равно как и чем-то, понимаемым как физические элементы; но санкхья утверждает, что на первой стадии, когда присутствует буддхи, все эти элементы отсутствуют. Следовательно, мы должны принимать его в космологическом смысле, как основу различия между субъектом и объектом, воспринимающим и воспринимаемым, но тогда мы должны будем признать мировой дух, чего санкхья не допускает. Статус махата или буддхи остается неопределенным. Буддхи как продукт пракрити и родоначальник аханкары отличается от буддхи, который контролирует процессы ощущения, мысли и аханкары. Если первое отождествляется со вторым, то всю эволюцию пракрити следует рассматривать как субъективную, поскольку *ego* и *non-ego* оба являются продуктами буддхи. Такая же неясность имеется и в отношении других продуктов пракрити.

После буддхи возникает аханкара (ощущение *я*), или принцип индивидуального. Благодаря его действию каждая из различных душ наделяется самостоятельной мыслительной способностью, Здесь мы также должны различать космологический и психологический аспекты. Психологически ощущение своей личности невозможно без *не-я*, или объекта. Но по теории развития санкхьи развитие объективного наступает после возникновения аханкары. Мы должны допустить возможность космической аханкары; из которой возникают индивидуальные субъекты и объекты. Аханкара воспринимается как нечто материальное, и в то время как буддхи познается больше по функции, по-видимому аханкара должна быть более практической. С точки зрения психологии функцией аханкары является абхимана, или себялюбие. Действие принадлежит ей, а не *я*, или *пуруше*<sup>3</sup>. Махат относится к аханкаре, как сознание к самосознанию. Первое является логической предпосылкой второго. Заключение о существовании аханкары мы выводим по ее следствиям<sup>4</sup>. Аханкара рассматривается как субстанция, поскольку она является материальной причиной других субстанций. Через аханкару пуруша отождествляет себя с актами пракрити. Она проходит к *я* посредством ощущения и предложения действия, сообщаемых ей через манас. Таким образом, она помогает в образовании понятий и вынесении решений. Аханкара не является тем, что индивидуализирует универсальное сознание, потому что, по взглядам санкхьи, индивидуальность заключена уже в универсальном сознании. Она индивидуализирует впечатления, приходящие из внешнего мира. Когда аханкара довлеет над нами благодаря аспекту саттва, мы работаем хорошо, когда благодаря раджасу — плохо, а когда благодаря тамасу — безразлично. В состоянии сна без сновидений функции аханкары могут отсутствовать, но желания и тенденции наличествуют<sup>5</sup>. Трудно познать, как из интеллекта, или махата, вытекает чувство *я*.

Гуны получают из аханкары три различных направления развития, соответственно которым аханкара называется либо саттвикой, либо раджасом, либо тамасом. Из аханкары в аспекте саттвы (*вайкарика*) возникают манас, пять органов восприятия и пять органов действия; из аханкары в аспекте тамаса (*бхутадхи*) возникают пять тонких элементов. Аспект раджаса (*тайджаса*) принимает участие в обоих и присутствует в результатах<sup>6</sup>. Из танматров, или пяти тонких элементов, полученных благодаря преобладанию тамаса, возникают пять физических элементов. Во всех этих видах развития наряду с могущим иметь место преобладанием одной из гун присутствуют и другие гуны, они тоже выполняют свои функции и косвенно способствуют развитию продуктов.

Манас — это орган, выполняющий важную функцию в преобразовании данных чувственного опыта в результаты восприятия, намечает альтернативное направление действия и через органы действия выполняет решение

<sup>1</sup> S. P. B., II. 41 — 42.

<sup>2</sup> S. P. B., II. 42.

<sup>3</sup> S. P. S., VI. 54. Виджнянабхикшу цитирует из Chandogya: «*bahu syām prajāeya*» (позволь мне умножить себя, позволь мне размножиться) — и комментирует: «Созиданию элементов всего остального предшествует абхимана, поэтому говорят, что она является причиной созидания» (S. P. B., I. 63).

<sup>4</sup> S. P. S., I. 63.

<sup>5</sup> S. P. B., I. 63.

<sup>6</sup> S. K., 24. 25. Виджнянабхикшу считает, что саттвика аханкара дает начало манасу, раджас — десяти органам, а тамас — пяти танматрам (S. P. B., II. 18). Анируддха принимает обычный взгляд, что раджас представляет собой условие, предшествующее всей эволюции, в то время как другие гуны определяют характер компонентов. Если Вачаспати считает, что из махата возникает аханкара, а из аханкары — танматры, то Виджнянабхикшу придерживается мнения, что отдельные аханкары и эволюция танматр имеют место в махате.

воли. Между органом и его функцией никакого различия не делается как в случае интеллекта и ощущения я, так и в случае манаса. Считается, что манас является привратником, а чувства — дверями<sup>1</sup>. Как для восприятия, так и для действия необходимо сотрудничество манаса<sup>2</sup>. Оно предполагает многообразие форм, вызванное связью с различными чувствами<sup>3</sup>. Манас не является всепроникающим, поскольку он — инструмент, обладающий движением и действием<sup>4</sup>. Он состоит из частей, ибо связан с чувствами. Буддхи и другие органы не считаются вечными, если принять во внимание, что ими владеет вечный субъект, или Ишвара<sup>5</sup>.

Пять органов восприятия — это чувства зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Поскольку мы имеем желание, мы создаем органы и объекты для удовлетворения их<sup>6</sup>. Чувства не образуются из элементов, ибо чувства и элементы возникают из аханкары<sup>7</sup>. Чувства не вечны, ибо можно видеть их возникновение и исчезновение. Каждое чувство охватывает одно качество. Чувства — это не органы зрения и т. д., подобно функциям манаса<sup>8</sup>. Они являются средствами наблюдения над тонкими и физическими элементами<sup>9</sup>. Органами действия являются функции языка, ног, рук, органы испражнения и деторождения. Считается, что манас с органами благодаря их действию производит пять жизненных функций<sup>10</sup>, которым в системе веданта отводится самостоятельное место. Согласно сутре, прана (жизнь) является модификацией чувств и в их отсутствие не существует<sup>11</sup>.

Мир как объект восприятия имеет пять танматр<sup>12</sup>, соответствующих пяти органам чувств. Они представляют собой сущности звука, осязания, цвета, вкуса и запаха, постигаемые как физические элементы, не воспринимаемые обычными существами. Каждое из них имеет отношение исключительно только к одному чувству, в то время как физические элементы имеют дело более чем с одним чувством. Эти невидимые сущности умозраительно выводятся из факта существования видимых объектов, хотя считается, что невидимые сущности доступны для восприятия йогинам<sup>13</sup>. Считается, что тонкие элементы лишены различий (вишеша), а грубые элементы, возникающие из них, имеют определенное качество<sup>14</sup>. Танматры не могут действовать как чувственные стимулы до тех пор, пока они не вступают в сочетания для образования атомов. *Бхутади*, или аханкара, в которой преобладает тамас, является абсолютно однородной, инертной и лишенной всех характеристик, за исключением количества или массы. При содействии раджаса она преобразуется в тонкую материю, вибрирующую, излучающую, и полную жизни энергией, и тогда возникают танматры звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Акаша образует переходное звено между бхутади и танматрами. Делается различие между каранакашей, неатомарной и всепроникающей, и между карьякашей, или атомарной акашей, образуемой сочетанием единиц бхутади, или массы, с сущностью звука. Находят, что последняя в первичной каранакаше представляет собой промежуточную степень в развитии атомов воздуха<sup>15</sup>. Согласно «Вьясабхаше», танматра звука производится из аханкары, а из танматры звука, сопровождаемой аханкарой, производится танматра осязания с атрибутами звука и осязания и т. д.; посредством прибавления одного атрибута на каждой следующей ступени производятся другие танматры.

Согласно взглядам Гаудапады и Вачаспати, физические элементы возникают из сочетания пяти тонких элементов посредством процесса аккумуляции. Конечно, появляется затруднение, которое заключается в том, что эфир, который имеет только одно качество — слышимость, — не может быть сопоставлен как физический элемент с соответствующим тонким элементом<sup>16</sup>. Вачаспати утверждает, что атом эфира порождается другой сущностью, атом воздуха создается из двух сущно-

<sup>1</sup> S. K., 35. Буддхи, аханкара и манас не всегда тщательно различаются. Они рассматриваются как внутренний орган (*антахкарана*). «Имеется только одна антахкарана, соответствующая тройному различию простых состояний: подобно семени, росту и взрослому дереву и т. д. Она подпадает под отношение следствия и причины». Виджнянабхикшу приводит стих из «Ваю пураны»: «*Mano mahān matir brahma pur buddhīḥ khyātir; Īśvarah*» (S. P. B., II. 16). См. также S. P. B., II. 40.

<sup>2</sup> S. P. S., II. 26.

<sup>3</sup> S. P. S., II. 27.

<sup>4</sup> S. P. S., V. 69 — 70.

<sup>5</sup> S. P. S., V. 127.

<sup>6</sup> Ср. M. B., *Rūparāgād abhūc cakṣuḥ*. (Из преданности форме глаз сделан). См. M. B., *Sāntiparva*, 213 — 216.

<sup>7</sup> S. P. S., II. 20.

<sup>8</sup> S. P. S., II. 23.

<sup>9</sup> S. K., 34.

<sup>10</sup> S. P. S., II. 31.

<sup>11</sup> Y. 1.13.

<sup>12</sup> Только так. См. «*Praśna Upanisad*», IV. 8. Ср. теорию элементов Эмпедокла.

<sup>13</sup> «*Tattvakaumudī*», 5.

<sup>14</sup> Ср. это со взглядом Чандогьи (VI. 4) о производстве физических элементов путем смешения трех элементов, где первые получают специальное название от присутствия в них наибольшего количества одного из элементов. Согласно одной из теорий веданты, каждый элемент состоит из половины одного элемента и одной восьмой от каждого из других четырех.

<sup>15</sup> См. Seal, *Positive Sciences of the Ancient Hindus*.

<sup>16</sup> См. Tait. Up., II. 1.



стей--звука и осязания, из которых сущность осязания является главной, атом света — из танматр звука, осязания и формы, из которых танматра формы является главной, атом воды — из четырех танматр, а атом земли — из пяти танматр, из которых танматры вкуса и запаха соответственно являются главными<sup>1</sup>. Виджнянабхикшу придерживается несколько иного мнения. Атом эфира производится из танматры эфира при помощи бхутади<sup>2</sup>.

Когда крупные атомы соединяются, в их продуктах сохраняются их свойства, так что они не дают возникнуть новому виду существования (таттвантара)<sup>3</sup>. Атом акаши обладает проницаемостью, атом воздуха — сжимаемостью или механическим давлением, атом света излучает тепло и свет, атом воды имеет притяжение посредством вязкости, а атом земли — притяжение посредством связи. Из комбинации крупных атомов возникает элемент земли. Способность танматр производить чувство удовольствия или боли не воспринимается, пока они существуют как танматры. Поскольку это возможно заметить в состоянии грубых атомов, грубые элементы разделяются на успокаивающие (*шанта*), устрашающие (*гхора*) и неясные (*мудха*). Благодаря разнообразным изменениям качества атомов земли и т. д. появляется многообразие вариаций космического существования. Между вещами из одного и того же вещества существенного различия нет. Так как потенциальность всякой вещи имеется во всякой другой вещи<sup>4</sup>, всегда имеется изменение ради пуруши. Грубые атомы<sup>5</sup> составляют неорганические равно как и органические тела и в развитии от одного к другому нет никакого разрыва. Неорганический, растительный и животный миры являются тремя стадиями процесса развития, которые различаются только изменениями в качествах компонентов<sup>6</sup>, а не в самих компонентах. Появление различных качеств вызывается различным расположением атомов К обычно признаваемым четырем видам тел санкхья прибавляет еще два, а именно: те, которые порождены по воле (*санкалтикам*), и искусственные (*сансидхикам*). Земля является материальной причиной всех этих тел<sup>7</sup>, хотя присутствуют и другие причины, помогающие ей. Вещественное тело состоит из пяти элементов, хотя некоторые полагают, что эфир не является необходимым, а другие утверждают, что нужна только одна земля. Говорят также, что если в теле человека преобладает элемент земли, то в мире солнца преобладает элемент света<sup>8</sup>.

Пракрити и ее следствия, образованные тремя гунами, считаются неразличимыми (*авивеки*), они являются объектом (*вишаях*), общим многим пурушам (*саманьям*), лишенным разума (*ачетанам*) и производящим (*прасавадхарми*)<sup>9</sup>. Каждая ступень эволюции тоньше последующей и более груба, чем предыдущая. Весь ход эволюции от пракрити к пяти физическим элементам насчитывает двадцать четыре составные части, а пуруша считается двадцать пятой составной частью системы санкхья<sup>10</sup>. Двадцать три части, происходящие от пракрити, являются

<sup>1</sup> «Tattvavaiśarādi», I. 44.

<sup>2</sup> «Yogavartikā», I. 45. Nāgeśa распространяет это сотрудничество на все атомы. Sarvatra tanmatraḥ tattatbhotpadane haṁkārasya sahakātitvam bodhyam.

<sup>3</sup> Эволюция специфического (*вишеша*) из неспецифического (*авишеша*) называется tattvantaraparīṇama в отличие от простого изменения качеств, dharmaparīṇama.

<sup>4</sup> Y. B., III. 14.

<sup>5</sup> Поскольку они в качестве своих компонентов содержат танматры, крупные атомы нельзя отождествлять с атомами вайшешики. Танматры, которые не имеют частей, являются невидимыми в отличие от атомов вайшешики.

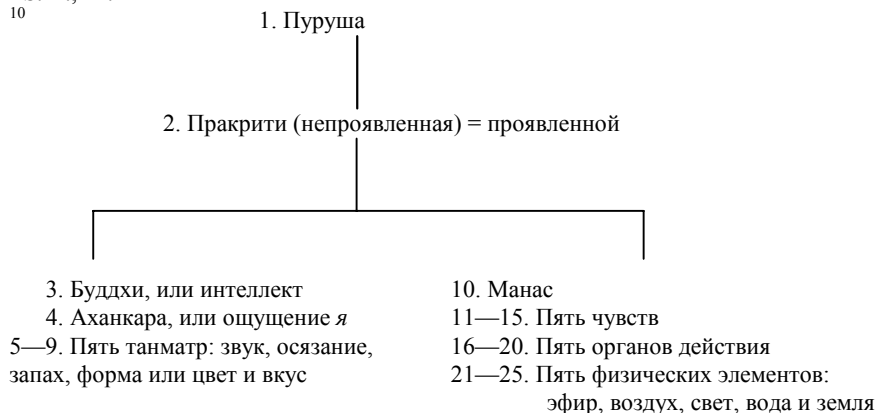
<sup>6</sup> Dharmaparīṇama.

<sup>7</sup> V. 112.

<sup>8</sup> III. 17—19, S. P. B., III, 19.

<sup>9</sup> S. K., 11.

<sup>10</sup>



следствиями, поскольку они отличаются от пракрити и пуруши, ограничены размерами, обладают атрибутами прадханы, такими, как рост и ассимиляция, и служат в качестве инструментов пуруши<sup>1</sup>. Все вещи мира считаются викритями пракрити. Практи относится к викритям так, как первичная субстанция к своим модификациям. Махат, аханкара и пять танматр являются следствиями одного и причинами другого. Пять физических элементов и одиннадцать органов являются только следствиями, а не причинами чего-то другого. В то время как пракрити является только причиной, одиннадцать продуктов являются просто следствиями. Семь из продуктов являются как причинами, так и следствиями, в то время как пуруша не является ни причиной, ни следствием<sup>2</sup>.

Те продукты эволюции, которые способны производить другие себе подобные продукты, считаются неспецифическими (*авишеша*), а те, которые неспособны производить себе подобные продукты, считаются полностью специфическими (*вишеша*). Когда аханкара дает начало танматрам, мы не можем легко проследить ее присутствие в тонких элементах. То, что выводится из аханкары, выглядит как обладающее совершенно непохожим существованием, и эту трансформацию следует отнести к случаю татвантарापарины. Чувства и физические элементы не могут служить источником возникновения совершенно иного рода существования. Следовательно, аханкара является неспецифической (*авишеша*), а чувства и т. д. являются высоко специфическими (*вишеша*)<sup>3</sup>.

Развитие — это только развертывание того, что уже существует в потенции. Начало и конец определены одинаково. Несмотря на то, что пракрити является источником возникновения вещей, ее субстанция от этого никоим образом не уменьшается. Источник становления не истощается оттого, что производятся вещи. Однако ни одна материальная вещь не может действовать без истощения некоторой части ее скрытой энергии. Таким образом, трудно считать пракрити чисто материальной по природе.

Трудно понять точно значение описания процесса эволюции, как его дает система санкхья, и мы не найдем сколько-нибудь удовлетворительного объяснения различных ступеней развития и объяснения того, что это такое.

Различные принципы системы санкхья нельзя вывести логически из пракрити, и кажется, что они оседают как ее продукты благодаря историческим случайностям. Дедуктивного развития продуктов из одной пракрити не имеется. Виджнянабхикшу знает об этом недостатке и поэтому предлагает принять описание эволюции системы санкхья, полагаясь на авторитетность священного писания<sup>4</sup>. Но это означает отказ от возможности философского объяснения.

Буддхи, аханкара, манас и другое не следует брать как ряд хронологически последовательных стадий развития. Они являются результатом логического анализа развитых *я*. Вачаспати пишет: «Каждый человек сначала применяет свои внешние чувства, затем (с помощью манаса) он размышляет, потом относит различные объекты к своему *ego* (аханкара), и, наконец, с помощью буддхи он решает, что ему делать»<sup>5</sup>. Хотя этот анализ дает объяснение распознавания различных факторов с субъективной стороны, он не помогает нам в отношении понимания точных функций этих факторов, когда их границы расширены до космического плана. Схема космоса составляется по аналогии со схемой человеческого *я*, поскольку *я* — это микрокосм, в котором повторяются все факторы реальности как бы в уменьшенном масштабе. Соответственно пробуждению и сну мы имеем создание и разрушение мира. В состоянии сна без сновидений *я* присутствует, но не воспринимает мир. Следовательно, в состоянии мировой абсорбции (*пралая*) *я* не разрушается, хотя пракрити не воспринимается. Когда человек пробуждается после крепкого сна и говорит: «Я хорошо спал, я ничего не знаю», — это ничего не есть *не-я*, или *авьякта пракрити*, из которого возникает понятие о чем-нибудь. Состояние пракрити, когда от деятельности она переходит к отдыху, соответствует состоянию *сушупти*, или сну без сновидений индивидуальной души. Когда душа пробуждается ото сна без сновидений, сначала начинает пробуждаться сознание, а за ним непосредственно следует возникновение ощущения личности и беспокойство желаний. Чувства и пять элементов — звук, осязание и т. д. — немедленно вступают в действие. Только когда человек проснется, он воспринимает физические элементы. Сознание, или буддхи, является первым проблеском на пустом горизонте, который возникает, когда *я* противопоставляется *не-я*. *Я* начинает отдавать себе отчет в том, что что-то существует. Затем начинает действовать посредством отделения от *не-я* сознание индивидуальности. Оно имеет чувство того, что «я воспринимаю объект». Затем мы обнаруживаем, что этот объект есть серия умственных состояний, синтезируемых умом и со-

<sup>1</sup> S. P. S., 1. 120—134; S. K., 15.

<sup>2</sup> S. K., 3. Ср. Erigena: «То, что создает и не является созданным; то, что создается и создает; то, что создается и не создает; и то, что не создает и не является созданным». («De Divisione Naturae», Lib. 5). См. Garbohopenisad, 3.

<sup>3</sup> См., V. B., II. 19, где танматры и чувство личности считаются формами авишеша махата, в то время как пять элементов — формами вишеша танматр, а пять чувств, пять органов действия и манас считаются формами вишеша асмиты.

<sup>4</sup> Atra prakrter maham mahato hamkara ityadi s̥ṣṭikrame śāstram eva pramaṇam («Sāmkhvasāra»). См. также Javanta, Nyāyamañjari, pp. 452—466.

<sup>5</sup> «Tattvakaumudi», 23.

стоящих из элементов<sup>1</sup>. Вся схема эволюции в санкхье кажется основанной на психологическом опыте индивида. Но переход от психологического к метафизическому был опосредствован историческим фактом, что в упанишадах самосознание Брахмы считается первым ответвлением от абсолютного сознания. Концепцию махата как первого продукта пракрити можно проследить до происхождения великой души из непроявленного (авьякта) в «Катха упанишаде»<sup>2</sup>. Махат — это пракрити (небытие), освещенная сознанием (бытие). В упанишадах мы имеем идею о Хираньягарбхе, или Брахме, — мировой душе, которая, как считают, произошла из безличного Брахмана. Единственным путем, которым эта концепция возникновения махата из пракрити может быть сделана понятной, является принятие положения веданты. Имеется верховный Брахман, стоящий как вне объекта, так и вне субъекта. В тот момент, когда Брахман относится к объекту, он становится субъектом с объектом, поставленным против него<sup>3</sup>. В то время как природа верховного чисто сознательная, природа пракрити является несознательной, а когда они перемешиваются, мы имеем сознательно-бессознательное, или субъект-объект, а это и есть махат. Даже небытие является потенциальным бытием или потенциальным сознанием. Когда только субъект противопоставит себя объекту, в нем сразу же развивается чувство личности. Сначала интеллект, а затем личность. Я предшествует творению. «Я буду многим; я размножусь»<sup>4</sup>.

Неясность теории санкхьи является следствием того факта, что психологическое мнение смешивается с метафизическим суждением. Порядок психологического представления не обязательно должен быть порядком реальной эволюции в том случае, если субъект не является первичным и верховным субъектом. Система санкхья смешивает свои собственные предположения с идеями, в главных своих чертах чуждыми ей и заимствованными из упанишад.

## VIII. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Всякое явление космической эволюции характеризуется действием, изменением или движением (*париспанда*)<sup>5</sup>. Все вещи подвергаются бесконечно-малым изменениям роста и отмирания. В мельчайшие отрезки времени (*киана*) вся вселенная испытывает изменения. В эмпирическом мире пространство и время ограничены и, как говорят, возникают из акаши, когда она обусловливается сосуществованием вещей в пространстве и движением тел во времени.

Виджнянабхикшу говорит: «Вечное пространство и время имеют форму пракрити или, являясь коренной причиной акаши, представляют собой только специфические модификации пракрити. Отсюда устанавливаются универсальность пространства и времени... Но они, пространство и время, являющиеся ограниченными, производятся из акаши посредством соединения с тем или иным ограничивающим объектом (*упадхи*)»<sup>6</sup>. Ограниченное пространство и время суть сама акаша, выделенная тем или иным ограничивающим объектом, хотя считается, что они являются ее следствиями. Сами по себе пространство и время суть абстракции. Они не являются субстанциями. Как думает ньяя-вайшешика, они суть отношения, связывающие события в процессе развития пракрити. События происходят во времени и пространстве. У нас нет представления о бесконечном времени или бесконечном пространстве, поэтому они считаются созданными нашим разумом. Чтобы представить себе ход эволюции, мы представляем течение бесконечного времени, ставя ограниченные объекты восприятия в отношения одно к другому, в отношения предыдущего к последующему. Вьяса говорит: «Как атом является мельчайшей частицей материи, так и момент (*киана*) является минимальной единицей времени, или момент есть время, необходимое находящему-

<sup>1</sup> Сэр R. G. Bhandarkar дает фиктеанскую интерпретацию теории эволюции, излагаемой санкхьей. Индивид, который непосредственно знает, что происходит в его сознании, осведомлен об определенных ощущениях, для которых он не является родоначальником. Таким образом, он допускает наличие внешней природы. Свидетельством ее реальности являются ограничения свободной деятельности сознания. «В состоянии сознания, когда я чувствует себя ограниченным, интеллект прежде всего постулирует или утверждает я, затем противопоставляет ему не-я. Ограничение я предполагает его прежнюю свободу, или неограниченность». Так мы получаем ограниченное *ego*, не *ego*, ограничение и абсолютное я. Тонкие и физические элементы, равно как и их дубликаты, чувства, считаются произведенными *ego*, аналогичными *не-ego*. Свободным, неограниченным, абсолютным я является пуруша и его ограничения узамы *не ego*. Но так как абсолютно свободный пуруша не может быть источником ограничений, санкхья допускает существование особой причины, которая по своей природе бесконечна и предельность которой, вытекающую из ее тесной связи с бесконечным *ego*, *ego* устанавливает из незнания. См. «Indian Philosophical Review», II, p. 200 и дальше.

<sup>2</sup> III. 11.

<sup>3</sup> Ср. Brh. Up., I. 4. 2: Iksāṅkakra (он оглянулся); Chān. Up., VI. 2. 2.:

Tad aikṣata (что он увидел). Ср. «Bhagavata»:

«То, что они объявляют как читту, или ум, называется Васудэва, то есть Вишну, который состоит из махата» — yad ahuḥ vasudevākhyam cittam tan mahatmakam (III. 26. 21). См. S. P. S., VI. 66.

<sup>4</sup> Chān. Up., VI. 2. 3.

<sup>5</sup> Vyaktam sakriyam parispannavat («Tattvakaumudiy. 10). См. также Y. B., III. 13.

<sup>6</sup> S. P. S., II. 12: II. 10.

ся в движении атому для того, чтобы пройти путь от одной точки до другой. Непрерывное течение моментов составляет последовательность (*крама*). Моменты и последовательность моментов не могут быть объединяемы в реальность (*васту*). Таким образом, время, бытие этой природы, не может быть отнесено к чему-либо реальному, оно является продуктом ума и вытекает как результат из восприятия или слов<sup>1</sup>, в то время как момент является объективностью и покоится на последовательности<sup>2</sup>. Сущностью последовательности (*крамы*) является непрерывное течение моментов, которое знатоками называется временем (*кала*). Два момента не могут произойти одновременно, ибо невозможна последовательность двух вещей, которые произошли бы одновременно. Последовательность — это когда более поздний момент следует за более ранним. Таким образом, в настоящем времени может быть только один момент и не может быть одновременно ни более раннего, ни более позднего моментов. Следовательно, не может быть и их сочетаний. Но те моменты, которые были в прошлом и которые наступят в будущем, можно объяснить как нечто существующее в изменениях (*паринама*). Соответственно этому весь мир проходит через изменения в каждый данный момент; следовательно, все внешние аспекты мира относятся к этому настоящему моменту<sup>3</sup>.

Мир ни реален, не нереален. Он не является нереальным, как рога у человека, но он не является и реальным, ибо он исчезает<sup>4</sup>. Однако его нельзя считать не поддающимся описаниям, ибо такой вещи не существует<sup>5</sup>. Санхья отрицает точку зрения на мир как на отражение того, чего нет<sup>6</sup>, но мир не является и просто идеей<sup>7</sup>. Мир существует в своей вечной форме пракрити и исчезает в своих преходящих проявлениях<sup>8</sup>. Мир имеет объективную реальность как испытывающий превращения<sup>9</sup>. Космический процесс по характеру является двойственным, созидательным и разрушительным. Созидание — это развертывание из первичной пракрити различных элементов, а разрушение — это распад их на первичную пракрити. В результате нарушения условий равновесия развертывается вселенная с ее различными элементами, а к концу мирового периода продукты благодаря обратному движению возвращаются в предшествующие состояния развития и, наконец, в пракрити. В таком положении пракрити остается до тех пор, пока не наступит время для развития новой вселенной. Этот цикл эволюции и реабсорбции никогда не имел начала и никогда не будет иметь конца. Игра пракрити не прекращается и тогда, когда тот или иной индивид достигает освобождения<sup>10</sup>, хотя, будучи освобожденным, он уже не подвергается действию пракрити. Хотя пракрити едина и обща всем пурушам, она проявляется многими путями: закрепощенным душам она раскрывается во множество форм, от самых тончайших до самых грубых; а к свободным она возвращается по старым следам и растворяется в своей собственной первичной форме. Пока есть зритель, игра пракрити продолжается. Как только все души становятся свободными, игра заканчивается и актеры уходят<sup>11</sup>. Но так как всегда будут души, которые изо всех сил будут стараться избежать ловушки пракрити, то продолжающийся ритм деятельности пракрити будет поддерживаться вечно. Сансара никогда не достигнет своей цели<sup>12</sup>. Поскольку состояние распада является нормальным условием, в состоянии эволюции имеется тенденция впасть в распад. Когда все пуруши выразят желание, чтобы временно был прекращен весь опыт, пракрити возвращается к своему неподвижному состоянию. Гуны противостоят друг другу настолько точно, что ни одна из них не становится преобладающей. Следовательно, не происходит воспроизводства новых вещей и качеств. Даже состояние праляйи стремится служить интересам пуруш. В праляйи пракрити неактивна, хотя ее изменения однородны.

## IX. ПУРУША

Все органические существа обладают источником ощущения своего бытия, который обычно называют «душа». В прямом смысле слова «душа» относится к каждому живущему существу, и разные по природе души в своей основе тождественны. Различия зависят от физических организмов, которые затемняют и искажают жизнь души. Разные степени затемнения душ объясняются природой тел, в которые они воплощены. Души нельзя относить к той же первопричине, от которой возникают физические организмы. Поэтому санхья признает существование пуруш, свободных от всех случайностей конечной жизни и находящихся вне времени и изменений. Соз-

<sup>1</sup> Sa khalv ayam kalo vastusunys pi buddhinimāṇah sabdajñānanupati, Y. B.

<sup>2</sup> Kṣaṇastu vastu patitah kramāvalambī.

<sup>3</sup> Поэтому йоги могут непосредственно воспринимать оба момента и их последовательность (Y. B., III. 52).

<sup>4</sup> S. P. S., V. 52 — 53.

<sup>5</sup> S. P. S., V. 54.

<sup>6</sup> S. P. S., V. 55.

<sup>7</sup> S. P. S., I. 42.

<sup>8</sup> Sadasatkhyātir badhabadhāt (S. P. S., V. 56).

<sup>9</sup> S. P. S., I. 26.

<sup>10</sup> S. P. S., III. 66.

<sup>11</sup> S. K., 58 — 59; S. P. S., III. 63.

<sup>12</sup> Y. S., II. 22; S. P. B., II. 4; S. P. B., I. 159; I. 67; VI. 68. 69.

вание свидетельствует, что, хотя индивид, поскольку он смертен, не выходит за пределы отдельного ограниченного существа, подверженного всем случайностям и изменениям, в нем имеется что-то такое, что ставит его над всем этим. Им управляет не ум, жизнь или тело, а одушевленная и поддерживающая жизнь душа, бессловесная, спокойная и вечная. Когда мы смотрим на факты мира с точки зрения теории познания, мы классифицируем их на субъекты, с одной стороны, и объекты — с другой. Отношение между любым субъектом и любым объектом — это отношение познания или, более широко, — опыта. Санхья считает познающее пурушей, а познаемое — пракрити.

Для доказательства существования пуруши санхья выдвигает ряд аргументов<sup>1</sup>: 1. Совокупность вещей должна существовать для блага других. Гаудапада говорит, что подобно кровати, которая, являясь соединением различных частей, служит для использования ее человеком, который на ней спит, так и «этот мир, являющийся соединением пяти элементов, служит для использования его кем-то другим; это приятное тело, состоящее из интеллекта и остального, создано для наслаждения я». 2. Все познаваемые тела имеют три гуны и предполагают существование я, которое лишено гун и служит их мерой. 3. Для координации всех переживаний должна существовать какая-то руководящая сила — чистый разум. 4. Поскольку пракрити является неразумной, должен существовать некто, испытывающий продукты пракрити. 5. Существует стремление к освобождению (*каивалья*), подразумевающее существование пуруши с качествами, противоположными качествам пракрити. Стремление выйти за пределы условий существования означает реальность того, кто может осуществить этот выход.

Что является природой я, или субъективного сознания? Такой природой не является тело. Сознание — это не продукт элементов; ибо раз его нет в каждом элементе в отдельности, его не может быть и во всех них вместе<sup>2</sup>. Оно отличается от чувств<sup>3</sup>, ибо последние суть инструменты зрения, а не сам зрящий. Чувства вызывают модификации в буддхи. Пуруша отличается от буддхи, ибо последний является не-сознанием. Объединение наших переживаний в систематическое целое обуславливается присутствием я, которое удерживает вместе различные состояния сознания. Я определяется как чистый разум, отличающийся от тела, или пракрити<sup>4</sup>. Если бы я подлежало изменению, познание было бы невозможно. Так как сознание является его свойством, оно помогает вводить продукты эволюционной цепи в самосознание. Оно освещает всю сферу мышления и чувствования. Если бы пуруша был подвержен преобразованию, тогда временами он терял бы силу и не было бы гарантии, что были бы испытаны такие состояния пракрити, как удовольствие и боль. Природа пуруши, подобно немеркнущему свету (*садапракашасварупа*), не изменяется<sup>5</sup>. Она присутствует в состоянии сна без сновидений<sup>6</sup>, равно как и в состояниях бодрствования и дремоты, которые суть модификации буддхи<sup>7</sup>. Следовательно, пуруша существует, хотя он не является ни причиной, ни следствием<sup>8</sup>. Это свет, при помощи которого мы видим, что существует такая вещь, как пракрити. Она существует только для того, чтобы пролить свет на объекты. Практики и ее продукты не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете пуруши. Хотя сознание физически опосредствовано, оно необъяснимо физически. Буддхи, манас или им подобное являются инструментами или средствами; они не могут объяснить цель сознания, которому они содействуют. Пуруша — это только сознание, а не блаженство, потому что счастье зависит от гуны саттвы, которая является стороной пракрити. Двойственность субъекта-объекта включается в переживания, приносящие удовольствие, равно как и в приносящие боль. Удовольствие и боль принадлежат в буддхи<sup>9</sup>. Больше того, присутствие блаженства в дополнение к сознанию внесло бы двойственность в природу пуруши<sup>10</sup>. Если природу пуруши составляет боль, невозможно никакое освобождение. Пуруша неспособен к движению и, достигнув освобождения, он никуда дальше не идет<sup>11</sup>. Он не ограничен размерами, ибо тогда он бы не состоял из частей и, следовательно, был бы разрушаем<sup>12</sup>. Он не атомарен, потому что тогда было бы невозможно объяснить его способность познавать все состояния тела. Он не принимает участия ни в каком действии. Санхья отрицает в пуруше все качества, ибо в противном случае он был бы неспособен к освобождению. Природа вещи неотделима от него, и счастье и бедствия не могут принадлежать душе.

<sup>1</sup> S. K., 17; S. P. S., III. 66; Y. S. IV. 24.

<sup>2</sup> S. P. S., V. 129; III. 20 — 21.

<sup>3</sup> S. P. S., II. 29.

<sup>4</sup> S. P. S., VI. 1 — 2.

<sup>5</sup> S. P. S., I. 75; Y. S. IV. 18; S. P. S., I. 146.

<sup>6</sup> S. P. S., I. 148.

<sup>7</sup> S. P. S., I. 148.

<sup>8</sup> S. P. S., I. 61.

<sup>9</sup> S. P. S., VI. 11.

<sup>10</sup> V. 66.

<sup>11</sup> S. P. S., I. 49; S. K., 3.

<sup>12</sup> I. 50.

Душ много, ибо опыт показывает, что люди по-разному одарены в умственном отношении. В мире имеется много сознательных существ, и каждое рассматривает мир по-своему, создавая свой собственный, самостоятельный мир переживаний его субъективных и объективных процессов. Эта разница в мирозерцаниях не может зависеть от действий пракрити, и поэтому утверждается, что имеются различные свидетельства сознания. Они, эти существа, имеют разные органы и действия, каждый из них подвержен самостоятельному процессу рождения и смерти<sup>1</sup>. Один идет на небеса, другой в преисподнюю. Санхья подчеркивает количественное различие потоков сознания, равно как и индивидуальное единство отдельных потоков. В то время как мы можем объяснить организованное единство индивидуальных опытов, не признавая существования индивидуального субъекта, отличия разных единств способствуют предположению о существовании множества *я*. Если бы *я* было одно, то все делались бы свободными, как только кто-либо один достигал свободы<sup>2</sup>. Если *я* противоположно природе пракрити, единой и общей для всех, то, следовательно, *я* не одно, а их множество. Тексты священного писания, которые поддерживают монизм, интерпретируются как имеющие отношение к отсутствию различия между существенными свойствами<sup>3</sup>. Они предполагают отсутствие различия в виде, а не в однородном<sup>4</sup>. Свобода — это не соединение с абсолютным духом, а отделение от пракрити. *Я*, живущие в нескольких индивидах, имеют то общее свойство, что они являются безмолвными свидетелями всего, что развивается из продуктов пракрити и с чем они временно связаны.

Взгляд санхьи на пурушу определяется концепцией Атмана в упанишадах<sup>5</sup>. Атман безначален и бесконечен, не имеет качеств, он тонкий и вездесущий, вечно смотрящий, находящийся вне чувств, вне разума, вне интеллектуального процесса, вне последовательности времени, пространства и причинности, которые образуют основу мозаики эмпирического мира. Он не производится и не производит. Его вечность — это не простое постоянство, а неизменность и совершенство. Он — форма сознания (*чидрупа*), хотя не познает все вещи в эмпирическом смысле, ибо эмпирическое познание возможно только через ограничения тела. Когда *я* делается свободным от этих ограничений, оно не имеет познавательной способности модификации, а остается в своей собственной природе<sup>6</sup>. Пуруша не соотносим с пракрити<sup>7</sup>. Это просто созерцатель, одинокий, бесстрастный, пассивный зритель<sup>8</sup>. Характеры пракрити и пуруши по природе противоположны. Практики *бессознательна* (*ачетанам*), а пуруша сознателен (*сачетанам*). Практики активна и постоянно движется по кругу, а пуруша неактивен (*акарта*). Пуруша неизменно постоянен, а практики слишком изменчива. Практики характеризуется тремя гунами, а пуруша лишен гун; практики это объект, а пуруша — субъект.

## Х. ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИНДИВИД

Джива — это *я*, отличающееся связью чувств и ограниченное телом<sup>9</sup>. Виджнянабхикшу говорит, что джива — это пуруша с аханкарой, а не пуруша в себе<sup>10</sup>. В то время как чистое *я* остается вне буддхи, отражением пуруши в буддхи выступает *ego*, познающее все наши состояния, включая удовольствия и боль. Понятие *я* в буддхи мы имеем тогда, когда не знаем, что *я* стоит вне буддхи и отличается от него по характеру и познанию<sup>11</sup>. Каждый буддхи со своей способностью понимания чувств и тому подобного является изолированным организмом, определяемым своей прошлой кармой<sup>12</sup>, и имеет свое собственное, особым образом связанное неведение (*авидья*). *Ego* — это психологическое единство того потока переживаемого сознанием жизненного опыта, которое составляет то, что мы знаем как внутреннюю жизнь эмпирического *я*. Это — временное единство, которое всегда изменяется, а не пуруша, которая вечно присутствует как предпосылка временного единства. В то время как пуруша — это *я*, которое всегда остается само собой, джива — это отдельная часть в мире природы. *Ego* во множественном числе являются существованиями в мире существовании и бок о бок с ним и, в конечном счете,

<sup>1</sup> S. P. S., VI. 45; I. 149 — 150.

<sup>2</sup> S. K., 18.

<sup>3</sup> S. P. S., V. 61; S. P. B., I. 154.

<sup>4</sup> Vaidharmyaviraha, а не akhandata.

<sup>5</sup> Brh. Up., IV. 3. 16; Svet., VI. 11. 19; «Amṛtabindu». V. 10.

<sup>6</sup> S. P. S., Vṛtti, VI. 59.

<sup>7</sup> Brh. Up., IV. 3. 15.

<sup>8</sup> S. K., 19. Cp. Manibhadra и Haribhadra, Saddarsanasamuccaya, 41.

Amūrtaś cetans bhogi nityaḥ sarvagato'Kruyaḥ.

Akarta nirguṇaḥ sukṣma atmā kāpiladarśane.

<sup>9</sup> S. P. S., Vṛtti, VI. 63.

<sup>10</sup> Y. S., II. 6.

<sup>11</sup> S. P. B., II. 46.

<sup>12</sup> S. P. S., III. 16.

являются не большей реальностью, чем материальные вещи. Мы можем испытывать переживания их, как и других существованиях, хотя и иным способом. В каждом физическом материальном теле, которое подвержено разложению после смерти, *ego* владеет тонким телом, образованным из психического аппарата, включающего чувства. Это неосознаемое тело является основой перевоплощения<sup>1</sup>, равно как и первопричиной личного тождества в различных существованиях. Тонкое тело, сохраняющее следы всех наших жизненных переживаний, называется *лингой*, или признаком, отличающим пурушу. Линги — это эмпирические характеристики, без которых нельзя отличать различные пуруши. Как продукты пракрити, они имеют три гуны. Специфический характер линги зависит от сочетаний гун. Каждый жизненный период имеет свою собственную лингу. Пока присутствует это тонкое тело, существование будет воплощаться и перевоплощаться. На низшей, животной стадии преобладает тамас, ибо мы замечаем, что жизнь животного характеризуется невежеством и неразумием. Способности памяти и воображения развиты несовершенно, так что испытываемые животными удовольствие или боль не длительны и не сильны. Поскольку природа саттвы низменна, знание животных является только средством к настоящему действию. Когда преобладающим становится раджас, в человеческий мир вступает пуруша. Человеческие существа беспокояны и стремятся к освобождению и свободе от боли. Когда преобладает саттва, достигается спасительное познание и пракрити больше не обрекает *ego* на невзгоды существования. Освобожденная душа является безучастным зрителем мирового спектакля. После смерти связь между пурушей и пракрити разрывается и освобожденная душа становится абсолютно свободной.

Изменения, то есть освобождение и закрепление, принадлежат тонкому телу, приданному пуруше, которая всегда остается чистым сознанием, хотя она забывает свою истинную природу на то время, пока тонкое тело избилует раджасом и тамасом. Пуруши во всех тонких телах совершенно одинакового вида, а сами эти тела, которые их отличают, принадлежат к одной продолжающейся эволюции в пракрити. Эволюционная гипотеза связывает человека кровным родством с каждой иной формой жизни, как животной, так и растительной.

Эмпирическое *я* представляет собой смесь свободного духа и механизма, пуруши и пракрити. Через союз пуруши и пракрити неосознаемое тело, являющееся продуктом пракрити, становится сознательным, хотя само по себе оно не является сознательным. Оно подвержено удовольствию и боли, действию и его плодам и вращается в круге перевоплощения. Атман, или пуруша, совершенно безразличен к мировым делам. Деятельность является делом буддхи, одного из продуктов пракрити; тем не менее, вследствие его союза с пурушей, безразличный пуруша выступает как действующее лицо. Подлинная деятельность принадлежит антахкаране, или внутреннему органу, который освещается пурушей<sup>2</sup>. Несознательная антахкарана не может сама по себе быть действующим лицом, но она наделяется сознанием. Это наделение или освещение антахкараны состоит в особом соединении ее с сознанием, которое постоянно светится; сознание не проникает в антахкарану, а только отражается в ней. Эта связь пуруши с пракрити, конечно, непостоянна. Пуруша связывает себя с пракрити для того, чтобы природа последней могла быть открыта ей самой и чтобы та могла добиться свободы от контакта с пракрити. Практику поддерживает как психические, так и физические явления. Ее компоненты ведут себя в одном случае как субъект, или воспринимающее, а в другом — как объект, или воспринимаемое. То и другое вместе представляют различные порядки развития<sup>3</sup>. Практику действует, а пуруша наслаждается плодами действия. Счастье и невзгоды — это формы пракрити, а пуруша, как говорят, испытывает их через свое неведение<sup>4</sup>. Свет сознания приписывается действию пракрити; а пуруша, пассивно наблюдая это действие пракрити, забывает свою истинную природу, к нему начинает казаться, будто он думает, чувствует и действует. Он отождествляет себя с частной, ограниченной формой существования, телесной организацией и таким образом отгораживается от настоящей жизни. Теряя мир вечности, он вступает в беспокойство времени. Пуруша недвижим, хотя тело, которое его облекает, передвигается с места на место. Пуруша, являясь пассивным, служит только названием движения, которое имеет место в пракрити. Не являясь агентом, пуруша проявляется как агент, через вмешательство в действие пракрити, как и пракрити через близость к пуруше кажется сознательной<sup>5</sup>. Переживание боли (*дуккхасакашаткара*) бывает только в форме отражения, которое исходит от модификации (вритти) упадхи<sup>6</sup>. Реальное закрепление происходит от читты, а на пурушу падает только ее тень.

Узкое и ограниченное существование дживы не следует из существенной природы души как пуруши; оно есть результат того, что джива вышла за пределы первоначального состояния. Испытание пуруши означает только

<sup>1</sup> S. P. S., I. 99.

<sup>2</sup> Ср. Vacaspati: «Guṇānāṃ dvairūpyaṃ vyavaseyātmakatvam, vyavasayātmakatvam ca. Tatra vyavaseyātmakatam grahyatam āsthaya pañcatanmātrāni bhūtabhautikāni... vyavasayātmakatvam tu grahaṇasvarūpam āsthaya sāhamkāranindruyaṇi» («Tattvavaisaradi», III. 47).

<sup>3</sup> «Tattvakaumundi», 5.

<sup>4</sup> S. K., 20 и 22; S. P. S., I. 162 — 163; Y. S., II. 17; B. G., VIII. 21; Katha Up., III. 4.

<sup>5</sup> S. P. S., I. 17.

<sup>6</sup> Puruṣasya kiṣayabhogaḥ pratibimbādanamātrām. (S. P. B., I. 104).

восприятие отражений объектов<sup>1</sup>. Когда пракрити действует, пуруша переживает результаты этого действия, ибо активность пракрити предназначается для испытания пуруши<sup>2</sup>. Строго говоря, даже это получение опыта зависит от *абхиманы* (чувства личности), порожденного *авивекой* (неразличением)<sup>3</sup>. Когда истина познается, нет ни удовольствия, ни боли, ни деятельности, ни наслаждения<sup>4</sup>.

Понимание санкхьей пуруши и дживы во многих отношениях напоминает понимание Атмана и индивидуального *ego* в системе веданта. Согласно адвайта-веданте, Атман свободен от действия, от уз тела и ума, которые втягивают нас в действие. Атман кажется действующим за счет своих случайностей. Необусловленные пуруша или Атман рассматриваются как джива, когда ее отождествляют с узкими рамками индивидуальности. Строго говоря, индивидуальность принадлежит в адвайте *сукшмашарире*, а в санкхье — *лингашарире*. Виджнянабхикшу говорит о взаимном отражении, которое до некоторой степени родственно *пратибимбаваде* адвайта-веданты, которая считает, что Атман отражается в *антахкаране*, или внутреннем органе. Эта *чидабхаса*, или проявление читт, есть индивидуальное я, или джива.

Очевидно, теория санкхьи является компромиссом между эмпирическим взглядом на душу, борющейся за освобождение, и метафизическим взглядом адвайта-веданты и том, что неограниченная и бесстрастная душа неспособна к принятию каких-либо уз. Поэтому говорят, что, хотя пуруша остается в своей сущности вечно неизменным, все же он испытывает отражение страданий, которые воздействуют на нас. Как хрусталь позволяет видеть сквозь себя красный цветок, не становясь сам красным, так и душа остается неизменной, хотя иллюзия ее страданий или радостей может присутствовать в сознании. По этому поводу Виджнянабхикшу приводит стих из «Сурья пураны»: «Великий пуруша подобен хрусталу, который кажется красным потому, что под ним лежит некое красное вещество». Шанкара приводит аналогию с хрустальной вазой, которая кажется красной, потому что в ней помещены красные цветы, хотя сама она не имеет ни одного красного пятнышка или оттенка<sup>5</sup>. Если пуруша кажется взволнованным или смущенным, это зависит от ума, с которым он временно связан. Этот контакт не оставляет в я никакого постоянного или временного впечатления. Поскольку нет реального контакта, не остается и его следов.

## XI. ПУРУША И ПРАКРИТИ

Наиболее сложным пунктом в системе санкхья является проблема отношения между пурушей и пракрити. Мы уже видели, что эволюция пракрити содержит в себе не только определенный магический смысл, но также намерение приспособить себя к реализации религиозных целей<sup>6</sup>. Чтобы пробудить от сна душу, пракрити разворачивает мир, полный горя и скорби. Говорится, что разворачивание трагедии мира необходимо для я, которое остается неактивным, хотя оно видит все, что ему представляется. Целью деятельности пракрити<sup>7</sup> признается служение пуруше, хотя пракрити эту цель не осознает. Хотя санкхья исключает мифологические чудеса, она допускает имманентную телеологию. Это возвышенное размышление понадобилось для того, чтобы объяснить величие космоса и изумительного устройства мира действием пракрити, которое, являясь механическим, приводит к результатам, заставляющим сильно подозревать наличие мудрой расчетливости пронизательного ума. Но санкхья объясняет, что действие пракрити не зависит от отражающего сознания<sup>8</sup>. Аналогии, применяемые системой санкхья, не заводят нас очень далеко. Говорится, что неразумная пракрити действует так же, как лишен-

<sup>1</sup> S. P. S., I. 105.

<sup>2</sup> S. P. S., I. 106.

<sup>3</sup> S. P. S., I. 107.

<sup>4</sup> *Iatha hi kevalo raktaḥ sphaṭiko lakṣyate janaiḥ Ranjakādyupadhānena tadvat paramapurusaḥ* (S. P. B., I. 19).

Вследствие влияния трех гун пассивно безразличный пуруша выступает как бы агентом.

Ср. *Prakṛth kāryam nityaikā prakṛtir jaḍa*

*Prakṛtes triguhave Śād udāsino'pi kartṛvad* (S. S. S. S., IX. 15.)

<sup>5</sup> «*Atmabodha*».

<sup>6</sup> S. P. S., II. 1; III. 58.

<sup>7</sup> S. K., 56. Взгляд санкхьи на пракрити отличается от взгляда на природу Хаксли в его «*Romanes Lecture*» или в строках Харди:

...Океан безумия,  
Имеющий силу строить и равнять,  
Но неспособный управлять.  
Автомат,  
Не сознающий наши боли.

<sup>8</sup> S. P. S., III. 61.



ные сознания деревья приносят плоды<sup>1</sup>, или даже так, как для кормления теленка у коровы выделяется молоко. Механизм себя не объясняет, да и нельзя продукты пракрити считать механическими результатами. Если бы действие пракрити было самопроизвольным, то не могло бы быть освобождения, ибо ее действие было бы непрерывным; если бы она самопроизвольно становилась бездеятельной, то сразу же прекращался бы ход земного существования. Санкхья признает, что действие пракрити вызывается двигателем, который дает движению начало, но сам в движении не участвует. Эволюция пракрити предполагает одухотворенную деятельность. Но одухотворенные центры, признанные санкхьей, не способны оказывать какое-либо прямое воздействие на пракрити; санкхья говорит, что простое присутствие пуруш возбуждает пракрити к действию и развитию. Практики, производя многообразие вселенной, делают это благодаря своему контакту с пурушей, хотя пуруша созидательной силой не наделен. Практики слепа, но под руководством пуруши она производит многообразный мир. Союз пракрити и пуруши сравнивают с безногим человеком, обладающим хорошим зрением, сидящим на спине слепого, который имеет крепкие ноги<sup>2</sup>. Коллективное воздействие бесчисленных я, наблюдающих движение пракрити, является ответственным за эволюцию последней. Процесс эволюции начинается с воздействия пуруш на пракрити<sup>3</sup>, воздействия, которое нарушает равновесие гун. Присутствие пуруш нарушает баланс сил, которые удерживают друг друга в состоянии покоя. В начале эволюционного процесса мы имеем пракрити в состоянии неподвижности и бесчисленные пуруши, находящиеся также в неподвижном состоянии, но оказывающие на пракрити механическое воздействие. Это нарушает равновесие пракрити и дает начало движению, которое сперва принимает форму развития, а позднее — разложения и распада. Практики вновь возвращается к своему неподвижному состоянию, для того чтобы снова быть возбужденной пурушами. Этот процесс продолжается до тех пор, пока все я не станут свободны. Следовательно, первой причиной, равно как и конечной причиной космического процесса является пуруша. Но причинность пуруши чисто механическая, так как она зависит не от собственной воли, а является следствием простого сближения. Пуруша двигает мир посредством такого рода действия, которое само не является движением. Это можно сравнить с притяжением железа к магниту<sup>4</sup>. Пуруша системы санкхья не так уж несходен с богом Аристотеля. Хотя Аристотель утверждает трансцендентного бога как начало движения мира, он отказывается своему богу в какой-либо деятельности внутри этого мира. По Аристотелю, бог является чисто созерцательным существом, замкнутым внутри самого себя, так что он не может ни воздействовать на вселенную, ни понимать ее. Считается, что бог, первый двигатель, приводит в движение мир как объект, от которого зависит все творение, а не так, как если бы мир каким-либо образом зависел от его действия. Вмешательство в дела мира нарушило бы завершенность жизни бога. Следовательно, бог — это чистый разум, который, будучи сам недвижим, приводит мир в движение просто благодаря своему бытию. Дальнейшее развитие вещей возникает из их собственной природы. Но пуруша, как говорят, является внешней стороной пракрити, и его влияние на пракрити хотя и реально, но не постижимо разумом. Отношение между пурушей и пракрити является тайной, которая окружает нас и в которую мы не можем проникнуть<sup>5</sup>. Мы не можем сказать, что пракрити действует,

<sup>1</sup> S. P. S., Vṛtti, II. 1.

<sup>2</sup> S. K., 21. Гаудапада говорит: «Это похоже на то, как покинутые своими спутниками хромой и слепой в то время, когда они с трудом пробирались через лес, были разогнаны разбойниками и, случайно столкнувшись друг с другом, вступили в разговор и, доверившись друг другу, согласились разделить между собой обязанности передвижения и наблюдения. Когда они договорились, хромой забрался на спину слепого и стал указывать ему путь, ибо без этого слепой не мог бы двигаться. Так и душа, способная видеть, но неспособная двигаться, подобна хромому человеку, а движущаяся, но незрячая пракрити напоминает слепого. И далее, как разделение обязанностей между хромым и слепым имеет место на то время, пока не будет достигнута общая цель — конец их путешествия, как и пракрити, имеющая целью освобождение пуруши, прекращает свое действие, а пуруша, указав путь пракрити, делается свободным, когда обоюдная цель достигнута, и тогда связь между ними прекращается» («Bhasya» on «Kaṛika», p. 21).

<sup>3</sup> Всякая система конструктивной эволюционной философии нуждается в организующем принципе, низусе или элане. Александер, который в основание конструкции кладет определенный вид пространства-времени, делает время наиболее важным фактором. Гобхауз в своем предисловии ко второму изданию книги «Mind in Evolution» предупреждает; что разум в известной форме является ведущей силой эволюции. Ллойд Морган в своей «Emergent Evolution» передает эту функцию богу.

<sup>4</sup> S. K., 57; S. P. S., I. 96.

<sup>5</sup> Ср. S. K., II. 2. 6. Шанкара, рассуждая о том, является ли целью действия пракрити наслаждение (*бхога*) или освобождение душ (*мокша*), говорит: «Если наслаждение, то какое наслаждение может быть у души, неспособной ни к какому увеличению (удовольствия или боли)? Кроме того, в таком случае для освобождения не было бы удобной возможности (поскольку душа, как неактивная, не может стремиться к освобождению, в то время как прадхана имеет целью только различный опыт, испытываемый душой). Если объект был бы освобожден, действие прадханы было бы бесцельным, потому что даже предшествующая ей душа находится в состоянии освобождения. Если имеют место и освобождение и наслаждение, тогда вследствие бесконечного ряда объектов прадханы, предназначенных для наслаждения души. не было бы возможности для окончательного освобождения. Точно так же и удовлетворение желаний не может считаться целью действия прадханы, ибо ни неразумная прадхана, ни чистая в существе своем душа не могут испытывать какого-либо желания. Если, наконец, вы допустите, что

имея в виду достижение целей пуруш. ибо последние являются вечно свободными и неспособны наслаждаться действиями пракрити. Из этого следует, что действия пракрити предназначаются для потребления джив, которые из-за несовершенства способности проникновения отождествляют себя со своими лингашарирами, или тонкими телами, обладающими желаниями и имеющими нужду в умении различать познания. Следовательно, пракрити производит существа, несущие бремя страданий для того, чтобы дать им благоприятную возможность избавиться от затруднений<sup>1</sup>.

Реальный пуруша имеет отношения с реальным миром благодаря пристрастному отношению между пурушей и пракрити. Пока существует это пристрастное отношение, пракрити действует в его направлении. Когда пуруша обнаружит свое отличие от постоянно свертывающегося и развертывающегося мира пракрити, последняя прекращает работу в его направлении<sup>2</sup>. Действительной причиной развития пракрити является не просто присутствие пуруш, потому что они всегда присутствуют, а их неразличение.

До преобразования пракрити в махат и т. д. существует только неразличение. Адришта, или невидимые заслуги или недостатки, пока еще не произведена, потому что она является продуктом махата и появляется после начального действия пракрити. Адришта, полученная при предыдущем творении, бесполезна, ибо она различна для различных индивидов и в момент созидания разные адришты не распределяются по различным я. Согласно окончательному анализу, причиной действия пракрити является неразличение<sup>3</sup>, ибо только связь с кармой является следствием неразличения<sup>4</sup>. Это неразличение вызывает временный союз между пурушей и пракрити; союз, однако, нереальный, потому что он распадается при возникновении истинного познания.

Пракрити как бы захватывает пуруши в свои сети. Ни одна причина не объясняет первоначальную запутанность вечных душ, когда-то свободных и существовавших в такой же вечной пракрити. Отмечается только факт, что пуруши попались в сети, очевидно, против своего желания. Это было вызвано неразличением, которое не имеет начала. Если бы оно имело начало, то для него души были бы свободны, а потом поработаны. Это означало бы поражение освобожденных.

Мы не можем сказать, чем вызвана авидья. Поэтому она рассматривается как безначальная, хотя и могущая иметь конец<sup>5</sup>. Говорят, что авидья является причиной связи (саньйоги) между пурушей и пракрити<sup>6</sup>. Первая, являющаяся причиной, существует даже в пралайе, или распаде, а последняя — нет. Это соединение не является реальным изменением (паринамой), потому что в пуруше никаких новых свойств не производится. Отношение между пурушей и пракрити иногда считают отношением между пользующимся наслаждением и доставляющим его<sup>7</sup>.

## ХII. ПУРУША И БУДДХИ

Из всех эволютов пракрити самой важной является буддхи. Чувства доставляют свои объекты буддхи, который в свою очередь доставляет их пуруше. Именно наличием буддхи устанавливается различие между пурушей и пракрити, и буддхи извлекает для пуруши удовольствие из всего, что подвластно опыту<sup>8</sup>. Буддхи посредством отражения пуруши, который примыкает к нему, становится поистине как бы его формой и извлекает свой опыт из всех объектов. Хотя буддхи является продуктом пракрити и, значит, по своему характеру несознательна, все же он кажется как бы разумным<sup>9</sup>. Пуруша не передает своих признаков сознания буддхи. «Благодаря прозрачности пракрити в части саттвы пуруша отразил в ней ошибки в отношении ощущения я и действия (абхимана) пракрити таким образом, что как будто они принадлежат ей самой. Это неправильное представление имеется также в я как отраженном в пракрити, а не в я как таковом, подобно тому, как неподвижная луна, отраженная в воде, кажется перемещающейся посредством движения воды<sup>10</sup>. Вачаспати утверждает, что не может быть контакта (саньйоги) между пурушей и состоянием буддхи, поскольку они принадлежат к двум различным порядкам реальности; и поэтому говорится, что здесь имеет место такое отражение пуруши в буддхи, которое делает последнего сознательным. *Ego* — это кажущееся единение буддхи и пуруши. Когда пуруша видит, то одновременно с

---

прадхана активна — ибо в противном случае сила видения (принадлежащая душе как чему-то разумному) и созидательная сила (прадханы) были бы бесцельны, — то из этого следовало бы, что, поскольку они обе никогда не прекращаются, видимый мир никогда не придет к концу, а следовательно, невозможно окончательное освобождение души».

<sup>1</sup> S. P. S., Vṛtti. II. 1.

<sup>2</sup> S. K., 61; S. P. S., III. 70.

<sup>3</sup> S. P. S., III. 67.

<sup>4</sup> Y. S., II. 24.

<sup>5</sup> См. S. P. S., VI. 12 — 15.

<sup>6</sup> S. P. B., I. 49; Y. S., II. 23 — 24.

<sup>7</sup> S. P. B., I. 19. Виджнянабхикшу оспаривает это на том основании, что если данное отношение является вечным, то оно не может исчерпаться от познания, а если оно не вечно, то его можно называть также соединением (саньйогой).

<sup>8</sup> S. K., 37; S. P. B., I. 161.

<sup>9</sup> Cetanavad iva (S. K., 20). См. также S. K., 60.

<sup>10</sup> S. P. S., Vṛtti. VI. 59.

этим происходит изменение буддхи. Когда буддхи претерпевает изменение, он схватывает мелькание пуруши, так что контакт (саньйога) пуруши и пракрити происходит одновременно с единением отражающегося пуруши и данной трансформации буддхи. Отношение между пурушей и связанной с ним пракрити таково, что, какая бы мысль ни появилась в уме, она воспринимается как опыт пуруши. Точно так же неразличение принадлежит буддхи, а в связанном виде оно отражается в пуруше<sup>1</sup>.

Считается, что пуруша связывается с принадлежащим ему буддхи непосредственно, а с остальным — косвенно. Поэтому Виджнянабхикшу говорит, что, в то время как пуруша является *сакшином* буддхи, то есть свидетелем состояний буддхи, исключаящим какого-либо посредника, она является зрителем (*драшта*), наблюдающим других при помощи буддхи. Когда свободный и нейтральный пуруша связан с буддхи, он становится сакшином<sup>2</sup>. Если устанавливается реальная связь между душой и телом, тогда несовершенства последнего должны будут передаваться первой. Это нанесет ущерб теории санкхьи о непорочной чистоте души. Прикрепление к телу является результатом отражения в пуруше загрязняющих его примесей буддхи. Освобождение представляет собой устранение этого отражения, что является следствием того, что буддхи откроет ее былую чистоту, то есть произойдет растворение в пракрити. Сказать, что действие пракрити направлено на пользу пуруши, — это, фигурально выражаясь, значит сказать, что оно служит для очищения буддхи. Являясь сам по себе саттвикой, буддхи в любом индивиде становится раджасом или тамасом из-за разлагающего влияния своей прежней жизни. Чувство боли или удовольствия, которые мы испытываем, возникает из взаимодействия буддхи и объективного мира при присутствии пуруши в качестве зрителя. В то время как буддхи должен был бы возбуждать только удовольствие, вследствие игры приобретенных пурушей влияний он вызывает болезненные результаты. Это происходит оттого, что одна и та же вещь по-разному воздействует на разных людей. Каждый воспринимаемый объект рассматривается через призму личного стремления. Таким образом, то, что приятно одному, неприятно другому или даже тому же человеку, но в другое время. Вообще, мы живем в наших собственных мирках, где мы переоцениваем наши личные нужды и цели и даем соответствующие оценки тому, что мы предпочитаем. Наша повседневная жизнь связана с намиши эгоистическими желаниями и вызывает боль, смешанную с некоторой дозой неопределенного удовольствия. Если мы очистим наш буддхи, мы освободимся от наших прежних тенденций и тогда мы получим возможность судить о вещах не как о имеющих отношение к нам, а как о соотносящихся между собой, то есть судить абсолютно. Когда в буддхи преобладает саттва, она открывает возможность истинного познания, если раджас — возникает желание, а при тамасе — ложное знание и т. п.<sup>3</sup>

### ХIII. МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ

В механизме познания участвуют три фактора: познаваемый объект, познающий субъект и процесс познания. Согласно философии санкхьи, «чистым сознанием является познающий (*праматр*), модификацией (*вритти*) является прамана, а прамана есть отражение в сознании модификаций в форме объектов. Познаваемое является содержанием отраженных модификаций»<sup>4</sup>. Опыт относится к пуруше<sup>5</sup>. Буддхи (интеллект), аханкара (ощущение я), манус (ум) и чувства составляют аппарат, при помощи которого внешний объект воспринимается субъектом. Когда объект возбуждает чувства, манас<sup>6</sup> обрабатывает впечатления чувств в восприятие, я применяет его к себе, а буддхи формирует представление<sup>7</sup>. Буддхи, распространенный по всему телу, удерживает впечатления (санскары) и склонности (*васаны*) прожитых жизней, которые оживают в соответствующих условиях». Благодаря контакту с объектами через каналы чувств или при помощи умозаключения по отличительному признаку и тому подобному сперва производится модификация буддхи в форме объекта, подлежащего познанию. Эта модификация, вызванная объектом, вступает в пурушу (область единства) как форма отражения и там светится, ибо пуруша, неспособный к преобразованию, не имеет возможности модифицироваться в форму объекта». Если воспри-

<sup>1</sup> Ср. S. P. B., I. 19. «Рождение означает соединение с индивидуальным буддхи. Это является причиной соединения буддхи с упадхи, соединение которой со страданием имеет место в пуруше».

<sup>2</sup> S. P. S., VI. 50.

<sup>3</sup> Sattvaṁ yathārthajñānahetuḥ, rajo rāgahetuḥ, tamo viparitajñānahetuḥ.

<sup>4</sup> S. P. B., I. 87.

<sup>5</sup> S. P. S., I. 143.

<sup>6</sup> Манас признается одиннадцатым чувством по нескольким причинам. Если бы вечный пуруша сам связывался с объектами, вызывающими удовольствия и страдания, тогда не могло бы быть освобождения. Если бы связь с объектами имела место в зависимости от пракрити, тогда не могло бы быть освобождения, ибо пракрити вечна. Если бы невечные объекты — кувшины и т. п. — связывались с вечным разумом пуруши, тогда не существовало бы такого различия, как видимое и невидимое, потому что все ныне существующие вещи необходимо было бы видеть в одно и то же время. Если связь объектов с разумом зависит только от внешних органов, мы не могли бы объяснить неодновременный характер наших восприятия.

<sup>7</sup> «Tattvakaumudi». 36. О критике теории познания санкхьи см. N. V. в N. V. T. R., III. 2. 89.

ятие объекта означает признание формы объекта и поскольку такое преобразование посредством пуруши невозможно, то говорят, что модифицируется буддхи. Чтобы модификация проявилась, должно иметь место отражение буддхи в сознании<sup>1</sup>. Это отражение определяется модификацией буддхи. Отражение в пуруше длится только до тех пор, пока присутствует то, что отражается. Отражение видоизменения буддхи в пуруше не следует за видоизменением, а идет одновременно с ним. Когда посредством органов чувств буддхи вступает в контакт с внешним объектом и получает от него воздействие, он принимает форму этого объекта. Сила сознания (*четана-шакти*), отраженная таким образом в модифицированном буддхи, имитирует модификацию буддхи, а это есть имитация (*тадвриттянукара*) того, что известно как восприятие (*упалабдхи*). Отражение пуруши не является действительной связью, оно только кажущееся, потому что происходит от неумения воспринимать различие между пурушей и буддхи. Связь пуруши, как она отражена в буддхи, с объектом называется познанием, а связь пуруши с познанием видна в окончательном определении, что «я действую»<sup>2</sup>, тогда как в действительности я, или пуруша, не может действовать, а то, что действует, то есть буддхи, не может мыслить<sup>3</sup>.

Никакое движение буддхи не будет сознательным восприятием до тех пор, пока оно не привлечет внимания какого-нибудь пуруши. Этот взгляд имеет намерение доказать несознательную природу буддхи, манаса и чувств<sup>4</sup>.

Действие различных функций последовательное, хотя в некоторых случаях оно проходит настолько быстро, что ускользает от внимания. Когда кто-либо темной ночью встречает тигра, его чувства возбуждаются, манас отражает, аханкара сопоставляет, а буддхи определяет природу объекта, и человек быстро убегает ради спасения жизни. В этом случае различные действия проходят настолько быстро, что они кажутся происходящими одновременно. Когда при тусклом освещении кто-то видит объект и подозревает, что это крадется вор, и, последовательно все осмыслив, удаляется в противоположном направлении, здесь можно заметить различные стадии<sup>5</sup>.

Психические функции восприятия и мышления, желания и выбора являются, строго говоря, механическими процессами продуктов пракрити, образующих внутренние органы<sup>6</sup>. Они оставались бы лишены сознания, если бы не пуруша, который освещает их, то есть наделяет их сознанием. Это — единственная функция пуруши, потому что вся деятельность принадлежит пракрити. Пуруша — это пассивное зеркало, в котором отражается внутренний орган. Чисто нематериальное я охватывает процессы внутреннего органа в своем собственном сознании, так что они не остаются безсознательными. Санкхья признает не только приближение пуруши к буддхи, но также и отражение пуруши в буддхи. Мы познаем событие сознания так же, как видим лицо, отраженное в зеркале. Только таким путем сознание может видеть самого себя<sup>7</sup>.

Трудно понять отношение между бестелесным пурушей и телесным буддхи. Согласно Вачаспати, контакта между ними в пространственно-временном отношении быть не может. Поэтому он интерпретирует близость (*саннидхи*) как соответствие (*йогьята*). Хотя пуруша остается в стороне от состояний буддхи, он впадает в заблуждение из-за того, что отождествляет себя с буддхи и приписывает себе состояния последнего. Виджнянабхикшу возражает, говоря, что если приемлем такой особый вид соответствия, то почему пуруша должен терять его во время освобождения. Другими словами, освобождения не может быть, ибо пуруша всегда будет испытывать на себе действие состояния буддхи. Поэтому он утверждает, что в любом акте познания существует реаль-

<sup>1</sup> S. P. B., I. 99.

<sup>2</sup> *Buddhāv aropitacaitanyasya viṣayaṇa sambandho jñānam, jñānena sambandhas cetano'ham karomiti upalabdhiḥ* (Haridāsa, *Bhaṭṭācārya on Udayana's «Kusumāñjali»*, I. 14).

<sup>3</sup> В то время как Вачаспати полагает, что я познает объект посредством умственной модификации, на которую он отбрасывает свое отражение, Виджнянабхикшу утверждает, что именно умственная модификация принимает отражение я и приписывает себе ее форму, обратно отраженную в я, и именно через это отражение я познает объект. «*Yogavartika*», I. 4; «*Tattvavaiśaradī*», p. 13.

<sup>4</sup> Но по теории санкхьи буддхи, аханкара и т. д. не могут возникнуть до тех пор, пока не будет охватывающего влияния пуруши на пракрити. Следовательно, нам нет необходимости полагать, что буддхи является просто лишеным сознания. Само по себе развитие буддхи является результатом влияния пуруши. Нам не нужно рассматривать буддхи, аханкару и т. д. как простые инструменты, готовые к действию ради пользы пуруши, но остающиеся бессознательными и инертными до тех пор, пока пуруши не посмотрят в них, как в телескоп, потому что для этого было бы необходимо игнорировать тот основной принцип санкхьи, что пракрити не может породить буддхи, и т. д., до тех пор пока пуруша не нарушит равновесия пракрити.

<sup>5</sup> S. K., 30; «*Tattvakaumudī*», 30.

<sup>6</sup> Три внутренних органа — буддхи, аханкару и манас — часто принимают за один, потому что они тесно связаны друг с другом. Ср. Гарбе: «Этот объединенный материальный внутренний орган точно соответствует в том, что касается его неодухотворенной природы и всех функций, которые доктрина санкхья приписывает ему, нервной системе» (E. R. E., vol. II, p. 191).

<sup>7</sup> *Citcchayapatti*, или отбрасывание тени сознания (S. D. S., XV).

ный контакт пуруши с модификациями буддхи. Такой контакт не обязательно влечет за собой какое-то изменение в пуруше, потому что изменение означает возникновение новых качеств. Изменение переживает буддхи, а когда они отражаются в пуруше, тогда в нем возникает понятие о лице, или испытывающем переживания, а когда пуруша снова отражается в буддхи, его состояние появляется как событие сознания. Но даже Виджнянабхикшу допускает, что отношение между пурушей и буддхи подобно отношению хрустала к розе, отражающейся в нем; не существует действительного перехода (*упарага*), а есть только предположение такого перенесения (*абхимана*)<sup>1</sup>.

Пуруши, хотя их и бесчисленное количество, хотя они универсальны в имеют форму сознания, все же не освещают все вещи во все времена, потому что они свободны от привязанности (*асанга*) и не могут сами собой модифицироваться в форму объектов. Пуруши отражают модификации своих соответствующих буддхи, а не буддхи других. Тот объект, посредством которого буддхи испытывается, является познаваемым, а тот, посредством которого буддхи не испытывается, является непознаваемым<sup>2</sup>.

Различается несколько состояний: бодрствование, сновидение, сон и смерть. В состоянии бодрствования буддхи модифицируется в форме объекта через каналы чувств, в сновидениях модификации буддхи являются результатом прежних переживаний. Сон без сновидений бывает двоякого рода, в зависимости от того, был ли он частичным или полным (*лая*). В первом случае буддхи не модифицируется в форме объектов, хотя принимает формы удовольствия, боли и тоски, присущие буддхи. Вот почему, когда пробуждаются, то помнят сон, который видели. В смерти мы имеем случай полной лайи<sup>3</sup>.

#### XIV. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ

Познающее сознание бывает пяти различных видов: *прамана*, или достоверное познание, *випарьяя*, или нерелятивное познание, опирающееся на форму, не обладающую тем, что имеет ее объект<sup>4</sup>, *викальпа*, или познающее сознание, выведенное посредством условных умозаключений, хотя и лишённое какого-либо объекта (*вастушунья*)<sup>5</sup>, нидра (сон), или познание, опирающееся на тамас<sup>6</sup>, и *смити*, или память.

Санхья признает три праманы: восприятие, логическое умозаключение и свидетельство священного писания<sup>7</sup>. Восприятием является познание, полученное посредством деятельности чувства. Когда какая-либо вещь, например кувшин, попадает в поле зрения, то буддхи, или интеллект, модифицируется таким образом, что приобретает вид кувшина<sup>8</sup>, и душа осознает существование кувшина<sup>9</sup>. Признается два вида восприятия: неопределенное (*нирвикальпака*) и определенное (*савикальпака*). Согласно Вачаспати, буддхи вступает в контакт с внешними объектами через органы чувств. В первый момент контакта появляется неопределенное сознание, которое замечает характерные черты объекта,— это наше неопределенное восприятие. Во второй момент, применяя умственный анализ (*викальпа*) и синтез (*санкальпа*), мы воспринимаем этот объект как обладающий определенной природой,<sup>10</sup>— это наше определенное восприятие. В то время как Вачаспати полагает, что для восприятия необходимо действие манаса, Виджнянабхикшу отрицает это и считает, что буддхи непосредственно вступает в контакт с объектами через органы чувств. Вачаспати приписывает манасу функции обработки данных чувственных восприятий и систематизации их в определенное восприятие, а Виджнянабхикшу полагает, что определенный характер вещей воспринимается непосредственно органами чувств, манас же является органом, способным выражать только желание, сомнение и воображение. Санхья допускает йогическое восприятие, которое утверждает, что все вещи в свернутом или развернутом виде существуют во все времена. С помощью определенных упражнений размышления ум йогина может вступать в связь с объектами прошлого и будущего, которые в настоящее время существуют в скрытом состоянии<sup>11</sup>. Йогическое восприятие, вызываемое силами ума, не похоже на обычное чувственное восприятие. В памяти активными являются только познание, манас, ощущение я и интеллект, хотя их активность вызывается результатами прежних восприятий, как, например, воспоминания. В то время как внешние органы восприятия могут воздействовать только на объекты, ими представляемые, манас может

<sup>1</sup> S. R. B., VI. 28; Y. S., I. 4. 7. См. также Y. B., II. 20; IV. 22.

<sup>2</sup> S. D. S.; XV.

<sup>3</sup> S. P. B., I. 148.

<sup>4</sup> Y. S., I. 8.

<sup>5</sup> Y. S., I. 9.

<sup>6</sup> Y. S., I. 10.

<sup>7</sup> S. K., 4.

<sup>8</sup> Tadaakarolbaki.

<sup>9</sup> S. P. S., I. 89.

<sup>10</sup> Cp. Vyasa: Samanyaviseshasamudayo (Y. B., III. 44).

<sup>11</sup> S. P. B., I. 91.

иметь дело также с прошедшим и будущим. Что касается внутреннего восприятия, то здесь сотрудничества органов чувств нет. Буддхи воспринимает состояние удовольствия и тому подобное<sup>1</sup>.

Даже если пуруша является познаваемым, то это только потому, что он отражается в буддхи. Глаз не может видеть самого себя, не отражаясь в зеркале. Все познания являются только модификациями внутреннего органа. Первичное познание типа «это кувшин» является модификацией этого органа. Когда его отражение падает на пурушу, он воспринимает. Познание типа «я воспринимаю этот кувшин» является модификацией этого органа. Пуруша вместе с отражением модификации внутреннего органа типа «это кувшин» отражается во внутреннем органе. Это вторичное отражение есть также модификация этого внутреннего органа. Даже познание типа «я отличаюсь от Prakṛiti» представляет собой модификацию этого внутреннего органа<sup>2</sup>.

Понятие *я*, которое связано со всеми нашими умственными явлениями и которое их освещает, является следствием отражения *я* в буддхи. Следовательно, можно сказать, что пуруша снова видит то, что уже было воспринято буддхи, и, значит, сообщает сознание посредством того, что переводит его освещение буддхи в виде *ego*. Пуруша может видеть себя только через свое отражение в буддхи, модифицированное в форме объекта. Согласно Вачаспати, *я* может познать себя только в том случае, когда внимание полностью отвлекается от умственной функции, в которой отражается *я*, и целиком сосредоточивается на отражении *я* в буддхи, осветленном природой саттвы. Считается, что в этом акте субъектом ощущения *я* будет буддхи в насыщенной саттвой природе, и этот субъект воспроизводит сознание, получая в себе отражение пуруши, а объектом будет *я* в чистом виде<sup>3</sup>. Вьяса<sup>4</sup> а считает, что *я* не может быть познано буддхи, в котором оно отражается, и что *я* познает себя посредством своего отражения в чистой природе буддхи. Виджнянабхикшу полагает, что *я* познает себя благодаря отражению в себе умственной модификации, которая воспринимает сущность в отражении *я* и модифицируется в свою форму, точно так же как внешний объект познается посредством отражения в себе умственной модификации, которая принимает форму объекта<sup>5</sup>. Поскольку *я* является по существу самосветящимся, оно может познавать себя через отражение в себе вида ума, который принимает форму *я*. Виджнянабхикшу рассматривает *я* как определяемое умственной функцией, которая модифицируется в форме *я* как субъект, а в чистой сущности *я* — как объект.

*Прагьябхиджня*, или узнавание уже узнанного, подводится под восприятие. Это возможно потому, что буддхи является вечным и совершенно отличается от мгновенных сознания индивидов. Вечный буддхи испытывает модификации, посредством которых он становится связанным с различными сознаниями, которые включаются в узнавание уже узнанного. Что касается *я*, то это невозможно потому, что оно модификациям не подвергается<sup>6</sup>.

Согласно взглядам санкхьи, сознание не воспринимается другим сознанием, но воспринимается *я*, потому что восприятие считается функцией буддхи, который не является сознательным и, следовательно, не может быть объектом самого себя, но может быть понято *я*<sup>7</sup>.

Восприятие так же понимается и как отрицание (*абхава*). Санкхья не признает отрицания как такового и истолковывает его в терминах положительного. Простое невосприятие не может доказать небытия, потому что оно может произойти от других причин, например от большого повреждения органов чувств, а также от невнимания, скрытого состояния объекта и отождествления его с другими вещами<sup>8</sup>. Считается, что внутреннее восприятие, самосознание, узнавание уже узнанного и познание небытия подпадают под понятие восприятия.

Устанавливается, что вывод бывает двух видов: утвердительный (*вита*) и отрицательный (*авита*). Первый основывается на утвердительном сосуществовании<sup>9</sup>. Признается пятичленная форма силлогизма<sup>10</sup>. Обобщение является результатом наблюдения сосуществования, сопутствующего ненаблюдениям несуществования<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> «Проявляющееся в глубоком сне, когда нет контакта с объектами, удовольствие от покоя интеллекта (*сантисунхам*) является таким же свойством буддхи, как удовольствие от ощущения *я* (*атмасуххам*)» (S. P. B., I. 65).

<sup>2</sup> Y. S., II. 20 говорит: *Я* как пророк является абсолют по своей чистоте, все же оно способно к восприятию опыта (*pratyayanupasyah*).

<sup>3</sup> Tattvavaiśaradī, III. 35.

<sup>4</sup> Y. B., III. 35.

<sup>5</sup> «Yogavārttika». III. 35.

<sup>6</sup> Относительно критики этой теории см. N. S., III. 2. 1 — 9.

<sup>7</sup> Y. B., IV. 9.

<sup>8</sup> См. также «Tattvavaiśaradī». I. 9; S. K., 7; S. P. S., I. 108 — 109.

<sup>9</sup> Вачаспати ставит виды *pūrvavat* и *sāmānyatodṛṣṭa* как первое, а *sevavat* как второе. См. «Tattvakaumudi», 5.

<sup>10</sup> S. P. S., V. 27.

<sup>11</sup> S. P. S., Vṛtti, V. 28. Постоянное сосуществование как *sadhya*, так и *sadhana* или одной из них является *vyāpti* (S. P. S., V. 29). То, что все произведенные объекты невечны, есть случай первого, в то время как «все дымящиеся вещи суть воспламеняемые» есть случай последнего.

Вьяпти, то есть постоянное сосуществование, не является особым началом<sup>1</sup>. Это — отношение вещей, а не сама вещь<sup>2</sup>. *Артхапатти*, или подразумеваемое, и санбхава, или разновидность, включаются в вывод.

Источником достоверного познания является также *аптавачана*. Слово относится к своему объекту, как символ к обозначаемой им вещи. Это явствует из заслуживающего доверия поучения, закона нравов и обычаев и из того факта, что они обладают одним и тем же значением<sup>3</sup>. Считается, что веды не являются творением каких-либо лиц, ибо нет таких людей, которые были бы их авторами<sup>4</sup>. Освобожденные не имеют отношения к ведам, а неосвобожденные некомпетентны для такой работы<sup>5</sup>. Веды также не являются вечными, ибо они носят характер следствий. Буквы пропадают после того, как они произнесены. Когда мы говорим: «Это та же самая буква», — мы имеем в виду, что она принадлежит к тому же виду<sup>6</sup>. Только из того, что веды не являются персональными произведениями, мы еще не можем делать заключение, что они вечны, ибо и побег растения не является вечным, хотя он и не личного происхождения<sup>7</sup>. Их объекты сверхчувственны, несмотря на то, что даже в случае сверхчувственных объектов может иметь место интуиция при помощи универсальных форм, которые определяют характер бытия *падартхи*, или обозначенного словом объекта<sup>8</sup>. Хотя веды не имеют персонального авторства, их природная сила обозначать объекты сообщается *аптами* их ученикам<sup>9</sup>. Благодаря своему неперсональному авторству веды свободны от сомнений и разночтении и считаются всеми признанной достоверностью. Если бы достоверность вед зависела еще от чего-либо, они не были бы для нас авторитетными<sup>10</sup>. Капила в начале кальпы только напоминает об этом. Свидетельства священного писания испытываются и оживляются *муктасами*, или освобожденными, которые передают их другим. Если бы те, которые учат нас шастрам, не были просветленными пророками, а сами бы приняли шастры из вторых рук, то это было бы все равно, как если бы слепые учили слепых<sup>11</sup>. Мы принимаем изречения аптов за достоверные потому, что их авторитет установлен проверенной достоверностью их содержания в других областях познания, как аюрведа<sup>12</sup>.

Санхья знает, что существуют другие системы, которые исповедуют то, что должно быть открыто, поэтому она считает, что нужно применять разум для того, чтобы определить, какие из канонов являются истинными и какие — нет. Вачаспати говорит: «Недействительность этих систем является следствием того, что они дают неразумные уверения, что они недостаточно обоснованы, что их утверждения противоречат законам логики, что они признаются млеччасами и другими низшими классами»<sup>13</sup>. Анируддха цитирует по этому поводу стих из своей «Вритти»: «Огромные великаны не падают с неба только потому, что апта или другое компетентное лицо так говорит. Только изречение, подтверждаемое разумом, приемлемо для меня и других, подобных вам»<sup>14</sup>.

Санхья не хочет создать видимость новаторства тем, что она признает веды как средство познания. Как мы увидим, она отбрасывает многие старые догмы, а другие молчаливо игнорирует. Однако она никогда открыто не отвергает веды и только более решительно, чем другие, коренным образом подрывает их основы.

Прамана является модификацией буддхи, а достоверность или недостоверность этих модификаций можно проверить позднейшими модификациями, а не какой-либо ссылкой на внешние объекты. Объект иллюзорного познания не является несуществующим объектом, а только существующей единицей. Вода есть объект иллюзии воды, и если это иллюзорное познание противоречит познанию солнечных лучей, то это потому, что последние имеют своим объектом солнечные лучи<sup>15</sup>. Как достоверность, так и недостоверность познания принадлежат са-

<sup>1</sup> Tattvanram, V. 30. Пангашикша придерживается мнения, что вьяпти обладает силой того, что содержится в нем («Ādheyaśaktiyaga», V. 32).

<sup>2</sup> V. 33—35.

<sup>3</sup> S. P. S., Vṛtti, V. 38.

<sup>4</sup> S. P. S., V. 46.

<sup>5</sup> S. P. S., V. 47.

<sup>6</sup> S. P. S., Vṛtti, V. 45. Спхотавада опровергается в V. 57. а звук, ввиду того, что он по своему характеру является следствием, считается невечным (V. 58).

<sup>7</sup> S. P. S., V. 48.

<sup>8</sup> Atindriyeshv api padārthata'vacchedakena sāmānyarūpeṇa pratiter vaksyamanatvād (S. P. B., V. 42).

<sup>9</sup> S. P. S., V. 43.

<sup>10</sup> S. P. S., V. 51.

<sup>11</sup> S. P. S., III. 81.

<sup>12</sup> S. P. S., I. 98; IV. 51.

<sup>13</sup> «Tattvakaumudi», 5.

<sup>14</sup> Na hy āptavacanām nabhaso nipatanti mahāsurāḥ.

Yuktimad vacanam grahyam mayānyaiśca bhavadvidhaiḥ (I. 26).

<sup>15</sup> Прабхачанда критикует данный взгляд на том основании, что это уничтожает разницу между достоверным и недостоверным познанием.

тому познанию<sup>1</sup>. Иногда говорят, что только шрути имеют самоочевидную достоверность (*сватахпраманам*), в то время как восприятие и логический вывод подвержены ошибкам и требуют подтверждения<sup>2</sup>. Критерием реальности является применимость (*артхакрьякаритва*). Кроме того, наше понимание относится к нашей аханкаре, или индивидуальной цели. Трудно иметь объективное познание мира, от нас не зависящего. Джива заключена в свое собственное изолированное сознание и не может достичь познания реальности, лежащей вне нас. Из этого следует, что всякое эмпирическое познание порочно в самом своем основании. Каждое познание, включающее пурушу, смешивает его с внутренним органом. Это потому, что когда тень буддхи падает на пурушу, последний кажется как бы обладающим познанием<sup>3</sup>.

## XV. НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ

Откладывая на заключительную часть главы критическую оценку метафизики санкхья, мы можем здесь только кратко отметить некоторые бросающиеся в глаза недостатки теории познания санкхьи<sup>4</sup>. Исходя из того факта, что в мире опыта индивидуум имеет дело с какими-то предварительными данными или с чем-то заранее заданным, санкхья доказывает самостоятельное существование субъектов и объектов. Как мы уже видели при обсуждении теории познания системы ньяя, чистые субъекты и объекты — это ложные абстракции, не имеющие значения вне их связи с конкретным опытом, в котором эти абстракции функционируют. Расчленив это конкретное единство на два элемента — субъект и объект — и искусственно превращая их в абсолют, санкхья становится несостоятельной в объяснении факта опыта. Если пурушу рассматривать как чистое сознание как постоянный свет, освещающий все объекты познания, а пракрити — как нечто противостоящее познанию и совершенно ему чуждое, то последняя никогда не сможет быть объектом первого. Санкхья не может перепрыгнуть через пропасть, которую она вырыла между субъектом и объектом. Метафоры, говорящие о приближении, отражении и тому подобном, — это искусственные средства, изобретенные для лечения воображаемых болезней. Пуруша никогда не сможет познать пракрити, если эти два элемента будут именно тем, за что их принимает санкхья. Пуруша, говоря, что изменения в сознании являются отражением модификаций буддхи, не может сказать, как происходят изменения в сознании. Санкхья говорит, что, когда буддхи видоизменяется, это видоизменение отражается в сознании пуруши. Согласившись во имя спасения доказательства с тем, что такая теория отражения обоснованна, разве не впадаем мы в психологический субъективизм? Получить отражение — это совсем не то же самое, что воспринять реальность, которая не является простым воображением. Каково отношение между внешним объектом и внутренней идеей? Если эти две вещи причинно связаны, то что создает между ними коренную противоположность? Является ли восприятие во всякое время простым изменением сознания? Разве оно не всегда ощущает объект? Не выходим ли мы из пределов достоверного опыта, когда рассматриваем сознание и объект как две различные реальности? Если пуруша и пракрити являются абсолютно неродственными друг другу, тогда мы не сможем объяснить ни происходящего в сознании, ни даже материальный процесс. Это, очевидно, *reductio ad absurdum*. Но неудовлетворительность своей позиции санкхья скрывает от себя рядом метафор и несообразностей. Считается, что если субъект и объект приближаются один к другому, то происходит взаимное отражение качеств и передача свойств. Если субъект в объект неродственны, то как же субъект может отражать объект? Как может лишенный разума буддхи отражать пурушу? Как может бесформенный пуруша, являющийся постоянным провидцем, отражаться в изменчивом буддхи? Значит, они не могут быть абсолютно противоположными по природе. Последняя сутра из «Йогасутры» Вибхутипады констатирует, что, когда буддхи становится таким же чистым, как пуруша, достигается свобода<sup>5</sup>. Очищенный буддхи не связывает пурушу, а до уничтожения буддхи мы имеем отражение пуруши в очищенном буддхи. Буддхи делает возможным полное познание пуруши и пракрити и их различие. Пока буддхи загрязнен эгоистическими целями и особыми стремлениями, мы не можем познать истину.

<sup>1</sup> Наяйик критикует этот взгляд на том основании, что если познавательные способности порочны по своей сущности, то мы не можем действовать, а если они по своей сущности достоверны, то мы не можем объяснить ошибочные познания, которые фактически имеют место.

<sup>2</sup> S. P. S, I. 147; также I, 36, 77, 83, 154; II, 20, 22; III, 15. 80; IV, 22.

<sup>3</sup> «Tattvakaumudi», 5.

<sup>4</sup> Между кантианской теорией познания и теорией санкхьи имеется некоторое сходство. В обеих теориях мир явлений образуется благодаря сотрудничеству трансцендентальных субъектов (пуруша) и объектов (пракрити). Обе теории утверждают автономию я в трансэмпирическом мире и допускают существование материи, имея в виду пассивность субъектов, которые не могут производить свои собственные ощущения. Обе считают, что существование бога недоказуемо. В других вопросах они существенно расходятся.

<sup>5</sup> Sattvapuruṣayoh śuddhisāmye kaivalyam.



Теория санкхьи не объясняет факт познания, являющийся субъективно-объективным отношением. Она допускает, что объект зависит от познаваемого субъекта, а субъект для своего познания требует объекта. Другими словами, без синтеза этих двух элементов нет познания. Субъект не может познать себя до тех пор, пока он полностью не познает объект. Он не может познать объект до тех пор, пока последний не проявит себя как субъект. Разве это отношение между ними не существенно? Эти два элемента не могут не быть родственными один другому. Явление отчуждения между ними возникает вследствие того, что мы выходим за пределы факта опыта, который должен его объяснить.

Источник сознания никогда сам по себе не воспринимается. Он выводится из познания. Говорят, что он является чистым знанием. Абстрагируется универсальный элемент познания, и его считают пурушей, или сознанием, которое не имеет ни формы, ни качества, ни движения. Он называется чистым субъектом. Постоянное колебание объема сознания зависит от воздействия внешнего мира, который считается фундаментальным единством изменений в сознании. Все объекты, включая данные ощущений и состояния ума, материальны и по своей природе ограничены. Они приходят и уходят, являясь копиями внешних вещей, хотя состоят из более тонкого вещества. Модификация буддхи, относясь к той же группе, что и вещи мира, освещается пурушей, поскольку буддхи по своей природе значительно более тонки и в нем преобладает качество саттвы. Буддхи более приспособлен для отражения света пуруши, чем другие продукты пракрити<sup>1</sup>. Что касается познания, то мы можем достигать знания других вещей через видоизменение буддхи, или вещества ума. В каждом акте познания различается источник сознания, который его освещает, и модификация буддхи, которая, являясь сама по себе бессознательной, становится содержанием сознания в момент, когда она освещается пурушей. Движения буддхи сами по себе бессознательны, но благодаря своей связи с пурушей они интерпретируются как составные части опыта индивидуума. Поскольку опыт включает в себя два элемента, из коих один постоянный, а другой переменный, мы не можем изолировать их и утверждать, будто они существуют порознь и вошли в опыт вместе случайно. Допустить, что субъект и объект являются законченными сами по себе, значит разорвать монолитный предмет истины, противопоставив ее различные элементы целому, к которому они по своей сущности принадлежат. Если пуруша — это я, а пракрити не-я, тогда они этим определением взаимно исключают друг друга и между ними не может быть общения, и, значит, правилен взгляд санкхьи, что отношение между ними чисто механическое. Механическое отношение предполагает, что субъект и объект сознания различны не только численно, но также, *per se*, целиком независимы один от другого и существуют раздельно. Механические модификации буддхи становятся освещенными, как магнетом, светом сознания. Здесь мы не имеем никакого объяснения познания при помощи сознания<sup>2</sup>. Возникновение сознания в результате механического видоизменения — это сбивающая с толку мистика. Но эту проблему мы создали сами. Прежде всего мы допускаем существование чистого субъекта и чистого объекта, лежащих полностью вне области опыта, а затем пытаемся свести их вместе в опыт. Истинная философия учит нас, что субъект и объект различаются в пределах сознания или познания, а не вне его. Субъект и объект не случайно сошлись вместе, а являются в действительности неотделимыми один от другого. Если бы опыт мог говорить, он рассказал бы, что субъект и объект представляют собой единство. Познание станет понятным, когда мы постигнем, что фундаментальным отношением во всем сознательном опыте является отношение элементов, находящихся в органическом единстве, которые существуют как условия в живом процессе и действуют один в другом либо один через другой или в универсальном либо через универсальное, которое переходит пределы их обоих, хотя не исключает их. Фундаментальным фактом универсального сознания является предвосхищение всего познания. Пуруша санкхьи действительно должен был бы стать этим универсальным я, хотя его некоторые принимают за множество я, потому что смешивают психологическое я с метафизическим. Конечно, каждая джива содержит в себе универсальное я, действующее в ней. В известном смысле наше познание является проявлением универсального начала, в то время как с другой точки зрения оно зависит от чувственного процесса, который должен возбуждаться без соответствующих объектов. Разум остается тем же самым во всем, всюду, где он развивается, и всюду стремится к освобождению от индивидуальных ограничений и смотрит на вещи не с точки

<sup>1</sup> В физической материи преобладающими чертами являются масса и энергия, соответствующие тамасу и раджасу. В буддхи тамас проявляется в низшей, а саттва в высшей степени, и, следовательно, он имеет силу освещать объекты. Если бы буддхи имел только элементы саттвы и раджаса, он позволял бы обнаружить одновременно все объекты. Всякий раз, когда снимается тамас, отражается свет сознания. В известном смысле буддхи скрывает в себе потенциально все познание. Что из этого потенциального актуализируется — это зависит от степени удаления покрова темноты.

<sup>2</sup> Ср.: «Сказать, что неразумная аханкара должна проявлять освещающее себя я, имеет не больше смысла, чем сказать, что сгоревший уголь проявляет солнце».

Santāvīgāra ivādiyam ahaṁkāro jaḍātmaḥ.

Svayamjyētisam ātmanam vyanaktīti na yuktimad.

Vamunaçarya: «Atmasiddhi», цит. в R. B., II. 1. 1.

зрения частного организма, а с точки зрения чистого субъекта. В то время как наше познание в известном смысле становится нашим собственным, в другом смысле оно остается независимым от нас, владеющих им.

## XVI. ЭТИКА

Санкхья исходит из идеи универсальности страдания<sup>1</sup> которое бывает трех видов: *адхьятмика*, то есть возникающее от психофизической природы человека, *адхибхаутика*, то есть возникающее благодаря действию внешнего мира, и *адхидаивика*, то есть возникающее благодаря действию сверхъестественных причин. Боль, вызываемая телесными недугами или душевным расстройством, относится к первому виду; страдания второго вида вызываются людьми, животными и птицами, а третий вид обязан своим существованием планетам и другим причинам<sup>2</sup>. Каждый человек стремится облегчить боль, а по возможности и избавиться от нее вовсе. Но боль нельзя искоренить только средствами, предписанными медициной или священным писанием<sup>3</sup>. Освобождение не достигается соблюдением ведийских ритуалов. Подобно буддизму и джайнизму, санкхья считает, что ведийские ритуалы представляют собой нарушение великих моральных принципов. Закалявая в жертву Агништом животное, мы отбрасываем в сторону закон ахимсы. Заклиание греховно даже и тогда, когда совершается для жертвоприношения. Кроме того, небесное блаженство, которого мы достигаем жертвоприношением, непостоянно, временно. Жизнь на небесах (сварга) не свободна от влияния трех гун. Практикуя добродетели и творя жертвоприношения, мы только отсрочиваем страдания, но не избавляемся от них. Не можем мы избежать страданий и благодаря смерти, потому что та же самая судьба преследует нас жизнь за жизнью. Если для данной души естественны невзгоды, то нам ничто не поможет; если же они случайны и происходят от чего-либо другого, то мы можем избежать страданий, отделив себя от их источника.

Связанность с телом принадлежит пракрити и придается пуруше. «Хотя связанность с телом, проявляемая в ощущении боли, а также различение и неразличение, проявляемые в функциях, принадлежат читте, или внутреннему органу, все же наслаждение или страдание состоит в простом отражении боли в ней»<sup>4</sup>. Связанность пуруши с телом является фикцией<sup>5</sup> из-за его близости к читте. Следовательно, она считается случайной (*аупадхика*). Если бы связь пуруши с болью была реальной, ее нельзя было бы отсечь. Виджнянабхикшу по этому поводу приводит стих из «Карма пураны»<sup>6</sup>: «Будь я по своей природе нечистым, загрязненным, изменчивым, освобождение для него было бы поистине невозможно даже посредством сотен перевоплощений»<sup>7</sup>. Связанность с телом не зависит от времени или пространства, воплощения или кармы<sup>8</sup>. Все это принадлежит к *не-я*. Свойство одной вещи не может производить изменение в другой, потому что тогда все наслаждались бы удовольствием или испытывали бы боль<sup>9</sup>. Связанность с телом возникает через соединение пракрити с пурушей, который по природе является вечным и чистым, освещенным и неограниченным<sup>10</sup>. Простое присутствие пракрити также не является причиной опыта, ибо тогда опыт могла бы иметь освобожденная душа; его причиной является «объект опыта, который не существует в состоянии освобождения»<sup>11</sup>. Неразграничение (*авивека*) является причиной связанности с телом (*бандхакету*). Эта авивека принадлежит буддхи, хотя он своим объектом имеет пурушу. Из этого следует, что наши несчастья кончатся только тогда, когда кончится наша авивека. Единственно решающими факторами освобождения и связанности с телом являются познание и неведение<sup>12</sup>.

Пуруша вечно свободен. Он не имеет ни желания, ни ненависти, не управляет и не повинует, не двигает и не сдерживает движение. Моральная жизнь облекается в тонкое тело, которое сопровождает пурушу от рождения к рождению; страдание представляет собой сущность телесного существования<sup>13</sup>. Когда душа остается одна, считается, что она очищается. Высшее добро, к которому стремится и за которое борется джива, состоит в достижении совершенства пуруши. Все действие этики направлено на более полную реализацию в нас пуруши. Кру-

<sup>1</sup> S. P. S., VI. 6 — 8; V. 5; II. 15.

<sup>2</sup> «Tattvakaumudi», I. 3.; S. K., 2.

<sup>3</sup> S. K., 2.

<sup>4</sup> S. P. B, I. 58.

<sup>5</sup> Vānmatram. S. P. S., Vṛtti. I. 58.

<sup>6</sup> II. 2. 12.

<sup>7</sup> Yady ātmā malino 'svaccho vikāri syāt svabhāvataḥ. Na hi tasya bhaven muktir janmāntaraśatair api (S. P. S., I — 7). Будь страдание свойственно пуруше, не было бы в заповедях параграфа об избегании его (S. P. S., I. 8 — 11).

<sup>8</sup> S. P. S., I. 12 — 16.

<sup>9</sup> S. P. S., Vṛtti, I. 17.

<sup>10</sup> I. 19.

<sup>11</sup> S. P. S., Vṛtty. VI. 44.

<sup>12</sup> S. P. S., II. 7. Анируддха цитирует стих из S. P. S., Vṛtti: «В природе вещей (*вастуттхитья*) нет связанности, и из ее небытия не последует освобождения. Оба они созданы по ошибке и не имеют реального существования» (I.7).

<sup>13</sup> S. K., 55.

гооборот сансары — это кругооборот конфликта и изменения, состоящий из частей, безразличных и чуждых друг другу. В своем бесконечном кругообращении джива всегда стремится к единству с собой, но никогда его не достигает, то есть не достигает статуса пуруши, который вечно находится наедине с собой и завершен в себе, не имеет надобности в отношении к чему-либо вне его. Каждая джива содержит в себе более высокого пурушу и для постижения истинной его природы не нуждается в том, чтобы выходить за свои пределы, а только должна начать сознавать свою истинную природу. Этический процесс является не развитием чего-то нового, а открытием вновь того, что нами забыто. Освобождение представляет собой возврат в истинное я и избавление от ига, на которое джива себя обрекла. Это — развеяние иллюзии, которая скрывает от наших глаз истинную природу. Познание того, что «я не есмь» (*насм*), что «ничто не есть мое» (*на ме*) и что «ег не существует» (*нахам*), ведет к освобождению<sup>1</sup>.

Свобода осуществляется познанием, но это познание не является просто теоретическим. Оно есть результат применения добродетели, йоги и тому подобного<sup>2</sup>. Связанность с телом ведет к ложному познанию (*випарьяя*), причем под ложным познанием понимается не только авидья, или недействительное познание, но и *асмита*, или эгоизм, *рага*, или вожеление, *двеша*, или ненависть, и *абхинивеша*, или страх<sup>3</sup>. Все они вызываются *ашакти*, или неспособностью, которая существует в двадцати восьми видах, из коих одиннадцать относятся к чувствам, а семнадцать — к буддхи<sup>4</sup>. Косвенным средством спасения является бескорыстная деятельность<sup>5</sup>. Само по себе это средство не ведет нас к свободе. Оно может принести свои результаты в божественных областях, что не следует смешивать с мокшей<sup>6</sup>. *Ваирагья*, которое следует за возникновением различающего познания, отличается от того познания, которое ему предшествует<sup>7</sup>. Через ваирагью, или неприкрепленность, имеет место растворение к пракрити<sup>8</sup>. Это растворение в пракрити не является конечной свободой, потому что души, растворившиеся таким путем в пракрити, вновь появляются как Ишвары, или верховные существа, ибо их ошибки не поглощаются познанием. «Тот, кто в предшествующем творении был растворен в причине (практи), в следующем творении становится адипурушей, имеющим характер Ишвары, или верховного существа, всеведущего и всетворящего»<sup>9</sup>. Этические добродетели помогают нам постигнуть более глубокое сознание, а пороки затемняют сознание. Предаваясь порокам, душа все более и более полно погружается в материальное тело.

Методу йоги отводится много места в «Санкхья-сутре», а не в «Карике». Различающего познания мы можем достигнуть только, если подчиним свои эмоциональные переживания и поставим под контроль свою умственную деятельность. Когда чувства упорядочены и ум достиг спокойствия, буддхи делается прозрачным и отражает чистый свет пуруши. Хотя буддхи по присущей ему природе является саттвикой, он, вследствие пережитых волнений и стремлений (*васанас*), теряет свою природную прозрачность. Пятна на читте, вызванные внешними объектами, удаляются *дхьяной* (размышлением)<sup>10</sup>. Когда читта восстанавливает свой первоначальный вид и освобождается от вожелений, эти объекты больше уже не возбуждают ни любви, ни ненависти. Мы должны достигнуть духовного покоя и хладнокровия, когда объекты не возбуждают наши эгоистические интересы, а обнаруживают свою истинную природу. Поскольку эта абсолютная отрешенность лежит вне возможностей обычных людей, то они стремятся развивать объективный взгляд, прибегая к искусству. Творения искусства дают временное освобождение от естественного мира.

Доктрина гун<sup>11</sup> имеет огромное этическое значение. Существа мира классифицируются соответственно находящимся в них различным гунам. В дэвах элемент саттвы преобладает, а раджас и тамас ослаблены. В человеке элемент тамаса ослаблен в меньшей степени, чем в дэвах, в животном мире саттва ослаблена более значительно. В растительном царстве тамас преобладает больше, чем в других. Совершенствование состоит в постепенном увеличении элемента саттвы и уменьшении тамаса, поскольку страдание является индивидуальной модификаци-

<sup>1</sup> S. K., 64.

<sup>2</sup> S. P. B., III, 77, 78.

<sup>3</sup> S. P. S.; S. P. B., III, 37.

<sup>4</sup> S. P. S., III, 38; S. K., 49.

<sup>5</sup> I, 82, 85.

<sup>6</sup> S. P. S., III, 52—53.

<sup>7</sup> Различаются четыре вида ваирагьи в «Tattvakaumudi», 23.

<sup>8</sup> Vairāgyāt prakṛtilayaḥ (S. K., 45; S. P. S., III, 54).

<sup>9</sup> S. P. B., III, 56. Вачаспати различает несколько видов связанности с телом: натуральная (*пракритика*), случайная (*вайкритика*) и персональная (*дакишинака*). Если первая смотрит на пракрити как на абсолютный дух, то вторая смотрит на продукты пракрити как на абсолютный дух. Третья отрицает истинную природу духа в мировой деятельности, поглощенной достижениями личных целей (*ишттанурта*) («Tattvakaumudi», 44; «Tattvasamasā», P. 19).

<sup>10</sup> S. P. S., III, 30, S. P. B., III, 30.

<sup>11</sup> В то время как в санкхье гуны совершенно неразумны, в веданте они отражают характер разума.

ей качества раджаса<sup>1</sup>. Строго говоря, гуны перемешиваются, сочетаются и борются в каждой фибре нашего бытия. Их относительная сила определяет наш духовный характер. Одни люди обладают возвышенным духом, другие — страстной силой, третьи — депрессивной апатией. Преобладание тамаса означает инертность, невежество, слабость, неспособность, недостаток веры, безволие. Он способствует созданию грубого, тупого, невежественного типа человека. Люди с преобладанием раджаса отважны, неутомимы и активны. Саттва развивает критическую, уравновешенную, вдумчивую натуру. В то время как во всех людях присутствуют в разных пропорциях все три гуны, пророки, святые и мудрецы имеют в себе высоко развитую саттву, а воины, государственные деятели и люди с сильной волей обладают высоко развитым раджасом. Далее, хотя гуны воздействуют на каждую часть нашего бытия, три гуны имеют относительно сильное влияние соответственно на три различных элемента, а именно на ум, жизнь и тело. Санкхья не признает пользы от жертвоприношений. Она не исключает сутру из высшего учения. Учитель не обязательно должен быть брахманом, но это человек, который освободил себя. Достижение степени хорошего учителя зависит от нашего прежнего поведения.

## XVII. ОСВОБОЖДЕНИЕ

В системе санкхья спасение является только исключением, поскольку связанность не относится к пуруше. Связанность и освобождение относятся к соединению и разъединению пуруши с пракрити, проистекают из неразличения и различения<sup>2</sup>. Практика связывает различными формами не пурушу, а себя<sup>3</sup>. Пуруша совершенно свободен от достоинств и недостатков<sup>4</sup>. Если связанность является деятельностью пракрити, направленной на не обладающего разграничением, то освобождение — это его бездеятельность, направленная на обладающего разграничением<sup>5</sup>. Когда пракрити деятельна, она принимает отражение пуруши и отбрасывает на него свою тень. Все же изменение, появляющееся в пуруше, не является реальным, оно воображаемое<sup>6</sup>. Причиной сансары служит союз пуруши с тонким телом, а спасение достигается разрывом этого союза через познание различия между пурушей и пракрити. Когда пракрити удаляется от пуруши, последний понимает абсурдность своей связи с нею. Пуруша остается в вечном уединении, а пракрити снова впадает в бездеятельное состояние. Пока имеются объекты, скрывающие истинную природу души, освобождение не может быть достигнуто. Как только пракрити прекращает свои действия, прекращаются и видоизменения буддхи, и пуруша принимает свой естественный вид<sup>7</sup>. «Прекращение прадханой творения освобожденного есть не что иное, как непроектирование причины этого опыта, то есть частное преобразование его собственного упадхи, именуемого рождением»<sup>8</sup>. Будучи свободным, пуруша ни с кем не общается, ни на что, кроме себя, не смотрит и не отвлекается никакими посторонними мыслями<sup>9</sup>. Он больше не находится во власти пракрити, держится отдельно, как звезда, которую не трогают никакие земные заботы. В действительности никакого различия между связанными и освобожденными не существует, потому что свобода состоит в удалении преград, которые мешают полному проявлению величия пуруши<sup>10</sup>. В *самадхи*, или состоянии экстаза, в *сусупти*, или во сне без сновидений и пробуждений, пуруша остается в своей собственной форме Брахмана (*Брахмарупати*) благодаря разложению модификаций буддхи<sup>11</sup>. Во сне без сновидений и состоянии экстаза присутствуют следы прежних переживаний, в то время как при пробуждении их нет<sup>12</sup>. Различающее познание исчезает само собой, как только достигается освобождение, потому что оно подобно лекарству, которое улетучивается вместе с болезнью. Избавление — это избавление от страданий, а не уход от всякого существования. Санкхья имеет твердую веру в непрерывность пуруши, поэтому ее нельзя рассматривать как пессимистическую систему. Когда прекращается игра пракрити, ее развитие возвращается к неразвитому состоянию. Пуруши станут провидцами без того, что провидеть, зеркалами — без того, что отражать; они будут существовать, наслаждаясь длительной свободой от пракрити и ее загрязнений, как чистые разумы в бескрайней пустоте, не знающей течения времени. После освобождения «пуруша, неподвижный и невозмутимый, как зритель,

<sup>1</sup> Duḥkham rajahpariṇāma viśeṣaḥ.

<sup>2</sup> S. P. S., III. 72.

<sup>3</sup> S. K., 62.

<sup>4</sup> S. P. S., III. 64; Y. S., II. 22.

<sup>5</sup> S. K., 61.

<sup>6</sup> S. P. S., II. 8 Ср. также S. P. B., I. 164.

<sup>7</sup> S. P. S., II. 34; Y. S., II. 3.

<sup>8</sup> Muktaṁ prati pradhānaḥstīyuparamo vat tadbhogahetoh svapādhi parināma viśeṣasya janmākhyasānūtpadanam (S. P. B., VI. 44).

<sup>9</sup> Prakṛtivyog mokṣaḥ: Hariḥbhadrā.

<sup>10</sup> S. P. S., VI. 20.

<sup>11</sup> Y. S., I. 4.

<sup>12</sup> S. P. S., V. 127.

созерцает пракрити, которая прекратила свою деятельность творения»<sup>1</sup>. Идеал свободы санкхьи нельзя смешивать ни с буддистским идеалом пустоты, или подавления себя<sup>2</sup>, ни с адвайтской абсорбцией в Брахмане<sup>3</sup>, ни с логическим достижением сверхъестественных сил<sup>4</sup>. Равным образом мукти не является проявлением блаженства (ананды). потому что пуруша свободен от всех атрибутов<sup>5</sup>. Тексты священного писания, говорящие о блаженстве, имеют в виду объяснить, что освобождение — это свобода от страдания<sup>6</sup>. Пока пуруша обладает атрибутами, он не свободен<sup>7</sup>.

Когда возникает различие, пракрити не сразу освобождает пурушу, ибо в силу инерции прежних привычек ее работа продолжается еще некоторый небольшой промежуток времени<sup>8</sup>; только теперь тело больше не является препятствием. Благодаря силе прарабдхакармы тело продолжает существование, но новая карма не создается. Хотя дживанмукта не имеет авивеки, все же его — прошлые сансары заставляют его иметь тело<sup>9</sup>. Освобождение от связанности и непрерывности его существования совместимы друг с другом, так как они определяются различными причинами. После смерти дживанмукта достигает полного освобождения, или освобождения от телесной оболочки (*видехакайвалья*)<sup>10</sup>. Дживанмукты дают нам учение о природе свободы и о средствах ее достижения<sup>11</sup>.

Если прекращается игра пракрити, пуруша больше не является зрителем, потому, что не на что смотреть; но все же, считается, что освобожденная душа обладает знанием всей вселенной<sup>12</sup>. Мы не знаем, поддерживают ли освобожденные души общественные связи между собой. По-видимому, целью является подавление индивидуальности, а не усиление личности. Высшей степенью изоляции от пракрити и других душ является пассивность, которую не нарушает ни дыхание эмоций, ни шелест действия. Вероятно, это смешивают с бессознательным существованием. Прашастапада возражает против теории свободы санкхьи на том основании, что пракрити, являющаяся по своей истинной природе активной, не может находиться в состоянии праздного покоя. Если бы пракрити была лишена сознания, то каким образом она узнавала бы, воспринял ли пуруша истину или нет?<sup>13</sup> Если, по взглядам санкхьи, здесь имеется только исчезновение, а не разложение вещей, то нет возможности полного уничтожения неведения, страсти и тому подобного; другими словами, имеется возможность того, что они снова вспыхнут в освобожденной душе.

## XVIII. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

Санкхья гарантирует бесконечное существование души в обоих направлениях. Если душа не существует от века, то по какой причине она должна существовать до века? Следовательно, душа не создается. Чем больше мы постигаем вечность души, тем меньше мы нуждаемся в том, чтобы искать бога-создателя<sup>14</sup>. Согласно санкхье, причиной сансары является неумение отличать пурушу от пракрити. Это неразличие вызывает впечатления во внутреннем органе, который в следующем рождении воспроизводит тот же роковой недостаток. Лингадеха, или тонкое тело, которое в последующих рождениях мигрирует из одного физического тела в другое, составляется из буддхи, аханкары, манаса, пяти органов восприятия и пяти органов действия, пяти танматр, равно как и зародышей грубых элементов, которые служат как бы семенами, из которых вырастает физическое тело. Эти тончайшие доли грубых элементов так же необходимы психическому аппарату, как холст — картине<sup>15</sup>. Тонкое тело, неве-

<sup>1</sup> См. также S. K., 65.

<sup>2</sup> S. P. S., V. 77 — 79.

<sup>3</sup> S. P. S., V. 81.

<sup>4</sup> S. P. S., V. 82.

<sup>5</sup> S. P. S., V. 74.

<sup>6</sup> S. P. S., V. 67.

<sup>7</sup> Взгляд санкхьи на свободу не лишен сходства с аристотелевским взглядом на блаженство, представляющимся как вечное размышление, свободное от всяких действий.

<sup>8</sup> S. K., 67.

<sup>9</sup> S. P. S., III, 82-83.

<sup>10</sup> S. P. S., Vrtti. VI. 59.

<sup>11</sup> III. 79.

<sup>12</sup> «Фактически мы находим, что даже когда она надлежащим образом вызывает восприятие звука, она все еще продолжает функционировать в направлении этого же восприятия: точно так же даже после того, как будет вызвано различающее познание, она продолжала бы свое функционирование в направлении той же цели, так как ее активная природа не отбрасывается (указанным познанием)». (P. P., p. 7).

<sup>13</sup> Udayana «Pariśuddhi», II, 2 13: «Sāstradīpikā», pp. 323 ff.

<sup>14</sup> Некоторые мыслители, подобно Мактагарту, приводят доводы в пользу всемогущего и несозидающего бога.

<sup>15</sup> S. K., 41. Значит, мы не можем просто сказать, что буддхи, аханкара и манас будут действовать, потому что они требуют поддержки тонкого тела. Некоторые понимают эту цитату как требование существования грубого тела, но такая интер-

щественное по своему характеру, получает впечатление от тех действий, которые имели место в ходе его различных миграций. Ими определяется форма нового воплощения.

Оно является действительным местом удовольствия и страдания<sup>1</sup>. Линга, хотя и отличается от пуруши, определяет характер и существенное бытие лица. В ней содержатся сансары, или предрасположения. Лингу можно сравнить с актером, исполняющим различные роли. Она обладает такой силой, потому что имеет свойство всепроникновения, принадлежащее пракрити. Соединение пуруши с лингой является причиной, равно как и симптомом несчастья и продолжает существовать до достижения истинного прозрения. В то время как тонкие тела продолжают существование, тела, рожденные от отца и матери, после смерти погибают<sup>2</sup>. Союз линги с физическим телом вызывает рождение, а его отделение от тела — смерть. Исключая случаи, когда достигается свобода, существование и перевоплощения линги продолжаются на протяжении всего мирового периода, в конце которого наступают неподвижность и равновесие. Но когда возобновляется созидание, она снова начинает свое функционирование.

Облачение в последующие тела определяется склонностями (*бхавами*), которые складываются в результате актов, которые невозможны без наличия тонких и физических тел<sup>3</sup>. Эта взаимозависимость, подобная взаимозависимости семени и ростка, безначальна, и на нее нельзя смотреть как на недостаток<sup>4</sup>. Эволюция буддхи, аханкары, тонкого тела и физического тела представляет собой физический процесс, и результат будет тоже физическим, хотя некоторые из этих продуктов настолько тонки по структуре, что их нельзя воспринять обычными органами чувств. Физическая организация, когда она связывается с пурушей, становится живым существом — богом, человеком или животным.

Дхарма и адхарма суть продукты пракрити и являются атрибутами внутреннего органа<sup>5</sup>, который помогает формированию отдельных тел и чувств, размещающихся в живых существах соответственно занимаемому ими месту в лестнице развития. Закон кармы действует посредством бхав или склонностей буддхи<sup>6</sup>. Каждая душа родственна со своим организмом и соответственно его достоинствам может пройти через все степени бытия, от самой низшей до наивысшей<sup>7</sup>, которых всего имеется четырнадцать. Мы можем получить телесный организм, в котором наша жизнь будет обречена на мрачные переживания, или на животные инстинкты, или, наконец, на бессознательное существование растения. Растительный мир тоже является полем опыта<sup>8</sup>. Все эти продукты пракрити могут только приостановить рост пуруши, но не убить самого пурушу.

## XIX. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САНКХЬЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ?

Мы видели, что в упанишадах и «Бхагавадгите» элементы санкхьи были подчинены идеалистическому теизму. Если эпическая философия заимствовала из санкхьи космогонию и теорию абсолютной пассивности пуруши, то она не считала пурушу и пракрити самостоятельными реальностями, а представляла их формами проявления первичного Брахмана. Однако в своей классической форме санкхья не придерживается теизма. Своим безразличным отношением к верховности абсолютного духа, равно как и своей доктриной отношения авидьи и запутанной трактовкой положения души в сансаре санкхья напоминает нам буддизм. Очень возможно, что санкхья в систематизированном виде сделала попытку заявить, что рационалистический метод не приводит нас к отрицанию реальности я.

---

претация неудовлетворительна в силу того очевидного факта, что во время переселения из одной жизни в другую тонкое тело существует без грубого. Виджнянабхикшу полагает, что есть третий вид тела, называемый *адхиитиханашарира*, образуемый из более тонкой формы физических элементов и служащий вместилищем тонкого тела (S. P. V., III. 12).

<sup>1</sup> S. P. S., III. 8.

<sup>2</sup> S. K., 39.

<sup>3</sup> S. K., 52. Вачаспати и Нараяна интерпретируют отношение линги и бхавы как отношение между экспериментирующим и объектами, над которыми проводятся эксперименты, а Виджнянабхикшу рассматривает его подобно отношению интеллекта к его условиям.

<sup>4</sup> Таким образом, имеется три вида творения: телесное творение (*бхаутикасарга*), состоящее из душ с физическими телами, включая восемь степеней верховных существ и пять низших, которые вместе с человеком, составляющим отдельный класс, образуют четырнадцать степеней существ, распадающихся на три мира; созидание тонких тел (*танматрасарга*) и интеллектуальное творение (*пратьяясарга* или *бхавасарга*), состоящее из склонностей интеллекта, его чувств и способностей, классифицируется на четыре группы, соответственно тому, как они затрудняют, обессиливают, удовлетворяют или совершенствуют понимание (S. K., 59; S. P. S., III. 46).

<sup>5</sup> S. P. S., V. 25.

<sup>6</sup> S. K., 40, 43, 56; B G., VII, 12; X. 4. 5.

Относительно трех видов тел см. S. P. S., V. 124.

<sup>7</sup> S. K., 44.

<sup>8</sup> S. P. S., V. 12.

Замечаются затруднения и в вопросе о творении. Все деяния мотивируются личным интересом или благожелательностью. Бог, который выполнил все свои желания, не может иметь эгоистических интересов. Если бог подвержен влиянию эгоистических мотивов или интересов, тогда он не свободен, а если свободен, то он не дал бы себя втянуть в акт творения<sup>1</sup>. Сказать, что бог ни свободен, ни связан, значит лишить аргумент его основы. Нельзя рассматривать творения мира как акт доброжелательности, потому что до творения все души не страдали от боли, от которой они хотели бы освободиться. Если бы бог руководствовался доброжелательством, то он создал бы только счастливые существа. Если указывают, что различие в поведении вынудило бога иметь дело с людьми соответственно их поведению, то мы отвечаем, что действенным началом является закон кармы и в помощи бога нет необходимости<sup>2</sup>. С другой стороны, материальные вещи не могут исходить от нематериального духа. Вечное существование пуруши несовместимо с безграничностью бога и его способностью созидать. Теизм, по-видимому, ослабляет веру в бессмертие, потому что, если мы имеем творца душ, значит, души имеют свое начало и не нуждаются в бессмертии. Санкхья, имеющая сильное стремление держаться в строгих рамках познания, считает, что посредством логических доказательств реальность бога не может быть установлена<sup>3</sup>. Нет ни данных ощущений, ни логических умозаключений, ни свидетельств священного писания об Ишваре. Санкхья является атеистической не в том смысле, что она устанавливает небытие бога. Она только показывает, что нет оснований полагать, что он существует<sup>4</sup>. Отрывки священного писания, которые имеют явно теистический характер, являются в действительности хвалебными песнями свободных душ<sup>5</sup>.

Старые боги ведийских гимнов ухитряются жить под эгидой рационалистической санкхьи. Однако они по своей природе не вечны. Санкхья признает теорию Вявастхапака Ишвары, который во время творения обеспечивает последовательность развития пракрити. Шива, Вишну и прочие встречаются только как исключение<sup>6</sup>. Санкхья допускает существование внезапно появившегося Ишвары, который до этого был растворен в пракрити<sup>7</sup>. Души, которые, будучи не прикрепленными к махату и так далее, растворяются в пракрити, считаются всезнающими и всетворящими<sup>8</sup>. Этими характеристиками мы обычно наделяем бога, но так как санкхья считает, что пракрити всегда находится под руководством других<sup>9</sup>, то эти боги не являются самостоятельными.

Лишенная сознания, но имманентная телеология пракрити, которая нам напоминает лейбницеvскую доктрину о предустановленной гармонии, является наиболее уязвимым местом в философии санкхьи. Как это случилось, что эволюция пракрити приспособлена к нуждам духов? Практики без пуруши беспомощна, но и пуруша не может достигнуть свободы без помощи пракрити. Трудно считать эти два элемента совершенно различными. Аналогия с безногим и слепым не выдерживает критики, потому что они оба наделены сознанием и могут совещаться друг с другом. Но пракрити лишена сознания<sup>10</sup>. С другой стороны, в конце концов, считают, что только пуруша, а не пракрити, может быть освобожденным. Бесполезна и метафора о магните и куске железа, потому что постоянство близости пуруши к пракрити вызывало бы непрекращающуюся эволюцию. «Прадхана неразумна, а пуруша безразличен, и раз нет третьего начала, которое связывало бы их, то связи между ними не может быть»<sup>11</sup>. Сравнение с актрисой, которая отказывается танцевать после того, как она выступала перед зрителями, не кажется правильным. Пуруша по ошибке впадает в смешение с пракрити, и это, кажется, делает такое смешение наиболее смущающим. Говорят, что зло устраняется полным наслаждением им. Пуруша освобождается, когда она испытывает отвращение к деятельности пракрити.

Позднейшие мыслители нашли невозможным объяснить эту гармонию между потребностями пуруши и действиями пракрити; поэтому, сняв барьеры, они передают функцию руководства развитием пракрити богу<sup>12</sup>. Таким образом, они усовершенствовали первоначальный план системы. Санкхья требует сознательной жизни, которая распределяет между различными пурушами соответствующие им организмы. Вачаспати считает, что эволюция пракрити направляется всеведущим духом. Виджнянабхикшу полагает, что отрицание Капилой Ишвары

<sup>1</sup> S. P. S., I. 93 — 94.

<sup>2</sup> S. P. S., V. 1. См. «Tattvakaumudi», 57.

<sup>3</sup> S. P. S., V. 12. Ср. Дарвин: «Тайна создания всех вещей для нас неразрешима, и я первый должен согласиться остаться агностиком» («Life and Letters of Charles Darwin»).

<sup>4</sup> Она не говорит *Īśvarābhāvat*, а только *Īśvarāsiddheḥ*.

<sup>5</sup> S. P. S., I. 95; III. 54 — 56.

<sup>6</sup> S. P. S., III. 57.

<sup>7</sup> *Prakṛtilinasya janyeśvarasya siddhiḥ* (S. P. S., III. 51).

<sup>8</sup> *Sarvavit, sarvakartā* (S. P. S., III. 56).

<sup>9</sup> S. P. S., Vṛtti; S. P. B., III. 55, Y. S., IV. 3.

<sup>10</sup> S. B., II. 2. 7.

<sup>11</sup> S. B., II. 2. 7.

<sup>12</sup> Вачаспати, Виджнянабхикшу и Начеша. Ср. Вачаспати: «*Īśvarasyāapīdharmādhiṣṭhānartham pratibandhāpanaya eva vyāpārah*» (*Tattvavaiśāradī*, IV. 3).

является регулирующим началом, на котором он настаивает для того, чтобы убедить людей оторваться от чрезмерного созерцания вечного бога, которое препятствует возникновению истинного познания. Он также считает атеизм ненужной экстравагантной претензией (*праудхивада*) на то, чтобы показать, что эта система не поставлена перед необходимостью иметь теистическую гипотезу. Иногда он истолковывает атеизм санхьи как уступку общепринятым взглядам<sup>1</sup> и весьма наивно полагает, что атеизм внесен этой системой с определенной целью ввести в заблуждение злых людей и помешать этим последним достичь истинного знания<sup>2</sup>. Он пытается оправдать отношение санхьи к богу. В нескольких местах<sup>3</sup> Виджнянабхикшу старается примирить взгляды санхьи со взглядами веданты<sup>4</sup>. Он признает реальность универсального пуруши. «Он, верховный, то есть общеуниверсальный, коллективный пуруша, обладает силой познания всего и творения всего и, будучи подобным магниту, служит источником движения через простое приближение»<sup>5</sup>. Однако, не будучи достаточно совершенной, санхья не замечает основной проблемы метафизики. Она исходила из неправильной идеи, будто этот вопрос не имеет отношения к ее цели.

## XX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучающий историю философской мысли обнаруживает постоянное повторение основных проблем, как бы разнообразно они ни излагались и как бы далеко ни отстояли друг от друга во времени и пространстве их авторы. Как эти проблемы, так и их решения не вносят больших изменений ни в сами проблемы, ни в их применение. Когда научная теория развития открывает строго упорядоченный процесс развития от простейшей клетки к наиболее совершенному организму — человеку, то оказывается, что эта гипотеза не является новой, ибо она так же стара, как упанишады в Индии или Анаксимандр, Гераклит и Эмпедокл в Греции; новым является только экспериментальное изучение деталей и подтверждение этой теории современной наукой. Теория санхьи, которая в некоторой степени удовлетворяет запросам человеческого разума, является философской концепцией, сформировавшейся больше под влиянием метафизических тенденций, чем в результате попыток научно наблюдать объективный мир. Но философские взгляды санхьи с ее дуализмом пуруши и пракрити и множественностью бесконечных пуруш, каждый из которых неограничен и не мешает неограниченности других и существует вне их и независимо от них, нельзя рассматривать как удовлетворительное решение главной проблемы философии. Дуалистический реализм есть результат ошибочной метафизики. Было бы хорошо, если бы мы с самого начала усвоили, что пуруша и пракрити являются не фактами опыта, а абстрактными понятиями, стоящими вне опыта и служащими для его объяснения.

Основной истиной, которую стремится доказать теория пуруши санхьи, является то, что сознание не является формой энергии, подобной движению, теплоте и электричеству. Последние достижения науки установили только правильное соотношение определенных нервных процессов с определенными явлениями сознания. Хотя мы не можем вывести сознание из материального существования, однако мы можем сказать, что первое в своей эмпирической форме всегда опосредствуется вторым. Было бы ошибкой не замечать этого существенного соотношения. Говорят, что пуруша — это что-то добавочное, существующее помимо умственных состояний. Такую пурушу никогда не познавали из опыта, и она не попадает в поле зрения эмпирической метафизики. Если мы отделим от пуруши все материальное, удалим из него все атрибуты эмпирического объекта, то у нас не останется ничего, чем мы могли бы положительно характеризовать ее. Отрицательно пуруша определяется как нечто вечное и неотделимое «от изменчивости и отблеска вращения», как всегда покоящийся в своем собственном тождестве чистого я. Он лишен даже идеальной активности, и это делает возможным для него стать чистым сознанием. Это постулируется как элемент нашей личности с той целью, чтобы освещать умственные процессы, которые являются результатом физической организации. Она не фигурирует среди *dramatic personae* в игре, зрителем которой она является. Дух, которому служит искусство пракрити, никогда не бывает на сцене, хотя говорят, что он участвует в каждом опыте. То, что мы наблюдаем, — это джива, которая является не чистым пурушей, а пурушей, видоизмененным влиянием пракрити. Всякая известная нам душа есть душа воплощенная. Мы разбиваем единство дживы, когда рассматриваем ее в сопоставлении с замкнутым в себе пурушей и ставим ее только в случайные отношения к вещам и существам, которые без нее являются просто организациями продуктов пракрити. Если добросовестно относиться к фактам опыта, то мы должны будем признать, что чистое я, лишенное всякого содержания, является плодом воображения.

<sup>1</sup> Abhyupagamavāṅvada (S. P. B., Introduction).

<sup>2</sup> Pāpinām jñānapratibandhartham.

<sup>3</sup> S. P. B., I. 122; V. 61; VI. 52. 66.

<sup>4</sup> Практи, материальная причина мира, считается неотделимой (*авибхакта*) от брахмана, который отличается от душ (S. P. B., I. 69; III. 66).

<sup>5</sup> Sa, hi paraḥ puruṣasāmānyam sarvajñānaśaktimat sarvajārtrtasaktimacca (S. P. B., III. 57). См. также S. P. B., V. 12.



Аргументы санкхьи в пользу существования пуруши превращаются в доказательства существования эмпирических индивидуумов, а не трансцендентальных субъектов. Этот факт с наибольшей ясностью обнаруживается в теории санкхьи о множественности пуруш. Главным аргументом в пользу множественности пуруш является то, что если бы существовала только одна пуруша, космический процесс прекращался бы, когда его буддхи оставляет свое заблуждение. Но ничего подобного не случается. Игра космического процесса продолжается ради бесконечного ряда связанных душ, даже если некоторые из них и освобождаются. Тот аргумент, что если бы пуруш было не много, а только один, то все индивидуальные души, существующие в телах, должны были бы умирать в одно и то же время и рождаться в одно и то же время, предполагает, что рождение и смерть касаются и вечной души, чего система санкхья не признает. Поскольку они вместе не возникают и не умирают, мы можем сделать вывод, что воплощенных душ много и что они отличаются одна от другой. Если один человек видит отдельный объект, а другие в то же самое время его не видят, то это просто потому, что каждая джива имеет свой собственный отдельный организм и свои интересы<sup>1</sup>. По-видимому, нет никакой нужды превращать множественность эмпирических душ, что признают все философы, в множественность вечных *я*, чего придерживается санкхья. Санкхья коренным образом отличает пурушу от пракрити. Мы не можем приписать пуруше каких-либо черт, вроде индивидуальности или силы созидания. Всякая определенная характеристика пуруш является следствием путаницы. *Я* не имеет атрибутов качеств, не состоит из частей, оно неразруσιμο, недвижимо, абсолютно бездеятельно и безмятежно, не подвержено действию удовольствия, или боли, или каких-либо других эмоций. Все изменения, все характеристики принадлежат пракрити. Кажется, нет никаких оснований для того, чтобы придавать отличительные особенности пурушам. Если каждый пуруша обладает одной и той же чертой сознания — всепроницаемостью, если нет никакого различия между пурушами, значит, все они лишены каких-либо отличительных черт, а следовательно, нет ничего, что подводило бы нас к признанию множественности пуруш. Без отличительных особенностей множественность невозможна. Вот почему даже такие комментаторы санкхьи, как Гаудапада, склоняются к теории одного пуруши<sup>2</sup>. То обстоятельство, что должен быть кто-то, наслаждающийся вещами, показывает, что имеется наслаждающаяся душа, а не пассивный пуруша. Отдельные доли формы, рождения, смерти, местопребывания и судьбы ведут только к эмпирическому увеличению количества джив. Из различных условий трех функций мы не можем вывести радикальный плюрализм, поскольку они являются только модификациями пракрити. Говорят, что взгляд санкхьи на пракрити как на нечто, живущее ради наслаждения и освобождения пуруш, требует множественности пуруш. Если бы был только один пуруша, то и буддхи был бы также только один. Но давайте вспомним, что чистый пуруша бессмертен и нейтрален и ни к чему не имеет сильного стремления. Игра пракрити происходит не ради вечно свободных пуруш, а только ради отраженных *его*. Нет спора о множественности последних. Верховный надзор и стремление к освобождению в полной степени поддерживают *я*, которые страдают от недостатка различения. Различные аргументы доказывают множественность действительных душ в отношении пракрити, а не в отношении пуруши, до которого мы доходим абстрактным путем. Множественность включала бы ограничения и абсолютное бессмертие, поэтому вечных и безусловных пуруш не может быть больше одного. Если бытие пуруши необходимо для игры пракрити, то достаточно одного пуруши<sup>3</sup>. По-видимому, санкхья была вынуждена допустить реальность пуруши потому, что это помогает объяснению. Каждое состояние сознания всегда имеет своим носителем сознающего индивида. Мы имеем исключительно такие ощущения, которые определенным образом переживаются *я*. Но как же мы можем отличить *я* пуруши от его переживаний? Если мы без допущения сознающего субъекта не можем описать факты сознания, то соответственно мы не можем описать их также и в том случае, если сделаем этот субъект лишенным содержания фокусом нематериальной субстанции или неизменной основой универсальности, совершенно не относящейся к данным фактам, к которым, как считают, он, однако, должен относиться. Объяснять связь наших переживаний сознания присутствием пуруши, значит восстановить типичную природу этого факта и гипостазировать ее как первопричину ее собственного опыта. Пуруша — это не сверхъестественное вместилище для хранения всех опытов сознания. Через всю санкхью проходит смешение пуруши с дживой. Если пуруша вечно неизменен, бездеятелен и обособлен, то он не может быть познающим или тем, кто испытывает наслаждение и подвержен ошибке, основанной на «наложении» (подмене) одной вещи на другую<sup>4</sup>. Но эти качества не могут

<sup>1</sup> S. S. S., XII, 68 — 69.

<sup>2</sup> См. Гаудапада, S. K. 11 и 44.

<sup>3</sup> Относительно множественности всепроникающих *я*, природой которых являются чистый разум, лишенный качеств, и непревзойденное превосходство, Шанкара говорит: «Доктрина, что все *я* относятся к природе разума и что между ними нет никакого различия в отношении близости (к пракрити) и т. д. (и неактивности, или аудасиньи, этих *я*), предполагает, что если одно *я* связано с удовольствием и страданием, то все *я* будут также связаны с ними» (S. V. II. 3. 50). «Невозможно утверждать, что существует много всепроникающих *я*. потому что нет параллельных инстанций» (S. V. II. 3. 53). *Я*, если бы они все были одинаково вездесущи, все занимали бы одно и то же место.

<sup>4</sup> S. K., 20 — 21.

принадлежать пракрити, потому что они являются атрибутами разумного существа. «Наложение» (*адхьяса*) означает то, что качества одного объекта разумное существо приписывает другому. Так развилась концепция лживы. Дживы существуют как индивидуальные, но мы не можем сделать вывод, что пуруши имеют отдельное, самостоятельное существование в ином мире, мире вне времени и пространства. Пуруша — это совершенный дух, который нельзя смешивать с индивидуальным человеческим духом. Пуруша определенно находится во мне, моем индивидуальном я, как моя сущность и субстанция, а джива, или личность, со всеми ее неразумными причинами и эгоистическими целями представляет собой только искажение пуруши. Говорить, что каждая джива стремится реализовать своего пурушу, означает, что каждая джива — это пурушей в потенции, что каждый человек является потенциальным божеством.

Пракрिति тоже является абстракцией от опыта. Это — ограничивающее понятие об объективной стороне и название для непознанной и гипотетической причины объективного мира. Если реальность доступна опыту, то пракрити — это нереализуемая абстракция чистого объекта. Этот характер пракрити допускается тогда, когда он обозначается словом «авьякта», что значит «непроявленное». Это просто пустота, бесформенный субстрат вещей. Под понятие пракрити подводятся наиболее общие черты объективного мира. Каждая часть физической и психической природы символизирует активную взаимозависимость<sup>1</sup> между качеством и его противоположностью, дающей начало активности. Если изменение есть переход от потенциального к действительному, то его можно рассматривать как борьбу формы за проявление себя через преодоление препятствий, стоящих на пути ее реализации. Три гуны представляют три момента каждого бытия, а пракрити, которая считается условием равновесия этих трех гун, является остовом всякого существования. Как говорит Махадева, она не является чем-то лежащим в основе гун, а триадой этих гун<sup>2</sup>. Гуны суть формы (*рупа*) пракрити, а не ее атрибуты (*дхарма*). Это то, что делает абстракцию воспринимаемой, когда ее рассматривают эмпирически, это неразличимое многообразие, содержащее потенции всех вещей.

Объяснение, которое санкхья дает пракрити и гунам, подводит к взгляду, что пракрити и ее развитие не являются реальностью в буквальном смысле этого термина. Три гуны считаются необходимым условием всякого существования. Каждая стадия эволюции пракрити включает в себя идеал или стремление (*саттва*), борьбу за его реализацию (*раджас*) и материальность (*тамас*), которые являются не абстракциями, а определенными позитивными существованиями, во всяком случае, по мнению Виджнянабхишну. Без них ничто существовать не может. По взглядам санкхьи, они находятся в своем естественном состоянии — состоянии конфликта. Пракрिति обладает противоположными способностями. Она имеет не только тенденцию к деятельности, но также и противоположную тенденцию противодействия деятельности. Тамас — это сдерживающая сила. Как оказывающий сопротивление деятельности, он также становится основой деятельности. Существоющее, или то, что имеет три гуны, в лучшем случае представляет местоположение, а не реальность. Смотреть на *саттву*, *раджас* и *тамас* как на существующие в состоянии противоречия и в то же самое время как на компоненты объекта можно только в том случае, если мы признаем, что каждый объект, в котором принимают участие гуны, есть не что иное, как конфликт, нереальное существование, пытающееся трансцендентировать себя. В мире пракрити нет ни одной индивидуальности, которая была бы совершенна и гармонична, потому что это дело одной из гун, подавляющей другие. Даже если преобладает *саттва*, то *тамас* все равно присутствует, хотя и подавляемый *саттвой*. Эволюция — это не что иное, как доминирование того или другого, или подавление одного другим. Но подавление не означает превосходства. Ни одна гуна не может полностью истребить другую. Нельзя представить себе такого положения, когда *саттва*, *раджас* и *тамас* существовали бы в одиночку, преодолев другие, или когда они существовали бы в гармонии. Кажется, в пралайе они должны были бы быть в гармонии, но это только кажется, потому что говорят, что пракрити в пралайе находится в состоянии напряжения. Она имеет три гуны, но, поскольку все они одинаково сильны, никакого развития не происходит. Развитие имеет место только тогда, когда одна из них делается преобладающей. Развитие не прекратится до тех пор, пока его не преодолеет гармония. Философия санкхьи не предполагает состояния совершенства, в котором три гуны находились бы в гармонии. Считается, что первичное состояние пракрити не может быть гармонией и что оно в действительности является состоянием неопределенности, состоянием, в котором пракрити, можно сказать, ни активна, ни неактивна. Несовместимость выглядят находящимися в отношении друг к другу в абсолютной противоположности. Это не столько возможность, сколько ее ограниченность, невозможность, где возможности резко разделены на противоположности. Ни в коем случае нельзя рассматривать пракрити как единство или гармонию. Это не практически универсальное, которое связывает вместе различные существования, или голое единство бытия, которое их всех характеризует. Это состояние напряженности гун. Пуруша необходим, чтобы ввести какой-то порядок в пракрити и придать ей какой-то

<sup>1</sup> Visamatva, See Maitrayant Up., V. 2.

<sup>2</sup> S. P. S., Vṛtīsāra. I. 61. См. также VI. 39. Cp. Guna eva prakṛtiśabdavacya na tu tadatirihṭa prakṛtir asti («Yugavārtika», II. 18).

смысл. Влияние пуруши кладет конец неопределенности; та или другая гуна становится верховной, удерживающей другие в подчинении. Не может быть состояния совершенства. При гунах гармония невозможна. Там, где нет совершенства, должно появиться изменение, эволюция или инволюция. Мир пракрити сам по себе нереален. Его обладание тремя гунами выводится из его внутренне противоречивого характера. Поскольку совершенство и реальность представляют собой то, где противоречия трех гун преодолеваются,— а это не в характере пракрити,— мир пракрити нереален. Сама бесконечность процесса пракрити означает его нереальность и относительность. Адвайта-веданта смело смотрит в лицо такому выводу и рассматривает мир пракрити как майю.

Если принять точку зрения санхьи на пракрити и ее полную независимость от пуруши, тогда невозможно будет объяснить эволюцию пракрити. Мы не узнаем, каким образом скрытые потенциальности становятся действительными, если не допустим руководящую роль какого-то сознания. Как говорит санхья, не может быть действия там, где нет разумного начала. «Три гуны санхьи, когда они находятся в состоянии равновесия, образуют прадхану. Вне прадханы не существует никакого внешнего начала, которое могло бы толкнуть прадхану к активности или удержать ее от последней. Пуруша бездеятелен, он не движет и не сдерживает движение. И поэтому, так как прадхана не вступает ни в какие отношения, невозможно понять, почему она иногда модифицируется в махат, а иногда нет»<sup>1</sup>. Не можем мы и сказать, что прадхана преобразуется в махат и т. д., точно так же, как не можем сказать, что трава преобразуется в молоко, потому что для такого превращения травы требуются другие причины, которые имеются только в корове и которых нет в быке<sup>2</sup>. Тот аргумент, что из ограниченных следствий может быть выведена неограниченная причина, необязательно доказывает реальность пракрити, составленной из трех гун. Гуны ограничивают одна другую и поэтому являются следствиями. Если бы гуны были неограниченными, не могло бы возникнуть никакого неравенства, а значит, не произошло бы никаких следствий<sup>3</sup>. Если три гуны в состоянии равновесия образуют прадхану и если они не находятся в отношениях взаимного господства и подчинения, то они никогда не вступят в отношение взаимного содействия, ибо в таком случае они заплатили бы за это своей абсолютной независимостью. Поскольку нет никакого постороннего начала, чтобы поставить гуны в неустойчивое состояние, деятельность невозможна<sup>4</sup>. Лишенная разума пракрити не может самопроизвольно произвести следствие, которое будет служить достижению целей пуруши. Интеллект не может быть атрибутом пракрити, потому что это противоречило бы основной черте санхьи<sup>5</sup>. Священное писание не говорит нам о неуправляемой интеллектом пракрити как о причине мировой эволюции. Теория санхьи признает плановость эволюции, потому что конечной целью деятельности пракрити является обеспечение для пуруш возможности достигнуть свободы. Свойственные пракрити действующая и конечная причины непостижимы с точки зрения гипотезы о лишенной разума пракрити. Иногда предполагают, что активность пракрити может быть автоматической или привычной. Лошадь по привычке тянет телегу, в то время как возчик ничего не делает, а только наблюдает за движением лошади. Но привычка приобретает после действий: Лошадей учат разумные люди. А руководство со стороны пуруши отвергается теорией санхьи. Аналогия с подсознательным появлением молока у коровы для питания теленка неосновательна, потому что нужно делать различие между непосредственной и первичной причинами<sup>6</sup>. Констатирование факта не рассеивает мистику. Мы открываем определенные законы, которым подвластны вещи, но если мы в основу не положим первопричину всех этих законов, наше объяснение не будет полным. Сравнение с безногим и слепым неправильно, потому что оба они разумные и активные существа, которые могут вырабатывать планы для достижения общей цели. Практики и пуруша не имеют общих стремлений. Лишенная сознания пракрити не может страдать, а неактивный пуруша не испытывает страдания.

<sup>1</sup> S. B., II. 2. 4. См. также S. B., «Prašna Upr.», VI. 3.

<sup>2</sup> S. B., II. 2. 5.

<sup>3</sup> R. B., II. 2. 1.

<sup>4</sup> S. B., II. 2. 8. Рамунуджа говорит: «Если санхья считает, что возникновение мира произошло в результате определенного отношения между главной и подчиненной сущностями (*ангангибхав*), которое зависит от относительной подчиненности и господства гун, соответствующих различиям в местонахождении некоторых гун (S. K., 16), тогда, когда, как, например, в состоянии пралайи, гуны находятся в равновесии и ни одна из них не находится в положении господства или подчинения по отношению к другим, такое отношение господства и подчинения не может существовать, и, следовательно, мир возникнуть не может. Если же считать, что даже в состоянии пралайи имеется определенное неравенство, тогда из этого следует, что творение про-должается вечно» (R. B., II. 2. 6).

<sup>5</sup> S. B., II. 2. 9.

<sup>6</sup> S. B., II. 2. 3. Кроме того: «Корова разумное существо, любит своего теленка, заставляет молоко течь по своему желанию, а вдобавок молоко еще высасывается теленком».

Как же они могут сотрудничать ради искупления мира? На этот вопрос санкхья не может ответить, пока она отклоняет признание высшего единства<sup>1</sup>.

Субъект и объект являются аспектами высшего единства, различиями в пределах целого. Даже если мы находимся на уровне эмпирического, мы должны сказать, что всякое сознание есть сознание объекта и всякая реальность есть объект сознания. Только отличая себя от объективного мира и относя себя к объективному миру, мы можем познать я вообще. Расширяя наш опыт мира, мы углубляем наше сознание я. Если мы допустим существенную несоотнесенность субъекта и объекта, то будет невозможно перейти от одного к другому. Единство этих двух понятий предполагает их различие. Это просто следствие нашей авидьи, нашего неведения или недостаточного проникновения в природу и условия опыта, следствие того, что мы не умеем распознавать коренное тождество субъекта и объекта. Верно, что дуалистическая концепция ума и объекта естественно присуща нашим умам, но небольшое размышление подскажет нам, что если два элемента являются независимыми, то нам нужно *tertium quid*, чтобы связать их. В тот момент, когда мы поймем полную неудовлетворительность этой гипотезы *tertium quid*, мы отбрасываем точку зрения, что эти два элемента являются аспектами первичного сознания, которое является основой всякого познания, а также и всякого существования. Неумение понять это первичное единство является коренной ошибкой теории санкхьи.

Всякое свидетельство, которое мы имеем, показывает, что дуализм не абсолютен, что пуруша и пракрити не случайно связываются. В подтверждение этого взгляда мы можем привести здесь несколько деталей, касающихся санкхьи. Практика дает в пуруше начало познанию истинного бытия в себе и вместе с тем о мире, который он населяет. Разве это не свидетельствует о единстве, которое лежит в основе различия между ними? Практика только тогда становится проявленной, когда она устанавливает отношение к субъекту. Она остается непроявленной, когда она неотнесима к субъекту<sup>2</sup>. Если практика есть то, что она есть<sup>3</sup>, тогда она одушевляется пурушей. Другими словами, концепция пракрити, как чего-то независимого от пуруши, немислима, внутренне противоречива. Санкхья говорит, что пракрити и пуруша имеют единое начало, непроеизводны и независимы. Если быть точным, то следует сказать, что пуруша и пракрити антагонистичны, хотя в пределах реальности имеют взаимно зависимые точки соприкосновения. Они являются необходимыми предположениями в объяснении творческой эволюции. Если вечная пракрити не будет оплодотворена пурушей, не может быть никакого опыта. Нужны волшебные заклинания пуруши, чтобы из праха пракрити возникли ее продукты. К тому же на имманентной телеологии эволюции пракрити видны следы влияния пуруши. Развитие пракрити рассматривается как средство реализации свободы духа. Хотя санкхья не признает, что пракрити сознательно намечает и выполняет план, она все же утверждает, что развитие пракрити проходит по плану, выработанному для достижения целей духа. Чем будет пракрити, эта чистая потенциальность объектов,— это зависит от запечатленной на ней формы или цели пуруши. Практика потенциально может стать любой вещью, но приобретает форму той вещи, которую для нее определяет пуруша. Хотя пуруша не находится где-либо в цепи пракрити, он одинаково родствен с любым ее звеном. От его влияния зависит не только начало эволюции, но и весь ее последующий ход. Если бы ошибка суждения не втолкнула пурушу в игру и если бы наши заблуждающиеся умы не наблюдали бы действия пракрити, то никакого действия пракрити не было бы вовсе.

В то время как дуализм пуруши и пракрити влечет отделение сознания человека от других элементов его природы, которые образуют познание, жизнь и мораль, опрокидывающие мистику, санкхья принимает последнее просто потому, что та допускает прямую противоположность тому, что открыто признается, а именно единству человеческой природы. Мы уже видели, что если бы буддхи был неодухотворенным и несознательным, то он не мог бы даже отражать сознание. Вещи, относящиеся к двум различным плоскостям существования, не могут действовать как нечто первоначальное и как отражение. Нельзя сказать, что пуруша испытывает состояния буддхи, потому что его отражение в буддхи нереально. Суждение санкхьи об отношении пуруши к буддхи предполагает сходство между ними, а не коренную противоположность. Наиболее близкая точка соприкосновения между пурушей и пракрити находится в буддхи, который разделяет и координирует операции космической энергии и при помощи аханкары отождествляет свидетельство я с деятельностью мышления, ощущения и действия. Именно буддхи в аспекте саттвы является тем, что должно бороться за различающее познание. Когда буддхи постигает, что отождествление является ошибкой, и понимает, что все это — простое нарушение равновесия гун, буддхи отворачивается от ложного зрелища, которое он до сих пор поддерживал. Пуруша прекращает связывать себя с космической пляской, и пракрити теряет свою способность отражать себя в пуруше; вследствие нарушения дей-

<sup>1</sup> Виджнянабхикшу, являясь теистом, объясняет совместные действия пуруши и пракрити. Он пишет: «Prakṛtisvātantryavadibhyaṃ, saṃkhyayogibhyaṃ puruṣārthaprayuktā pravṛtīḥ, svayam eva puruṣeṇa ādyajīvena samyujyate... ayaskāntena lohavat... asmābhis tu prakṛtipuruṣasamyoga Isvareṇa kriyate» (Vijñānāmṛta. I. 1. 2).

<sup>2</sup> S. P. S., I. 79.

<sup>3</sup> Prakārotitī prakṛtīḥ.

ствий аханкары буддхи становится нейтральным и гуны приходят в равновесие. Если буддхи находится в состоянии беспорядка, говорят, что пуруша испытывает затруднения; если буддхи распутывает неразбериху, говорят, что пуруша будет спасен. Кажется, что практически буддхи выполняет функции пуруши. Однако больше он родствен субъекту, чем объекту<sup>1</sup>.

Одинаково значительны и этические последствия такого взгляда. Если бы пракрити была полностью механической, то свобода воли была бы иллюзией, потому что воля есть продукт пракрити. Этические категории были бы бессмыслицей, потому что порок и добродетель суть продукты, подобно купоросу или сахару. Но санхья не допускает, чтобы человеческое существо считалось виновным в убийстве не более, чем камень виновен в разрушении. В человеке есть нечто, чего нет в камне или растении. Пракрити есть нечто большее, чем механизм, в противном случае она не могла бы дать нам свободы. Санхья уверяет, что спасительное познание есть дар пракрити.

Воображаемая связь между пурушей и пракрити, прослеженная до авивеки, или неразличения, окажется невозможной, если эти два элемента не родственны друг другу. Трудно постигнуть, как могла возникнуть ложная концепция связи между этими двумя сущностями, которые отказываются иметь дело друг с другом. Связь должна быть достаточно реальной, чтобы двигать вперед развитие пракрити; она должна быть достаточно реальной, чтобы дать возможность пуруше познать свою чистоту и обособленность при помощи пракрити. То, что помогает пуруше, не может быть просто посторонним для него. Чтобы заставить нас поверить, санхья должна была бы поставить пракрити и пурушу ближе друг к другу, вместо того чтобы настаивать на дуализме. Взаимная приспособленность пуруши и пракрити просто изумительна. К примеру, подчеркиванием того, что мы можем назвать ее несознательным желанием, пракрити создает маленькие механические игрушки, через которые пуруша мог бы смотреть спектакль мира. Сознательный дух и несознательная природа — это две стадии одного развития. Именно джива есть то, что борется за освобождение, потому что ограниченное сознание предполагает неограниченное сознание, ограниченное природой пракрити; а ограниченный дух реализует свое истинное бытие, раскрывая внутри него неограниченное сознание.

Когда санхья разрывает процесс реальности на ее два сочленения — механизм материи и свободу духа, — следует иметь в виду, что это реальности концептуальные, а не исторические. Они говорят нам, что в мире опыта мы имеем две различные тенденции, нераздельно связанные друг с другом. Пуруша и пракрити являются двумя аспектами всякого опыта. Если пуруша относится к сознательной природе, то пракрити является несознательной и по природе противоположной пуруше. Сознание и несознание суть два аспекта одного и того же становления. Реальность не является ни просто пурушей, ни просто пракрити. Она является несуществующими, ибо все, что существует, имеет название и форму. Нематериальная форма и бесформенная материя суть высший и низший пределы на шкале существ, хотя ни один из них сам по себе не существует. Первое существующее есть махат, от которого, как говорят, развивается все остальное. Этот махат не есть чистая материя, а то, что образует ее средства. Махат — это определенное проявление неопределенной пракрити. Если пуруша и пракрити не вступают во взаимодействие, мы не можем иметь махат. Это первый продукт, или эмпирическое существование, возникающее тогда, когда пракрити одухотворяется пурушей. Бог, существование которого санхья допускает, является не чистым субъектом, но имеет в себе потенциальность объекта. Если мы проследим продукты мира до их высшей категории, то мы придем ко всезнающей душе, содержащей потенциальность всех вещей, то есть к субъекту-объекту. Все вещи, которые составляют вселенную, представляют собой субъект-объект. Как в божестве, так и в низшей материи мы имеем две тенденции — пуруши и пракрити. Те, в которых преобладает материал, идут вниз, а те, в которых преобладает форма, идут вверх. Соразмерно духу создается результирующая, стоящая в верхней части шкалы творения. На низшей стадии материи мы имеем чисто внешнее отношение вещей к вещам, хотя даже эта область природы служит целям духа. Мы имеем градуированную кривую в распределении растений, животных и людей. Внизу шкалы органической жизни стоит растение, выше находится животное с его ощущающим аппаратом, еще выше — человек с его разумно-волевой природой. Все вещи стремятся подняться все выше и выше. Теория развития рассматривает индивиды не как постоянный результат, а как переходную фазу, ведущую вверх до обнаружения совершенной пуруши. Эти противоположности взаимозависимы через антагонистические движения единого конкретного становления. Если мы отделим пурушу от пракрити, он становится нереальным; то же самое получится, если пракрити отделяется от пуруши. Все вещи соединяют в себе пурушу и

<sup>1</sup> Видьяранья в своей книге «Vivaranaprimeyasamgraha» (р. 63) говорит: «Если бы вещи были такими, как их представляют себе последователи санхьи, то аханкара (ощущение я) и все, что от него зависит, всякое действие, всякое наслаждение и т. п., представлялось бы сознанию в чисто объективной форме: «это действующий», «это наслаждающийся», а не так, как говорят о впечатлении, произведенном на я; следовательно, действительные формы сознания «я действующий», «я наслаждающийся» — никогда бы не возникли».

пракрити; идет борьба за все большее и большее обнаружение пуруши, и эта борьба является мировым процессом.

Когда мыслители санкхьи утверждают, что наивысший продукт опыта не является первичным, они имеют в виду, что мир опыта, в котором две тенденции ведут борьбу за преобладание одной над другой, требует какого-то иного принципа в качестве своего логического базиса. Их предположение о том, что лежит за пределами этого мира и вне борьбы и что является пурушей, с одной стороны, и пракрити, с другой,— возможными субъектами и возможными объектами, вечно противостоящими друг другу,— не годится ни для определения фактов опыта, ни для оправдания принципов санкхьи. Если космический дух (махат) дает начало возникновению множественности индивидуальных субъектов (аханкары) и индивидуальных объектов (танматраны), то нет необходимости постулировать множественность субъектов и объектов вне махата. Если все объекты сводятся к одной пракрити, то субъекты могут быть сведены к одному универсальному духу, который в эмпирических индивидах мира должен бороться с многообразными движущими силами материи. Если бесстрастное сознание пуруши и непрерывное движение пракрити рассматривать как независимые одно от другого, то проблема философии неразрешима. Но философия санкхьи внушает доверие просто потому, что она понимает их различные отношения так, как если бы они были различными аспектами единой вечной энергии духа. Удивительный способ, каким они помогают друг другу, показывает, что эти противоположности — в пределах целого. Видимая двойственность опирается на некое стоящее над ней единство. Если что-нибудь можно рассматривать как предварительное условие всякого опыта, то это универсальный дух, на который опираются противостоящие друг другу тенденции — пуруши и пракрити. Это противопоставление разрешается в становлении мира. Оно показывает, что эти две вещи основаны на фундаментальном тождестве. То, что санкхья настаивает на пуруше, не смешиваемым с дживой, означает не что иное, как признание чистого и совершенного существования, не делимого делением вещей и не усиливаемого подчеркиванием и борьбой проявления космического внутри всего. Абсолютное *я* слишком велико, чтобы его ограничивать движением во времени и пространстве, которое оно поддерживает. На нем держится мир. Пракрити представляет, по выражению Гегеля, «зловещую силу отрицания», которая наделяет мир существованием. Нельзя понять единство мира, если мы начнем от непреодолимой пропасти. В тот момент, когда мир становится сознанием объекта, абсолютный дух делается верховным субъектом, воздействующим на объект, именуемый махатом<sup>1</sup>. Виджнянабхикшу приводит стих из «Махабхараты»<sup>2</sup>, в котором говорится, что пракрити, которая изменяется, называется авидьей, а пуруша, свободный от всяких изменений, есть видья<sup>3</sup>. Санкхья со всем старанием стремится дать понять, что пракрити не есть что-то субъективное или нереальное, потому что нереальная сущность не может дать начало реальному порабощению<sup>4</sup>. Как бы то ни было, пракрити — это отрицание пуруши, по отношению к *я* это *не-я*. Свидетельство *я о не-я*<sup>5</sup> является подтверждением, сделанным *я* относительно *не-я*, или пракрити. Это подтверждение дает ему все существование, которое он имеет. Возникновение объекта соотносится с возникновением субъекта. Этот самосознающий дух, соотносимый с возникновением махата, не является той или иной дживой, потому что он продолжает понуждать пракрити к действию, однако многие дживы могли добиться освобождения. Под управлением верховного правителя пракрити прогрессивно умножаются, подобно тому как один удар йлан vital Бергсона вызывает многочисленные вибрации в природе. Виджнянабхикшу считает верховную личность, созданную в начале творения, первопричиной махата как его упадхи, то есть вмешательством извне<sup>6</sup>. Эта верховная личность сочетает в себе мир и блаженство, тишину и спокойствие пуруши, с одной стороны, и дисгармоническую сложность, борьбу и страдание пракрити, с другой. Верховное содержит в себе все жизни и тела<sup>7</sup>, и каждое отдельное индивидуальное бытие есть не что иное, как волна бесконечного приобоя, фрагмент мировой души. Ишварамахат есть единство потока, в который вливаются два различных потока. Поэтому веданта, равно как и пураны, смотрит на пракрити как на нечто независимое от

<sup>1</sup> «Матсья-пурана» говорит, что Брахма, Вишну и Махешвара выводятся из принципа махата соответственно тому, какая из гун — раджас, саттва или тамас — преобладает.

Savikārat pradhānat tu mahat tattvam prajāyate  
Mahān itu yataḥ khyātir lokānaṁ jāyate sadā.  
Guṇebhayah kṣobhyamānebhyaḥ trays devā vijajnire.  
Ekamūrtis traye bhāga brahmaviṣnumaheśvarāḥ.

См. «Indian Philosophical Review», vol. II, fn. to p. 200; а также «Bhāgavata». I. III. 223.

<sup>2</sup> 12. 11419.

<sup>3</sup> S. P. B., I. 69.

<sup>4</sup> Ср. Na hi svāpnaṛajjvā bandhanam dṛṣṭam (S. P. B., I. 20).

<sup>5</sup> Prakṛtim paśyati puruṣaḥ (S. K., 65).

<sup>6</sup> S. P. B., V. 17.

<sup>7</sup> В четвертой главе «Ваю-пураны» махат санкхьи отождествляется с Ишварой или Брахмой. Ср. «Visnu Purana»; «Akijñeyam Brahmāgre samavartata». Это — божественный разум в состоянии творения, источник вселенной (yagadyoni).

верховой реальности<sup>1</sup>. Только такая точка зрения может сделать философию санкхьи более последовательной. Санкхья не поднимается до истины монистического идеализма, она согласна оставаться на уровне простого понимания, которое настаивает на различии между бытием и небытием и рассматривает противоположность между ними как реальность, а их тождество как нереальность. Нет возможности понять все, что входит в вопросы, которые она поднимает, вопросы, трудность и важность которых были осознаны в свете столетий конфликтов и споров; еще меньше возможно получить их удовлетворительное решение. Тем не менее предпринята огромная попытка человеческого ума выработать достаточно ясный взгляд на вселенную, взгляд, в котором не подавляется и не искажается ни один элемент реальности. Необходимо было четко определить и разграничить различные аспекты вещей, прежде чем мы научимся понимать истинные отношения между ними, и в этом отношении опыт санкхьи подготовил почву для более точной философии.

## ЛИТЕРАТУРА

- S. C. Banerjee**, *Saṁkhya Philosophy*.  
**Garbe**, *Saṁkhyapravacanabhāṣya*.  
**Garbe**, *Saṁkhyasutratvṛtti*.  
**Keith**, *Saṁkhya System*.  
**Handalal Sohna**, *The Saṁkhya Philosophy*.  
S. D. S., XIV, XV.  
**Seal**, *Positive Sciences of the Ancient Hindus*.

---

<sup>1</sup> В «Viṣṇu Purāna» (1. 2) она описывается как Kāryakāraṇaśaktiyukta. Это — следствие верховного правителя и причина остальной вселенной. «Cūlikā Uṇ.» говорит и пракрити как о «Vikārajananim māyām aṣṭagūṇām ajām dhruvām». См. также S. P. B., I. 26.

## Глава пятая

# СИСТЕМА ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ

*Введение. — Предшественники системы йога. — Датировка и литература. — Санкхья и йога. — Психология. — Средства познания. — Искусство йоги. — Этическая подготовка. — Дисциплина тела. — Регулирование дыхания. — Контроль над чувствами. — Созерцание. — Сосредоточение. — Свобода. — Карма. Сверхъестественные силы. — Теизм йоги. — Заключение.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Работы Общества психологических исследований в области так называемых «спиритуалистических» явлений начали расшатывать непоколебимую веру в те истины, до сих пор принимавшиеся под именем науки, что разум и память являются функциями, зависящими от целостности механизма мозга и исчезающими с его разрушением. Некоторые мыслители теперь начинают верить, что мозг ни в коей мере не является необходимым для умственной деятельности. Психологи считают, что человеческий разум обладает другими способностями восприятия, чем те способности, которые осуществляются при помощи пяти чувств, и философы постепенно приходят к идее, что мы обладаем умственными способностями, отличными от разума и памяти, зависящих от мозга. Древние мыслители Индии хорошо разработали знание о том, что можно назвать наукой метафизики; они были хорошо знакомы с криптесфизией и другими подобными способностями. Они сообщают нам, что мы можем получить способности видеть и познавать без помощи внешних чувств и можем стать независимыми от деятельности, которую осуществляем через физические чувства и мозг. Они считают, что вокруг нас существует более обширный мир, чем мы обычно в состоянии себе представить. Когда-нибудь, когда наши глаза откроются для созерцания его, наши восприятия смогут расшириться в такой же громадной степени, как у слепого человека, когда он получает способность видеть. Существуют законы, управляющие этим большим проникновением и проявлением скрытых способностей. Следуя таким принципам йоги, как усиление способности сосредоточиваться, обуздание капризов разума, фиксирование внимания на глубочайших источниках силы, можно управлять своей душой так же, как атлет управляет своим телом. Посредством переделки психической организации йога позволяет нам достигнуть более высокой ступени сознания, выходящей за пределы, установленные для обычного человеческого опыта. Мы различаем в йоге такие основные понятия индуистского мышления, как верховенство психического над физическим, экзальтация молчания и одиночества, созерцание и экстаз, безразличие к внешним условиям, — понятия, определяющие то обстоятельство, что традиционное отношение индуса к жизни кажется таким странным и фантастическим для современного ума. Однако многие, знакомые с системой йоги, признают, что она является необходимым коррективом современного умонастроения, слишком отягощенного внешними вещами и удаленного от истинной жизни духа вследствие однообразного, утомительного труда, корыстолюбия и чувственного наслаждения.

Слово «йога» употребляется в различных значениях<sup>1</sup>. Оно может обозначать просто «метод»<sup>2</sup>. Оно часто употребляется в смысле соединения<sup>3</sup>. В упанишадах и «Бхагавадгите» говорится, что душа в ее земном и грешном состоянии живет отдельно и отчужденно от высшей души. Корень всякого греха и страдания таится в этом разъединении, разобщении, отчуждении. Чтобы избавиться от печали и греха, мы должны достигнуть духовного единения, осознания двух в одном, или йоги. У Патанджали йога означает не само единение, а только попытку его, или, как говорит Бходжа, разграничение (*вйюгу*) пуруши и пракрити. Это — поиски того, что Новалис называл «нашим трансцендентальным я», божественной и вечной частью нашего существа. Оно также обозначает напряжение, энергичное усилие, и поэтому оно начало использоваться для создания системы обуздания чувств и разума<sup>4</sup>. Хотя «йога» иногда употребляется в качестве синонима со значением цели самадхи, все же чаще она используется для обозначения указания пути ее достижения. Нет недостатка в утверждениях, что она означает высшую силу, которой обладает бог<sup>5</sup>. Йога, согласно Патанджали, является систематическим усилием, употребляемым для достижения совершенства посредством контроля над различными элементами человеческой приро-

<sup>1</sup> См. I. P., p. 532.

<sup>2</sup> В. G., III. 3.

<sup>3</sup> См. I. P., p. 532; см. R. V., 1.34.9; VII. 67. 8; III. 27. 11; X. 30. 11; X. 114. 9; IV. 24. 4; I. 5. 3.; I. 30. 7; Sat Bran., XIV. 7. 1. 11. Согласно Яджнявалке, соединение индивидуальной и высшей души называется йогой. Saṁyogo voga ity ukto jīvātmaparamātmānoḥ iti (S. D. S., XV).

<sup>4</sup> Y. S., I. 1.

<sup>5</sup> В. G., IX. 5. См. также Baladeva, Prameyārātnāvali, p. 14.



ды — физическими и психическими. Физическое тело, активная воля и познающий разум должны быть подчинены контролю. Патанджали настаивал на определенной практике, целью которой является освобождение тела от того, что его беспокоит и от грязных примесей. Когда благодаря таким действиям мы добиваемся повышения жизнедеятельности, более продолжительной молодости и долговечности, все это используется в интересах духовной свободы. Другие методы применяются для очищения и успокоения читты. Главный интерес для Патанджали представляет не метафизическое теоретизирование, а практический мотив — указать, каким образом спасение может быть достигнуто с помощью упорядоченной деятельности<sup>1</sup>.

## II. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

То, что мы можем приобрести много физических и умственных способностей, не свойственных обычным людям, с помощью дисциплины; что обуздание чувственной и умственной деятельности помогает нам достигнуть освобождения от страданий, является старой идеей в Индии. Незрелые представления о значении экстаза и гипнотического исступления могут быть найдены в «Ригведе», которая также упоминает слово «муни»<sup>2</sup>. Согласно ей, созерцание божественного света является священным актом религиозного обряда<sup>3</sup>. В «Атхарваведе» эта идея имеет много общего с утверждением, что сверхъестественные способности могут быть достигнуты посредством практики аскетизма<sup>4</sup>. Вскоре появляется понятие тапаса, придающее более этический характер самой дисциплине ума и тела. Каждый должен отказаться от всех земных удовольствий, чтобы сконцентрировать свой разум на вечном. Упанишады допускают йогу в смысле осознанного внутреннего проникновения или в смысле стремления к истинному познанию действительности. Они настаивают<sup>5</sup> на созерцании и сосредоточенности, так как непосредственное познание самого себя как субъекта невозможно. Упанишады рассматривают тапас и брахмачарью как добродетели, порождающие огромную силу<sup>6</sup>. Те упанишады, которые рассматривают теории санкхьи, ссылаются также на практику йоги. «Катха», «Шветашватара» и «Майтрайяни» рассматривают практическую сторону религиозного осознания в отличие от теоретических исследований санкхьи. «Йога» в качестве технического термина встречается в упанишадах «Катхе»; «Тайттирийе» и «Майтрайяни»<sup>7</sup>, но нельзя сказать, что йога, упоминаемая в них, идентична с йогой Патанджали. Идея самадхи могла получить развитие из доктрины упанишад, которая сравнивает реализацию абсолюта или свободы от вещей эмпирической жизни с глубоким сном без сновидений. «Катха упанишада» говорит о состоянии, в котором чувства, разум и интеллект находятся в бездействии<sup>8</sup>, как о важнейшем условии йоги. Ничего нет неестественного в том, что имелись люди, пытавшиеся вызвать искусственно такое состояние транса. «Майтри упанишада» говорит о шести составных частях йоги и упоминает технические термины системы Патанджали<sup>9</sup>. Очевидно, йога Патанджали не была завершена во времена ранних упанишад, хотя мы наблюдаем ее постепенное развитие в них.

Будда употреблял йогу в обоих ее значениях. Он подвергался аскетическому искусству и практиковал высшее созерцание. Согласно «Лалитавистаре», бесчисленные формы аскетических искусств были в моде во времена Будды<sup>10</sup>. Некоторые из учителей Будды, как Алара, были сведущи в йоге. Буддистские сутты были знакомы с методами сосредоточения, практиковавшимися йогой. Четыре состояния дхьяны буддизма приблизительно соответствуют четырем стадиям умственной сосредоточенности в классической йоге<sup>11</sup>. Согласно буддизму, обладание пятью качествами: верой, энергией, мышлением, сосредоточенностью и мудростью — дает возможность достигнуть целей йоги<sup>12</sup>, и йога признает эту точку зрения<sup>13</sup>. Школа буд-

<sup>1</sup> «Йогататтва упанишада» говорит о четырех видах йоги: мантрайоге, лаййоге, хатхайоге и раджайоге. Йога Патанджали относится к этому последнему виду, так как она подробно рассматривает процесс успокоения разума и достижения самадхи. Хатхайога считает, что деятельность тела может быть ему подчинена. Контроль над телом является частью и йоги Патанджали. Мантрайога основана на исцелении путем веры. В то время как христианские мыслители, применяющие этот метод, приписывают его действие христианской вере и духовенству, имеются данные о том, что исцеление благодаря вере не ограничивается какой-либо одной формой религии. М. Койе напоминает нам о древних представителях медицины. Исцеление посредством веры не противоречит закономерности природы, управляемой рукой бога или пронизательностью некоторой вторичной сверхъестественной сущности. Лечение мантрами, или заклинаниями, возможно только в тех случаях, когда имеются нервные заболевания и разум расстраивается под влиянием расстроенной воли, подавленного состояния, некоторой навязчивой идеи или расстройства, вызванного умственным потрясением. Слова безбожника, говорящего: «покажите мне сломанную ногу, восстановленную с помощью веры, и я буду выслушивать ваши притязания», — не всегда неуместны.

<sup>2</sup> X. 136. 4 — 5; см. I. P., p. III.

<sup>3</sup> Гаятри упоминается в R. V., III. 3. 9. 10. См. также «Śukia Yajur Veda», III, 35; «Sāma Veda», II. 8. 12.

<sup>4</sup> I. P., p. 121.

<sup>5</sup> Brh. Up., IV. 14; III. 5; IV. 4; Tait., I; Kāṭha, III. 12; Prah̥ṣa, V. 5.

<sup>6</sup> Chān. Up., III. 17. 4; Brh., I. 2. 6; III. 8. 10; Tait., I. 9. 1; III. 2. 1; III. 3. 1; Tait. Brah., II. 2. 3. 3; Sat. Brah., XI. 5. 8. 1.

<sup>7</sup> VI. 10.

<sup>8</sup> См. также Chān., VI. 8. 6.

<sup>9</sup> VI. 18.

<sup>10</sup> I. P., p. 355. п. 3.

<sup>11</sup> Y. S., I. 17. см. I. P., p. 426.

<sup>12</sup> «Majjhima Nikāya», I. 16.

<sup>13</sup> Y. S., I. 33.

дизма йогачара открыто соединяет буддистскую доктрину с элементами йоги. Последующие буддистские произведения принимают развитую йогой технику сосредоточения<sup>1</sup>.

В «Махабхарате» санкхья и йога употребляются в значении дополняющих друг друга сторон единого целого, означающих теорию и практику, философию и религию. Говорят, что йога допускает двадцать шестой принцип — бога. Кроме того, спасение, которое первоначально рассматривалось как отождествление с абсолютном, становится отделением духа от практики, когда абсолют перестает быть всеобъемлющим существом, из которого произошли все индивидуальные души и стали Ишварой, или помощником. В «Махабхарате»<sup>2</sup> имеются ссылки на дхарану, пранаяму. Многие из аскетов эпохи обращаются к йоге как средству приобретения магических способностей,<sup>3</sup> о которых часто упоминается в «Махабхарате»<sup>4</sup>.

Упанишады, «Махабхарата», включающая «Бхагавадгитту», джайнизм и буддизм признают «йогические упражнения». Говорят, что доктрина йоги так же стара, как и Брахма. Йога Патанджали является кристаллизацией идеи аскетизма и созерцательности, существовавших в его время в более или менее туманной и неопределенной форме. Он привел в систему туманные традиции, развившиеся в результате давления жизни и опыта. Его система носит на себе отпечаток века, в который она была создана. Хотя мы находим в ней наиболее утонченный мистицизм, встречается в ней также и смешение йоги со многими верованиями, навешенными господствующими религиями того времени.

Ватсьяна указывает на более раннюю форму йоги, придерживавшуюся учения о сотворении мира кармой духа, которая ответственна также за зло любви и ненависти, за импульсы деятельности, за появление несуществовавшего и за исчезновение существующего<sup>5</sup>. Эта йога настаивает на важности человеческой деятельности и более тесно связана с карма мимансой, чем с санкхьей, признающей саткарьяваду, конечность души и усиление деятельности сознания на основе связи с телом, чувствами, разумом и материальными качествами. Итак, согласно Ватсьяне, имеется резкое различие между санкхьей и йогой даже по таким основным вопросам, как природа души, деятельности и причинности. Когда принцип деятельности присоединяется к философии санкхьи, мы получаем классический тип йоги.

### III. ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА

«Йога-сутра» Патанджали представляет старейшее руководство йогической школы. Она имеет четыре части, из которых первая трактует о природе и цели самадхи, или созерцательного погружения в себя (*самадхипада*), вторая определяет средства достижения этой цели (*садханпада*). Третья раскрывает значение необычных способности, достигаемых посредством практики йоги (*вибхутипада*), и четвертая излагает природу освобождения (*кайвальяпада*)<sup>6</sup>. Согласно «Яджнявалкья смрити», Хираньягарбха является основателем системы йоги, и Мадхава указывает, что это не противоречит авторству Патанджали в отношении «йога-сутры», так как Патанджали называет свою работу «Анушасана», где предлог «ану» обозначает, что его формулировка следует первоначальному открытию и не является сама по себе первой формулировкой этой системы<sup>7</sup>. Патанджали-грамматика относят к середине второго столетия до н. э.,<sup>8</sup> хотя его идентичность с автором «йога-сутры» не доказана<sup>9</sup>. Комментарий Вьясы к «Йога-сутре» (IV столетие н. э.) дает общепринятое изложение принципов йоги. Вачаспати

<sup>1</sup> Для детальной оценки смотри: «Yoga Technique in the Great Epic», J. A. O. S., XXII.

<sup>2</sup> XII. 11683 — 4.

<sup>3</sup> XII. 326.8.

<sup>4</sup> XII. 340 — 355; XII. 303. 163; XIII. 14. 420.

<sup>5</sup> Puruṣakarmā dinimitto bhutasargaḥ, karmahetavo doṣaḥ pravṛtīś ca, svagunaviśiṣṭaś cetanā, asad utpadyata utpannam nirudhyata iti yogānam (N. B., I. 1. 29). Уддьйотакара добавляет, что, согласно этой йоге, органы чувств состоят из элементов (бхут).

<sup>6</sup> Так как критика других школ дается в четвертой части Y. S. и так как слово «iti», означающее завершение работы» встречается в конце третьей части, можно предположить, что четвертая часть является более поздним добавлением. См. Das Gupta. History of Indian Philosophy, p. 230.

<sup>7</sup> S. D. S., XV.

<sup>8</sup> Y. S. Патанджали относят ко второму столетию до н. э., хотя имеются мнения, что она относится к четвертому столетию н. э. Атомистическая теория (I. 40), теория времени саутрантиков — как серий моментов (III. 52). спхотавада (см. Y. B. III. 17), буддистский идеализм (IV. 15 — 17) ссылаются на V. S. Принимая во внимание, что идеализм Васубандху критикуется в Y. S., профессор Вудс относит более раннюю (нижнюю) границу Y. S. к IV веку н. э. Его мнение, по-видимому, подкрепляется тем фактом, что Нагарджуна не упоминает йогу в своей «Карике». Это аргумент не очень веский, так как на основе общепринятого факта, что китайский перевод «Упаякаушальяридаяшастры» Нагарджуны упоминает йогу как одну из восьми школ философии, и буддистский идеализм может рассматриваться как более ранний, чем Васубандху и Асанга. Якоби предполагает, что йога существовала уже в 300-х годах до н. э. «Таттвартха-сутра» Умасвати (II. 52) ссылается на Y. S., III 22. Умасвати, который должен предшествовать по времени своему комментатору Сиддхасене (V столетие), обычно относится к III столетию н. э. Итак, Патанджали не мог существовать позднее 300-х годов н. э.

<sup>9</sup> Бходжа в своем комментарии на Y. S., названном «Раджамарганда» («Введение», стр. 5), говорит, что он написал работы по грамматике, йоге и медицине и, таким образом, «подобно Патанджали, устранил все засоряющее наши речь, разум и теле». Посредством этого он намекает на то, что Патанджали написал работы по грамматике (о речи), йоге (о разуме) и медицине (о теле). Это самая ранняя ссылка. Однако представляется сомнительным, писал ли сам Бходжа это «Введение». Вудс в своем «Introduction to the Yoga System» (Harvard Oriental Series) рассматривает данные против отождествления грамматика Патанджали, автора «Махабхашьи», с Патанджали, автором Y. S. Определенного сходства в языке или в самом учении в двух

написал глоссарий на «Бхашью» Вьясы, называемый «Таттвавайшаради» (IX столетие н. э.). «Раджамарганда» Бходжи представляет работу значительной ценности. «Йога-варттика» Виджнянабхикшу, подстрочный комментарий на «Йога-бхашью» и «Йога-сарасанграха» является полезным руководством. Автор критикует взгляды Вачаспати по определенным пунктам и пытается сблизить систему йога с философией упанишад<sup>1</sup>. Каждая система мышления использует методы йоги в своих собственных интересах. Некоторые из позднейших упанишад, такие, как «Майтри», «Шандилья», «Йогататтва», «Дхьянабинду», «Ханса», «Вараха» и «Надабинду», придают большое значение принципам йоги.

#### IV. САНКХЬЯ И ЙОГА

Патанджали систематизировал представления йоги и изложил их на основе метафизики санкхьи, которую он принимает с небольшими видоизменениями. В ранних произведениях принципы йоги появляются наряду с идеями санкхьи<sup>2</sup>. Йога принимает двадцать пять принципов и не заботится об их доказательстве. Вселенная не сотворена и вечна. Она подвержена изменениям. В своем ноуменальном состоянии она называется пракрити, которая соединяется с Гунами и является всегда одним и тем же. Существуют бесчисленные индивидуальные души, которые одушевляют живущие существа и по своей природе являются чистыми, вечными и неизменными. Но благодаря соединению со вселенной они начинают непосредственно переживать радость и печаль и принимают бесчисленные телесные формы в ходе сансары. Рассматривая развитие пракрити, йога утверждает, что имеются две параллельные линии эволюции, начинающиеся от махата, одна из которых развивается в аханкару, манас, пять чувств познания и пять действий, другая же развивается в пять грубых элементов через пять танматр. Согласно Вьясе, грубые элементы выводятся из пяти сущностей, а одиннадцать чувств — из аханкары или асмиты. Танматры не выводятся из последних, но говорят, что они вместе с асмитой составляют шесть отчасти специализированных элементов (авишеша), обусловленных махатом. Виджнянабхикшу предполагает, что Вьяса просто описывает видоизменения буддхи в двух направлениях, не утверждая этим, что происхождение танматр и махата не зависит от аханкары<sup>3</sup>. В санкхье аханкара как сагтвика дает начало чувствам, а как тамас — танматрам; то и другое опирается на махат, и поэтому различие между объяснениями эволюции в санкхье и йоге не является серьезным. Мы находим, что йога подводит три внутренних органа санкхьи под читту. Она не рассматривает аханкару и манас существующими отдельно от буддхи. Она также признает за органами чувств их материальный характер и, таким образом, не испытывает надобности в допущении тонкого тела.

Незнание истинной природы вещей вызывает желание и тому подобное, что служит основой боли и страдания в этом мире. Вопрос о возникновении незнания является бессмысленным ввиду того, что сам мир не имеет начала. Даже в случае пралайи индивидуальные читты пуруш возвращаются к пракрити и находятся в ней вместе со своими собственными авидьями, а во время каждого нового творения или эволюции мира они создаются снова с теми изменениями, которые обусловлены индивидуальными авидьями. Эти последние проявляют себя в читте как *клеши*, или несчастья, которые снова приводят к *кармашайе*, *джати*, *аясу* и *бхоге*. Йога признает сотворение делом двух факторов — бога и авидьи. Благодаря авидье энергия пракрити, находящаяся в постоянном движении, превращается в модификации как духовного, так и материального мира, в то время как бог, хотя и остается за пределами пракрити, устраняет препятствия, порождаемые последней. Авидья не обладает интеллектом и потому не осознает желаний бесчисленных пуруш; бог же является интеллектом, использующим модификации пракрити для целей пуруш. Джива включается в материю, и это определяет ее выход из состояния чистоты и невинности. Индивид в йоге не так зависит от пракрити, как в санкхье. Он обладает большей свободой и с помощью бога может достичь своего освобождения. Как в санкхье, так и в йоге можно избежать круга перевоплощений с их многочисленными страданиями; соединение прадханы и я есть причина этой сансары. Уничтожение этого соединения представляет собой избавление, а совершенное прозрение является средством избавления<sup>4</sup>. Я выступает как провидец, прадхана представляет собой объект познания<sup>5</sup>, их же соединение является причиной сансары.

---

этих работах нет. Выдающиеся грамматик Бхартрихари, Кайята, Вамана и Нагеша не упоминают о том, что автор I. S. и грамматик одно и то же лицо.

<sup>1</sup> В других работах о системах йога, таких, как сочинение Нагоджи Бхатты (Нагеша Бхатты), Нараянабхикшу и Махадевы, взгляды Патанджали изменены настолько, что оказались подмененными предвзятыми мнениями их авторов.

<sup>2</sup> См. Kaṭha Uṣ. Комментарий Вьясы к «Йога-сутра» называется также «Samkhyarvacanabhāṣya»; это название раскрывает близость между санкхьей и йогой.

<sup>3</sup> Yogavārttika. I. 45.

<sup>4</sup> Duḥkhabahulaḥ saṁsāro, heyah, pradhānapuruṣayoḥ saṁyogo heyahetuḥ. Saṁyogasyātyantiki nivṛttir hānam hānopayaḥ samyagdarśanam (Y. B., II. 15.)

<sup>5</sup> II. 18.

Цель освобождения, заключающаяся в отделении пуруши от пракрити, может быть достигнута их разграничением. Если санкхья придерживается того, что познание является средством освобождения, то йога настаивает на методах достижения сосредоточенности и активного усилия<sup>1</sup>. Как мы уже видели, в «Бхагавадгите», так же как и в «Шветашватара упанишаде», санкхья является методом спасения при помощи познания, тогда как йога представляет путь спасения посредством активных усилий или исполненной сознания своего долга деятельности в духе бескорыстия<sup>2</sup>. Итак, в то время как санкхья имеет дело с логическими исследованиями, йога обсуждает природу благочестивых действий и умственной дисциплины. В связи с этим последняя вынуждена ввести понятие бога, заслужив благодаря этому название сешвара-санкхьи и отличие от ниришвара-санкхьи Капили. Цель йоги — освобождение индивидуума от оков материи. Высшей формой материи является читта, и йога указывает средство, благодаря которому человек может освободить себя от оков читты. Отделяя читту от ее природных функций, мы преодолеваем страдания в этом мире и спасаемся от сансары.

## V. ПСИХОЛОГИЯ

То, что санкхья называет «махат», йога называет «читта»<sup>3</sup>. Это первоначальный продукт пракрити, хотя он рассматривается в более широком смысле, как включающий интеллект, самосознание и ум<sup>4</sup>. Он связан с тремя гунами и претерпевает различные видоизменения в соответствии с преобладанием той или иной гуны. Он в сущности бессознателен, хотя становится сознающим благодаря отражению я, которое в нем находится. Он подвергается модификациям, когда на него воздействуют предметы через чувства. Сознание пуруши, отражаемое в нем, приводит к впечатлению, что он и есть испытывающий переживания. Читта в действительности является зрелищем, тогда как я представляет собой воспринимающего зрителя. Читта как причина, подобно акаше, является всеохватывающей, и мы имеем столько же читт, сколько имеем пуруш, и каждый пуруша имеет читту, связанную с ним. Читта сжимается или расширяется в различного рода местопребываниях в ходе следующих друг за другом жизней. Она кажется связанной, когда пуруша вселяется в тело животного, и относительно распространяющейся, когда она присваивает себе человеческое тело. Эта сжимающаяся или расширяющаяся читта называется карья-читта, она обнаруживает себя в состояниях сознания. Во время смерти карана-читта, всегда связанная с пурушами, проявляет себя как карья-читта в новом теле, образованном апурой, или как растворенная в пракрити в соответствии с прежними заслугами или недостатками. Йога не признает существования отдельного тонкого тела, включающего в себя читту<sup>5</sup>. В то время как карана-читта всегда остается вибху, или всеохватывающей, карья-читта предстает сжимающейся и расширяющейся в соответствии с телом, которым она овладевает<sup>6</sup>. Цель дисциплины йоги — вернуть читту к ее первоначальному состоянию всеохватывающей карана-читты путем давления раджаса и тамаса. Йогин достигает всеведения, когда восстанавливается всеохватывающее состояние читты. Когда читта становится такой же чистой, как сам пуруша, последний освобождается. Именно с помощью читты я (пуруша) узнает об объектах и вступает в связь с миром<sup>7</sup>. Читта существует ради пуруши, который глубже мысли, чувствования и воли<sup>8</sup>. В познании природа пуруши, или я, не изменяется, хотя говорят, что он

<sup>1</sup> Мадхусудана Сарасвати говорит о джняне и йоге как о двух различных методах достижения освобождения и приводит цитату из «Йога-вашишта» в своем комментарии на В. G., VI. 29:

«Для подчинения разума с его эгоизмом и т. д. йога и джняна представляют два различных способа. Йога подавляет умственную деятельность; джняна представляет истинное понимание. В отдельных случаях йога неприменима, в других невозможно применение джняны.

Dvau kramau cittanāśasya yogo jñānam ca rāghava  
 Jogo vṛttinirodho hi jñānam samyagavekṣanam  
 Asādhyāḥ kasyacid yogaḥ kasyacit tattvaniścayaḥ

Ср. «Bhāgavata»: «Nirvāṇanam jñānayogo nyāsinām iha karmasu (В. G., V. 5; «Yogasāraṅgraha», I. 7). Это целиком зависит от психологического типа, к которому мы принадлежим. Возможно, сосредоточенность на внутреннем мире может быть получена в йоге, тогда как сосредоточенность на внешнем мире будет достигаться скорее санкхьей.

<sup>2</sup> В. G., XIII, 24. См. также М. В., XII. 11679 — 11707; S. S. S. S., X. 4 — 6, где, согласно системе йога, простое знание провозглашается неадекватным.

<sup>3</sup> Читта в веданте используется как синоним для буддхи или его модификаций. См. «Vedāntasāra».

<sup>4</sup> Cittaśabdena antaḥkaranam buddhim upalakṣayati (Vācaspati). Y. S., I. 1.

<sup>5</sup> См. «Tattvavaiśarādī», IV. 10.

<sup>6</sup> Санкхья, однако, не рассматривает читту как всеохватывающую по своей сущности. См. Vyāsa, Vācaspati (Y. S., IV. 10). Ср. Nāgeśa: Sāṃkhyāḥ pratipurūṣam sarvaśarīrasādhāraṇam ekaikam eva cittam. Kim tu ghaṭaprasādarūpam, svalpamahādāsarayabhedena, pradīpavat svalpamahaccharīrabhedena, saṃkocavikāśacālitayā svalpamakṭaparmāṇam ca, na ty vibliu (IV. 10).

<sup>7</sup> I. 2; II. 6. 17. 20.

<sup>8</sup> Читта не соединена с я, но только находится возле него. Эта близость не является результатом пространственного или временного соотношения я с читтой. Характерно, что я находится с читтой в состоянии естественной гармонии (йогаята). Я

представляет собой вместилище знаний<sup>1</sup>. Знание возникает, когда интеллект (*чайтанья*) отражается в зеркале мыслящей субстанции (*читты*) и принимает ее формы постольку, поскольку последние имеют форму объекта. Читта может подвергаться модификациям и принимать форму объектов, находящихся перед ней, но она не может воспринять то, что она видит, так как она бессознательна по своей природе<sup>2</sup>. Именно сознание *я*, действующего на читту, делает ее воспринимающей то, что находится перед ней. В случае любого объективного знания читта испытывает как влияние субъекта, так и влияние объекта. Несмотря на то, что читта постоянно изменяется, наше знание неизменно, так как *я*, которое является действительно познающим, остается постоянным. Кроме того, так как читта может подвергаться только одной модификации, *я* познает одновременно только один объект. Итак, мы не можем познать читту и объект одновременно<sup>3</sup>. Воспринимаемые объекты независимы от нашего восприятия. То, что обуславливает познание вещей, не является причиной самой вещи<sup>4</sup>. Две различные идеи не могут возникать одновременно<sup>5</sup>. Впечатления, вызываемые в читте, оставляют после себя определенный остаток, являющийся причиной интересов и желаний, новых рождений и дальнейших переживаний. Действия читты вызывают силы, которые в свою очередь обуславливают другие силы, и, таким образом, колесо сансары движется непрерывно<sup>6</sup>. Из этих отношений возникают страсти и желания и появляется чувство личности. Жизнь в сансаре есть результат желаний и страстей. Субъект отличается от *ego*, зависящего от опыта мира. Жизнь *ego* беспокойна и неудовлетворительна, она подвергается в действительности пяти несчастьям: *авидье*, или неправильному представлению о вечном как о вечном, о чистом как о нечистом, о неприятном как о приятном, о *не-я* как о *я*<sup>7</sup>, *асмите*, или ошибочному отождествлению самого себя с органами тела и ума<sup>8</sup>, *раге*, или привязанности к приятным вещам, *двеше*, или ненависти к неприятным вещам, и *абхинивеше*, или инстинктивной любви к жизни и боязни смерти<sup>9</sup>. Освобождение состоит в разрыве связи *я* с читтой. Когда *я* освобождается от читты, оно возвращается к своей собственной основе и становится бесстрастным, бесцельным и безличным. Пуруша по своей истинной природе является просто наблюдателем умственной деятельности. Когда ум (читта) активен, *я* кажется переживающим различные состояния, а когда ум успокаивается при созерцании, *я* пребывает в своей истинной форме.

Несмотря на то, что йога признает теорию освобождения санкхьи посредством разграничения, главный упор делается на другом средстве достижения свободы — на подавлении умственной деятельности. Подавление умственной деятельности не следует отождествлять с состоянием глубокого сна. Посредством йоги, или сосредоточенности, мы исключаем внешние влияния и постигаем внутренний дух. Сосредоточение — свойство читты на всех ее пяти стадиях<sup>10</sup>. Читта называется *кшиптой*, или беспокойной, когда она имеет избыток раджаса и подвергается воздействию объектов. Мы могли бы фиксировать наше внимание на предметах, обусловленных нашими страстями и интересами, но этот вид сосредоточения не помогает нам в нашем действительном освобождении. Читта предстает как *мудха*, или ослепленная, когда она имеет избыток тамаса и подвержена модификации сна. Она выступает как *викишпта*, или рассеянная, когда она, как нечто более часто повторяющееся, становится неустойчивой по причине естественных недостатков или случайных огорчений. Обычный ум в этих условиях предстает как нечто, ищущее удовольствий и избегающее неудовольствий. Говорят, что эти три состояния являются неполными, несовершенными, так как они связаны с Гунами. Говорят, что ум является *экагрой*, или целенаправленным, когда он привязан к одному объекту созерцания и полностью наполняется саттвой. Это подготавливает ум для совершения им величайших усилий. Ум является *нируддхи*, или сдержанным, когда его развитие затормаживается. Несмотря на то, что его скрытые впечатления сохраняются<sup>11</sup>, поток умственных модификаций

может воспринимать, а читта может восприниматься! Читта описывается как предмет восприятия, когда она подвергается изменениям, связанным с принятием ею форм различного рода вещей (Vācaspati, I.4).

<sup>1</sup> II. 20.

<sup>2</sup> IV. 17 — 19.

<sup>3</sup> IV. 20.

<sup>4</sup> IV. 16.

<sup>5</sup> IV. 19.

<sup>6</sup> *Evam vrttisamskāracakram anīsam avartate* (Y. B., I. 5).

<sup>7</sup> II. 5. Авидья является не просто непониманием (*акхьяти*) различия между пурушей и буддхи, а неправильным представлением (*аньятха-кхьяти*), согласно которому мы ошибочно принимаем буддхи за *я* и рассматриваем его как чистое и постоянное и как источник удовольствий. Авидья — источник непрерывной серии (*сантана*) препятствий (*клеши*) и скрытых впечатлений кармы (*кармашя*) вместе с их осуществлением (V B., II, 5).

<sup>8</sup> II. 6.

<sup>9</sup> II. 7 — 9.

<sup>10</sup> *Sa ca sārvaabhaumas cittasva dharmah* (Y. B., I, 1).

<sup>11</sup> Эти последние два состояния соответствуют сампраджняте и асампраджняте самадхи. Первые три также подводят к йоге, так как сосредоточенность в определенной степени имеется даже в этом состоянии бодрствования. *Yatkimcic cittavrttnirodham* («Yogasarasamgraha», V).

прекращается. Психологи йоги признают, что сосредоточение характерно для всех состояний ума, хотя в своей наиболее резкой форме оно обнаруживается в состоянии самадхи. Каждая умственная модификация (вритти) выходит за пределы сансары, или скрытой тенденции, которая может проявить себя как осознанное состояние, когда возникают необходимые для этого условия. Однородные вритти усиливают сходные предрасположения. Йогин должен не только приостановить модификации, но также уничтожить склонность к ним, иначе они могут пустить ростки снова. Когда ум избавляется от своих модификаций, говорят, что он находится в уравновешенном состоянии (*саматти*) и принимает форму любого объекта, находящегося перед ним, познающего, познанного или акта познания<sup>1</sup>. Он принимает природу объекта такой, какова она есть сама по себе.

Существуют низшие формы этого состояния равновесия. В *савитаркасаматти*, или состоянии равновесия с обдумыванием, слова, объекты и значения (*шабдартхаджня*) смешиваются<sup>2</sup>. Когда слова и значения исчезают, то есть когда память освобождается от них, тогда объекты появляются в уме в своем определенном значении и мы имеем нирвитаркасаматти, или состояние равновесия без обдумывания<sup>3</sup>. Вьяса говорит: «Когда память очищается от воспоминаний принятого употребления слов и когда прозрение, достигаемое посредством сосредоточенности (самадхипраджня), свободно от связи (викальпа) с выводными или сообщенными кем-либо понятиями, предполагаемый объект представляет то, чем он является, и ничего более, а его специфической характеристикой является обладание только той формой, которую он имеет благодаря самому себе и ничему другому»<sup>4</sup>. Это — высшее понимание (*парам пратьякшам*) и основа всего выводного и словесного знания. На нем они основывают свое существование<sup>5</sup>. Это познание не сопровождается идеей какого-либо выводного или словесного знания<sup>6</sup>. Мы имеем также рефлексивное (*савичара*) и нерефлексивное состояние равновесия. Первое относится к тонким элементам, формы которых проявились и характеризуются переживаниями пространства, времени и причины. В нем тонкий элемент, который может быть охвачен одной идеей и ясно выявлен, служит объектом понимания. Последнее, нерефлексивное самапатти, относится полностью к тонким элементам, освобожденным от определения его посредством скрытых, проявленных или неопределенных (*авьятадешия*) форм и, одна, соответствующим всем формам и являющимся сущностью их всех. В нерефлексивном самапатти проникновение становится объектом рассмотрения и ничем более<sup>7</sup>. Рефлексивное и нерефлексивное относятся к тонким объектам, тогда как обсуждающее и необсуждающее относятся к грубым элементам. Говорят, что все они являются формами сабиджа самадхи, так как они подготавливают объекты для сосредоточенности. Пурша, хотя и представляет тонкий элемент, не является объектом этих форм сосредоточенности.

Наш разум является ареной сталкивающихся сил, которые требуют подчинения некоторому единству. Имеются определенные желания, ищущие своего удовлетворения,— такие необходимые для жизни потребности, как самосохранение и самовоспроизведение, которые нелегко подчинить контролю. Говорят, что препятствием для сосредоточенности являются различные формы неправильных представлений<sup>8</sup>, а именно: незнание (*авидья*), эгоизм (*асмита*), привязанность (*рага*), отвращение (*двеша*) и любовь к жизни (*абхинивеша*). Другими препятствиями являются болезненность, вялость, сомнение, нерешительность, леность, ошибочные представления, неудача в достижении сосредоточенности и неустойчивость в нем, когда оно достигнуто<sup>9</sup>. Несмотря на то, что виды заблуждений устанавливаются, общее отношение к жизни неблагоприятно для сосредоточенности, другой перечень рассматривает подробно обстоятельства, которые затрудняют процесс сосредоточенности.

## VI. ПРАМАНЫ

Восприятие, вывод и священное писание признаются тремя средствами познания<sup>10</sup>. Когда читта испытывает через органы чувств влияние каких-нибудь внешних объектов, мы имеем случай восприятия. Изменения ума непосредственно связываются с объектом. Хотя последний при его восприятии обладает как родовыми, так и видовыми чертами, мы сосредоточиваемся больше на последних. Реальность внешних предметов признается йогой. Подобно вселенной, все чувственные объекты имеют свои вечные прототипы или ноумены, которые подвергаются феноменальным изменениям, но полностью никогда не уничтожаются. Когда один объект превращается в другой, преобразовываются только их формы, и когда все формы разрушаются, объект в конечном счете возвращается к своему первоначальному или ноуменальному состоянию. Эти формы, однако, не прозрачны. Ощу-

<sup>1</sup> I. 41.

<sup>2</sup> I. 42.

<sup>3</sup> I. 43.

<sup>4</sup> Y. B., I. 43.

<sup>5</sup> Tac sa śrūtānumānayoḥ bijam Tatah śrūtānumāne prabhavatah (Y. B., I. 43).

<sup>6</sup> Na ca śrūtānumānājñānasahabhūtam tad darśanam (Y. B., I. 43).

<sup>7</sup> Y. B., I. 44.

<sup>8</sup> I. 30.

<sup>9</sup> Y. B., II. 3. См. также Y. B., I. 8.

<sup>10</sup> Y. S., I. 7.

щение появляется всякий раз, когда имеются осязаемые объекты, возбуждающие чувства. Однако справедливо, что, хотя имеющийся налицо предмет остается тем же самым, получаемые от него ощущения могут быть различными, так как чitta получает впечатление от данных объектов под влиянием той или другой из трех гун<sup>1</sup>.

Вывод является умственной модификацией, благодаря которой мы осознаем общую природу объектов. Сознание неизменности сосуществования является основой выводов. Из двух вещей, неизменно связанных друг с другом, восприятие одной служит для установления существования другой.

Знание о наблюдаемом объекте или знание, полученное от заслуживающей доверия личности, может быть передано другим с помощью слова. Это третий источник познания.

Действительное познание отличается от четырех других видоизменений ума. Ложное понятие (*viparyaya*) — это ошибочная идея, которая не соответствует природе объекта<sup>2</sup>. Воображение (*vikalpa*) является формой слов, которая не имеет соответствующих ей позитивных фактов<sup>3</sup>. Сон (*nidra*) представляет собой такое состояние ума, которое поддерживается отрицанием состояния бодрствования и модификациями состояния сновидений<sup>4</sup>. Говорят, что это является видоизменением ума (*vritti*), так как мы имеем пробуждение памяти от состояния сна, имевшегося до этого. Вьяса говорит: «Человек сразу же после пробуждения не имел бы, конечно, связанных воспоминаний, если бы переживания в состоянии сна не были вызваны какой-то причиной, и он также не имел бы основанных на нем воспоминаний, соответствующих ему во время пробуждения»<sup>5</sup>. Таким образом, сон является особым родом представляемой идеи (*pratyaya*), но в самадхе даже эта модификация должна быть ограничена. Память (*smriti*) является воспоминанием объектов посредством впечатлений, оставляемых ими после себя в предыдущих опытах.

Йога придерживается взгляда, что знания, получаемые через восприятия, выводы и письменное свидетельство, не являются абсолютно достоверными, так как допускается, как и в санхье, что эмпирическое знание является продуктом ошибочного отождествления пуруши с буддхи. Истинное представление о вещах, какими они существуют на самом деле, может быть получено только через практику йоги. Вьяса с этой целью цитирует строфу: «С помощью священного писания, выводов и страстного желания упражняться в созерцании — этими тремя путями он усиливает свою проницательность и достигает высшей йоги»<sup>6</sup>.

## VII. ИСКУССТВО ЙОГИ

Реальность *я* обнаруживается не путем целенаправленного использования разума, а путем подавления его деятельности и проникновения под те умственные наслоения, которыми наша обычная жизнь и деятельность скрывают нашу божественную природу. Хотя зерно духа присутствует в каждом из нас, оно не осознается нашим сознанием, слишком занятым другими вещами. Мы должны подвергнуться суровой дисциплине, прежде чем сможем достигнуть иного направления нашего сознания. Философия йоги утверждает, что необходимое торможение умственной деятельности осуществляется упражнениями и подчинением желаний<sup>7</sup>. В то время как последнее является результатом добродетельной жизни, первое относится к усилиям, направленным на выработку устойчивости мысли<sup>8</sup>, которая достигается с помощью очистительных мер, воздержания, познания и веры<sup>9</sup>. *Вайрагья*, или невозмутимость, представляет собой осознание власти, которой обладает тот, кто освободился от стремления к видимым и проявившимся объектам<sup>10</sup>. Тот, кто достиг вайрагьи, совершенно безразличен к земным и небесным радостям. При высшей форме вайрагьи, в которой возникает умение распознавать себя, нет опасности какой-либо приверженности к обладанию объектами или их свойствами<sup>11</sup>. Это приводит к полной свободе, тогда как низшая форма вайрагьи, в которой остаются следы раджаса (а также *правритти*), имеет своим результатом состояние растворения в пракрити (*пракритилая*).

<sup>1</sup> IV. 15 — 17.

<sup>2</sup> I. 8.

<sup>3</sup> I. 9.

<sup>4</sup> Abhāvapratyayāvalambanā vṛttir nidrā (I. 10).

<sup>5</sup> Y. B., I. 10.

<sup>6</sup> Agamenānumānena dhyānābhyāsarasena ca Tridhā prakalpayan prajñāṁ labhate yogam uttamam (Y. B., I. 48). Вачаспати ссылается на соответствие между этими тремя и шраваной, мананой и нидидхьясаной.

<sup>7</sup> I. 12.

<sup>8</sup> I. 13 — 14.

<sup>9</sup> Y. B., I. 14.

<sup>10</sup> I. 15.

<sup>11</sup> I. 16.

В человеческом организме, кроме пуруши<sup>1</sup>, мы находим физическое тело, жизненный динамизм, психические принципы. Пуруша скрыт под покровами брэнной плоти и беспокойного ума, которые создают препятствия для методов йоги. Подчеркивается тесная связь тела и ума, так как «боль, уныние, расслабленность тела, вдох и выдох сопутствуют отвлечению внимания»<sup>2</sup>. Хотя физическое здоровье не является целью человеческой жизни, оно, однако, представляет одно из ее существенных условий. Мы не можем смотреть на человека как на физическую машину, в которую духовная жизнь привносится извне. Тело — инструмент для выражения духовной жизни. Поэтому, не отвергая материальную основу, йога признает ее частью духовной проблемы. Для устранения препятствий йога дает нам восьмиричный метод, включающий яму (воздержание), нияму (соблюдение правил), асану (положение), пранаяму (регулирование дыхания), пратьяхару (удаление чувств), дхьяну (фиксированное внимание), дхарану (созерцание) и самадхи (сосредоточенность)<sup>3</sup>. Последние три являются непосредственными, или внутренними (антаранга), средствами, тогда как первые пять — косвенными, или внешними (бахиранга)<sup>4</sup>.

## VIII. ЭТИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА

Первые две, яма и нияма, воздержание и соблюдение, подчеркивают значение этической подготовки, необходимой для практики йоги. Мы должны практиковать *ахимсу*, или ненасилие, правдивость, честность, сдержанность и непринятие даров, то есть мы должны воздерживаться от причинения вреда посредством лжи, воровства, невоздержанности и жадности<sup>5</sup>. Важнейшим из этих средств является ахимса, или ненасилие, а все другие добродетели, как говорят, основываются на ней. Ахимса интерпретируется в широком смысле слова как воздержание от зла по отношению ко всем живущим творениям, достигаемое любым путем и во всякое время<sup>6</sup>. Это не только ненасилие, но и отсутствие ненависти (*вайратьягах*)<sup>7</sup>. Культивирование дружбы, симпатии, бодрости и невозмутимости в отношении к вещам как приятным, так и неприятным, хорошим и плохим вырабатывает ясность ума (*читта-прасаданам*). Мы должны быть свободны от зависти и не должны быть бессердечными к страданиям других. Несмотря на ненависть к греху, мы должны быть мягки по отношению к грешнику. Нет исключения для этих принципов, которые абсолютны по своему характеру. «Не убий» — категорический императив, и мы не можем подвергать сомнению его абсолютность, утверждая, что мы можем убивать врагов своей родины или дезертиров из армии, отступников от религии или хулителей брахманов. Даже самозащита не может оправдать убийство. *Ямы* являются законом для всех, невзирая на различия касты и страны, возраста и условий<sup>8</sup>. Они должны быть достигнуты всеми, хотя не все могут быть избраны для высшей жизни созерцания. К соблюдению правил (нияма) относится внешнее и внутреннее очищение, удовлетворенность, аскетизм (тапас) и преданность богу<sup>9</sup>. Эти правила принимаются добровольно, хотя все прибегающие к йоге нуждаются в их регулярном

<sup>1</sup> Йога развила систему физиологии, рассматривающую нади, или бесконечно малые нервы, которые проходят через все тело и которых имеется более 700 миллионов, психические центры, или чакры, скрытую энергию, известную как кундалини. Эта энергия, как говорят, находится в основании позвоночного столба и, поднимаясь, стимулирует чакры к деятельности. Человеческое тело имеет две главные части: верхнюю и нижнюю. Голова, туловище и его органы образуют верхнюю, а ноги и ступни — нижнюю часть. Центр тела, особенно в человеческих существах, лежит у основания спинномозгового хребта, который поддерживает и контролирует обе части тела. Нервные и ганглиозные массы нервной материи подразделяются на две важнейшие системы — симпатическую и спинномозговую. Мозговые и спинномозговые связи, заключенные в костной полости черепа и позвоночника, являются важнейшими центрами спинномозговой системы. Брахмадандой, или мерудандой, в индуистской физиологии называется спинной хребет. В нем находится нади-сушумна, которая проходит из муладхары, коренной опоры позвоночного столба, к сахасраре, лежащей в мозговой области. Другими четырьмя чакрами (сплетениями нервов) являются свадхистхана, манипура, анахата и вишуддха. Позвоночник содержит три йоганади специального назначения, а именно — иду, пигалу и сишумну. Из них последняя — самая важная. Правую ее сторону составляет пингала, а левую — ида. Этот нади имеет шесть тонких центров, называемых падмами, или чакрами, недоступных нашим чувствам, но способных восприниматься глазами йоги.

<sup>2</sup> I. 31.

<sup>3</sup> II. 29.

<sup>4</sup> В то время как йога Патанджали включает всех их в одну схему, в последующих работах возникли разграничения Кармайюга является системой спасения посредством труда. Бхактийюга настаивает на достижении совершенства посредством преданности богу. Джнянайюга говорит о совершенствовании посредством мудрости, тогда как раджайюга имеет дело с тренировкой ума и его психических способностей. Хатхайюга обсуждает методы контроля над телом, регулирования дыхания и мантры. Крайнее развитие той идеи, что физические процессы могут порождать духовные результаты, обнаруживается в «Расешвара-даршане» (S. D. S., IX).

<sup>5</sup> II. 30.

<sup>6</sup> Sarvathā sarvadā isarvabhūtanām anabhidrohaḥ (Y. B., II. 30).

<sup>7</sup> II. 35.

<sup>8</sup> II. 31.

<sup>9</sup> II. 32.



применении. Применение последних двух благоприятствует развитию вайрагьи, то есть бесстрастности, или свободы от желания обладать как вещами внешнего мира, так и радостями неба<sup>1</sup>.

Всякий раз, когда мы соблазняемся нарушить этические заповеди, йога призывает нас подумать об их противоположностях (*пратипакшабхавана*)<sup>2</sup>. Психологи говорят нам о трех способах, посредством которых можно контролировать первоначальные инстинкты, к которым относятся защитная реакция, субституция и сублимация. Согласно первой, ум занимает позицию, прямо противоположную импульсам, и пытается не допускать их. В том случае, когда возникает подсознательно сильный поток определенного импульса, ум сознательно наполняется нейтрализующим противоположным импульсом. Конечной целью йоги является осуществление полного преобразования сущности нашей природы.

Поток мысли направляется в двух направлениях — к добру и к злу. Когда он способствует свободе и знанию, тогда говорят, что он направляется к добру, когда же его движение вперед порождается водоворотом существования, когда он опускается до неразличения, тогда он направляется к злу<sup>3</sup>.

Действия кармы могут быть *бахьей*, или внешним, и *манасой*, или внутренним. Они подразделяются на четыре типа. Черными (*кришна*) являются безнравственные действия, к которым относятся как внешние действия, подобно злым разговорам о других, так и внутренние, как например недостаток веры (*аираддха*). Белые (*шукла*) — это действия, связанные с добродетелями; они бывают внутренними, такими, как вера, мудрость и т. д. И белыми и черными (*шукла-кришна*) являются те внешние действия, которые не свободны от элементов зла, но тем не менее хороши. Даже ведийские кармы влекут за собой некоторый вред для других существ. Не белыми и не черными являются действия тех, которые отреклись от всего<sup>4</sup>. Высший тип принадлежит к последнему виду.

## IX. ДИСЦИПЛИНА ТЕЛА

Йога понимает, что наше тело, так же как и ум, обладает своими собственными достоинствами. Асана, или положение, представляет собой физическую поддержку со стороны тела состоянию сосредоточенности<sup>5</sup>. Мы не можем фиксировать наше внимание на объекте, когда мы бегаем или спим. Мы должны усесться в удобной позе, прежде чем начнем размышлять. Патанджали просто говорит, что положение тела должно быть устойчивым, приятным и удобным. Комментаторы тщательно разработали детали о различных видах положения тела. Когда современный критик индийской культуры уверяет своих читателей в том, что индийские философы думают, что сидеть поджав ноги и созерцать собственный пуп — это лучший способ проникать в глубины вселенной, он имеет в виду одну из поз йоги.

Тело может служить основой как животной невоздержанности, так и божественной силы. Нас призывают быть осторожными в отношении еды. Мы не должны есть и пить того, что вызывает у нас раздражение, доводя до лихорадки или оцепенения. Низменные жизненные удовольствия в общем подавляют истинные наслаждения духа. Если интеллектуальная жизнь и моральная деятельность представляют истинные цели человека, то телесные потребности должны подчиняться им. Последние стадии йоги требуют большой физической выносливости, и нет недостатка в случаях, когда напряженная духовная жизнь настолько переутомляет тело, что приводит к его разрушению, и поэтому тело — это первое, что должно быть подчинено контролю. Хатхайога ставит целью совершенствование телесного организма, освобождая его от склонности к усталости и приостанавливая его тенденцию к разрушению и старению.

Йога призывает нас контролировать тело, но не умерщвлять его. Воздержание от чувственных удовольствий не тождественно истязанию тела, хотя то и другое иногда отождествлялось как в индуистской Индии, так и в христианской Европе<sup>6</sup>. Йога говорит, что совершенство тела состоит в красоте, грации, силе и отваге<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. 15.

<sup>2</sup> II. 33.

<sup>3</sup> Y. B., I. 12.

<sup>4</sup> IV. 7.

<sup>5</sup> См. B. G., IV. 10 и далее; II. 46 — 48.

<sup>6</sup> Ср. отрывок из автобиографии Сузо, где он в третьем лице рассказывает о своих переживаниях: «Он был в молодости темпераментным, полным огня и жизни, и когда это стало ощущаться, он был этим очень огорчен и стал прибегать к различным способам, чтобы привести тело в повиновение. Он носил долгое время власяницу и железную цепь, пока кровь не полилась из него, и только тогда он был вынужден оставить их. Он тайно велел сделать для себя нижнюю одежду, и в этой одежде он носил полоски кожи, в которых находилось сто пятьдесят бронзовых гвоздей, заостренных и отточенных, и острия этих гвоздей были направлены к телу. Он велел сделать эту одежду очень узкой и так тесно охватывающей его тело, что заостренные гвозди вонзались в него, и одежда эта была достаточно высоко расположена, чтобы достигать его пупа. В этой одежде он обычно спал ночью» («Live of the Blessed Henry Suso by Him self», переведенная Х. Ф. Ноксом). Эта книга упоминает о многих мучительных упражнениях еще более ужасного вида. Имеются подобные случаи и среди христианских святых, пытав-

## Х. РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЫХАНИЯ

Регулирование дыхания приобретает важное значение, хотя Патанджали упоминает о нем как о необязательной мере<sup>2</sup>. Ясность ума может быть достигнута путем культивирования добродетелей или регулированием дыхания<sup>3</sup>. Это — уступка людям, верящим в это средство. Регулирование дыхания рассматривается как устойчивое влияние на рассудок и играет важную роль в хатхайоге, где оно почитается за свою огромную действенность при приобретении таинственных сил. Дыхательные упражнения даже в настоящее время рассматриваются как в высшей степени полезные для здоровья<sup>4</sup>. Монотонность дыхания иногда вызывает гипнозы. Когда физически слабые люди занимаются некоторыми из этих приемов, возникает большая опасность. Вот почему необходимо, чтобы йогавидья, или наука о сосредоточенности, сохранилась в большой тайне<sup>5</sup>.

## ХІ. КОНТРОЛЬ НАД ЧУВСТВАМИ

Китайский философ Лао Цзы спрашивал: «может ли кто-нибудь сделать мутную воду чистой?» — и отвечал: «если вы оставите ее в покое, она сама станет чистой»<sup>6</sup>. *Пратьяхара*, или лишение чувств их естественного внешнего функционирования, соответствует в современной психологии<sup>7</sup> процессу сосредоточенности на самом себе. Рассудок должен быть радикальным образом лишен всех впечатлений извне. Псалмист говорил:

«Будь спокойным и познай». Дисциплина требует от нас устранять изменчивые побуждения и навязчивые идеи. Мы должны достигнуть состояния, охарактеризованного св. Иоанном Крестителем как помрачение чувств. Каждому, кто ищет истину, предлагают построить монашескую келью в своем сердце и удалиться в нее каждый день.

Этическая подготовка (яма и нияма), положение тела (асана), регулирование дыхания (пранаяма) и отделение чувств от их естественных функций (пратьяхара) являются вспомогательными для йоги, но не самими ее элементами<sup>8</sup>.

## ХІІ. СОЗЕРЦАНИЕ

Мятущемуся, беспокойному уму человека, который ставит себе целью проникнуть в тайны земли и небес, йога говорит, что истина может быть достигнута постоянным удалением сознания как от внешних действий, так и от внутренних процессов. Дхарана — фиксирование ума (читты) на определенной точке. В этом проявляется стойкость ума. В обычной жизни идеи появляются и исчезают, но не задерживаются надолго. Обычно наибольшая сосредоточенность сохраняется только на очень короткое время. Дхьяна является заключительным состоянием равномерного потока, которому не мешают другие. Это — созерцание. Дхьяна достигает высшей точки в самадхи, где чувство идентичности утрачивается; тело и рассудок становятся мертвыми для внешних впечатлений, и только объект созерцания, чем бы он ни был, остается воспринимаемым. Когда они направлены на один объект, говорят, что мы имеем саньяму<sup>9</sup>. Когда эта саньяма направлена на объекты, внешние или внутренние,

---

шихся превзойти страдания распятого Христа, их излюбленными спутниками были нищета, страдание и презрение. Святой Бернард, истязанием доведший свое тело до смерти, св. Тереза, выкрикивавшая в приступах своего ужасного исступления, вызванного болью, «позволь мне страдать или умереть», св. Иоанн Креститель, чьи телесные муки были неописуемы, являются заслуживающими внимания примерами.

<sup>1</sup> Rūpalāvanyabalajrasamhananatvāni kāyasampat (III. 46).

<sup>2</sup> I. 34.

<sup>3</sup> I. 33 — 39.

<sup>4</sup> Следующая выдержка из лекции доктора Вебера «Средства продления жизни» содержит интересные замечания по этому вопросу: «Значительное улучшение в питании сердца и его деятельности, я думаю, обусловлено в большой степени глубокими вдохами и выдохами, которые мы вынуждены делать при восхождении, особенно при равномерном и продолжительном подъеме. Это соображение заставило меня обратить особое внимание на дыхательные упражнения, которые с тех пор принесли большую пользу для меня самого и многих других, особенно для лиц со слабыми сердечными мускулами... Я начинал обычно с вдохов и выдохов умеренной глубины, упражняясь от трех до пяти минут один раз или дважды в день, и постепенно увеличивал упражнения до десяти минут или четверти часа...» («British Medical Journal», December 5, 1903).

<sup>5</sup> См. Cintamani, Hathapradīpikā.

<sup>6</sup> Tao-Teh-King.

<sup>7</sup> «А размышляет душа лучше всего тогда, когда ничто не развлекает ее — ни зрение, ни слух, ни печаль, ни удовольствие, когда она всецело сосредоточивается в самой себе, отказываясь, так сказать, от тела, и, насколько только это для нее возможно, не соприкасаясь с ним, устремляется в область бытия» (Платон, Федон, М., 1896, стр. 21).

<sup>8</sup> Они представляют стадию очищения, тогда как дхьяна и дхарана — стадию освещения, а самадхи — единства.

<sup>9</sup> III. 4.

появляются сверхъестественные способности, такие, как способность видеть через закрытые двери, исчезать из поля зрения или читать мысли других людей. Ищущий освобождения подвергается опасности не достигнуть своей цели, если он уступает соблазнам этих сил. Нужно противодействовать этому для того, чтобы двигаться вперед<sup>1</sup>.

### ХІІІ. САМАДХИ, ИЛИ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ

Самадхи — это состояние, которое предшествует достижению освобождения. Так как йога настаивает на достижении освобождения через самадхи, она определяется как самадхи, *йогах самадхих*<sup>2</sup>. Это — состояние экстаза, в котором связь с внешним миром нарушается. Это — цель дисциплины йоги, так как она поднимает душу из ее временного, обусловленного, изменяющегося существования к простой, вечной и совершенной жизни<sup>3</sup>. Пуруша возвращается посредством нее в вечное состояние. Степенями сосредоточения, или самадхи, являются: сампраджнята, или сознание, и асампраджнята, или сверхсознание. В первой сознание остается сознанием объекта. Состояние, в котором читта устремлена к одной цели и полностью освещает отличный и реальный объект и которое устраняет привязанности, ослабляет оковы кармы и в своих целях сдерживает все модификации, называется сампраджнятасамадхи<sup>4</sup>. В нем достигается единство между познающим и познаваемым, в котором познающий познает объект, можно сказать, просто потому, что он им и является. Мысль и объект мысли представляют одно и то же. Это состояние сопровождается обдумыванием (*витарка*), размышлением (*вичара*), радостью (*ананда*) и чувством индивидуальности (*асмита*)<sup>5</sup>. Они являются формами сосредоточения, имеющими свой круг определенных объектов, на которых сосредоточение останавливается. Различные названия относятся к различным оттенкам, которые принимают формы сампраджнятасамадхи, такие, как *савитарка*, *савичара*, *сананда* и *сасмита*. Мы имеем сознание экстаза (санпраджнятасамадхи) до тех пор, пока рассуждаем, что хорошо и что плохо, что присутствует и что отсутствует,— до тех пор, пока мы ощущаем чувство радости и обладаем чувством индивидуальности. Когда чувство радости исчезает и теряется в высшей невозмутимости, наступает состояние, называемое *дхармамегха*, в котором душа становится изолированной и полностью отличной от материи, а карма больше не действует. Согласно веданте, это — состояние, при котором идеи выражаются в самой ясной форме.

Тот, кто достигает внутреннего умиротворения, обладает способностью интуитивного проникновения в истину вещей. Как замечает Вьяса: «Саттва буддхи, сущностью которой является свет (пракаша), освобожденная от затемнения грязными примесями, представляет ясный поток, который не контролируется раджасом и тамасом. Когда в сверхотраженной (*нирвичара*) самадхи возникает эта ясность (*вайшарадья*), йогин достигает внутреннего спокойствия (*адьятма-прасада*) и достигает проникновения благодаря вспышке (*снхута*) проницательности, которая не вытекает из последовательной ряда (обычного дискурсивного познания опыта) и которая имеет своим желаемым объектом вещь, какою она является сама по себе»<sup>6</sup>. Это проникновение насыщено истиной, оно является рождением истины. Здесь нет и следа ложного понимания. Патанджали отличает это проникновение от знания, полученного посредством вывода и свидетельства священного писания, утверждая, что его объектом является конкретная реальность, а не просто общее понятие<sup>7</sup>. Поскольку ее объекты обладают специфическим существованием (*вишешартха*), она тесно связана с восприятием; только объекты интуиции слишком тонки для грубого восприятия<sup>8</sup>. Это — высшее восприятие (*парам пратьякшам*)<sup>9</sup>. Таким образом, индивидуальный объект, принадлежащий или тонким элементам, или я, постигается только этим проникновением, основанным на сосредоточении. Он познается нашей душой тогда, когда наши глаза закрыты. Если подобная интуиция уже возникает,

<sup>1</sup> III. 51.

<sup>2</sup> Y. B., I. 1.

<sup>3</sup> «Разновидность иступления в состоянии бодрствования я часто испытывал еще в отрочестве, когда я был совсем один. Это обычно приходило ко мне, когда я про себя повторял два или три раза свое собственное имя до тех пор, пока совершенно внезапно вследствие напряженности сознания индивидуальности я сам себе как индивид начинал казаться расплывчатым и постепенно исчезающим, растворяющимся в безграничном бытии, и это бессвязное состояние, но яснейшее из ясных и несомненнейшее из несомненных, таинственнейшее из таинственных, невыразимое словами, где смерть была до смешного невозможной, эта потеря личности (если таковая была) казалась не угасанием, но единственно истинной жизнью» («Life of Tennyson», vol. I, p. 320). См. «The Ancient Sage».

<sup>4</sup> Y. B., I. 1.

<sup>5</sup> Так как во сне мы не сосредоточиваемся на действительных ясных объектах (*садбхутам артхам*), сон не относится к состоянию сосредоточенности. См. *Vacaspati*, I. 1.

<sup>6</sup> Y. B., I. 47; См. также II. 45; III. 54.

<sup>7</sup> *Rtambhara tatra prajñā* (I. 48).

<sup>8</sup> I. 49.

<sup>9</sup> Y. B., I. 49.

впечатление от нее исключает все другие впечатления настолько, что воспоминания о них больше не повторяются<sup>1</sup>. Когда мы достигаем высшего вида интуитивного познания, охватывающего одновременно прошлое, настоящее и будущее со всеми их состояниями как одно целое, оно приводит нас к законченному совершенству<sup>2</sup>.

Самадхи, пока оно сохраняется, представляет не простое воспринимаемое постоянство. Напротив, это последовательность умственных состояний, которые становятся все более и более простыми, пока не завершаются в бессознательности. Асампраджнята-самадхи — это сосредоточение, не имеющее формы мысли (*читтавритти*), хотя скрытые впечатления могут и оставаться<sup>3</sup>. В самапраджнята самадхи существует ясное осознание объекта, изображаемого как нечто отличающееся от субъекта, тогда как в асампраджняте это различие исчезает<sup>4</sup>.

Проводится различие между состоянием самадхи, содержащим верно будущей жизни (сабиджа-самадхи), и тем, в котором его нет (нарбиджа-самадхи). Биджей, или зерном, согласно Вачаспати, «является скрытый осадок (ашая) кармы, который соответствует препятствиям рождения, продолжительности жизни и различного рода удовольствиям»<sup>5</sup>. Состояние, имеющее эту основу, называется сабиджей, а освобожденное от нее — нирбиджей. Подобно всем продуктам пракрити, читта состоит из трех элементов: саттвы, раджаса и тамаса. Согласно Вьясе, «его аспект саттвы становится освещенным, когда саттва смешивается с раджасом, тамасом, силой любви и чувственными объектами, если же он подчинен тамасу, то приводит к порокам, невежеству, отсутствию независимости и неумению осознать свое величие. Та же саттва при устранении обнаруженных ошибок освещает все вокруг, и так как она пронизана раджасом только в незначительной степени, то стремится к заслугам, знанию, независимости и величию. Эта же самая саттва с устранением последних остатков раджаса начинает основываться на самой себе (сварупапатриштхам), и не существует ничего, кроме понимания различия между саттвой и я (*саттва-пуруша-аньтакхьятиматрам*), ведущего к созерцанию кучи добродетелей (*дхарма-мегха-дхьянопагамбхавати*). Это называется *дхармамегха*, или тучей дхарм, так как оно наполнено дхармой, или истиной, и проливает блаженство низкого качества, в то время как сам человек греется в лучах вечного солнца истины, возвышающегося над всеми страстями и кармами. Созерцающие (*дхьяйинах*) называют это высшим интеллектом. Но энергия ума (*читтишакти*) неизменна и не объединяется с объектами; она имеет объекты, представленные ей, и является совершенной и бесконечной, тогда как познание разграничения (*вйекакхьяти*), сущностью которого является саттва, противоположно ей. Хотя это высший вид возможного познания, даже он должен быть подавлен<sup>6</sup>. Так читта, возмущаясь, также и этим сдерживает проникновение. В этом состоянии она имеет остаточные потенции (санскара)... Сабиджа-самадхи, которая в большей степени способствует пониманию, должна использоваться как ступень нирбиджа-самадхи. Так как в этом состоянии отсутствует осознание каких-либо объектов, оно называется также *асампраджнятах*. Хотя некоторые остаточные потенции сохраняются, однако их корни подрезаются. Бходжа, однако, придерживается того мнения, что в совершенной асампраджняте-самадхи все остаточные впечатления уничтожаются<sup>7</sup>. Вьяса и Вачаспати придерживаются того мнения, что в таком состоянии остаточные впечатления сохраняются<sup>8</sup>. Однако для окон-

<sup>1</sup> I. 50.

<sup>2</sup> III. 54.

<sup>3</sup> I. 18.

<sup>4</sup> «Душа больше не осознает тела или ума, но знает, что она обладает тем, чего она желала, что она находится там, куда не может проникнуть ложь, и что она не променяла бы свое блаженство на все небеса небес» (Plotinus, Enneads, VI. 7. 34). Шеллинг в своих «Философских письмах о догматизме и критике» говорит: «В каждом из нас пребывает тайная непостижимая сила, освобождающая нас от изменений времени, удаляющая наше тайное я от внешних вещей и таким образом открывающая для нас самих в форме неизменности вечное в нас. Это восприятие нами самих себя является поистине самым личным опытом, от которого зависит все то, что мы знаем о сверхчувственном мире. Это представление показывает нам то, чем является реальное существование, тогда как остальное только кажется существующим. Оно отличается от любого представления чувства своей совершенной свободой, тогда как все другие представления отягощены бременем объекта. Это интеллектуальное представление получается тогда, когда мы перестаем быть своим собственным объектом, когда, погружаясь в себя, воспринимаемый образ поглощается самовосприятием. В такое время мы уничтожаем время и продолжительность времени, не мы существуем во времени, но время или, скорее, сама вечность существует в нас. Внешний мир не является больше объектом для нас, а растворяется в нас». Очевидно, будет неправильным утверждать, что только восточный разум чувствует себя как дома в этом типе «эмоционального» мышления, которое достигает высшей точки в сверхчувственном объекте эстетического созерцания.

<sup>5</sup> «Tattvavaiśarādi», I. 2.

<sup>6</sup> Вьяса (I. 4) цитирует из Панчашакхи для этой цели: «Не само познание, но только разграничение является знанием». «Ekam eva darśanam khyatir eva darśanam».

<sup>7</sup> «Bhojavṛtti». I. 18.

<sup>8</sup> Раджендра Лал Митра пишет: «Это противоречие может быть объяснено тем, что «Патанджала-бхашья» имела в виду размышление, от которого пробуждаются, тогда как Бходжа описывает конечное размышление, от которого нет пробуждения, так как он допускает, что на ранних стадиях бессознательного размышления сохраняются остатки, свойственные ему. Йогины допускают, что люди действительно пробуждаются от несознательного размышления, и то, что такое размышление часто практикуется и что в таких случаях санскары должны сохраняться в скрытом состоянии, должно быть восстановлено посредством соответствующих стимулов пробуждения. Трудно удовлетворительно описать, в каком положении концепции видит Патанджали свою точку зрения. На значение, в котором он употреблял слово «шеша», указывает то обстоятельство, что точка зрения Патанджали правильно интерпретируется в «Патанджала-бхашье» (Y. S., p. 23).

чательного спасения они должны устраняться, так как «Йога-сутра» говорит, что, когда даже подсознательные впечатления интуиции подавляются, так как все подавляется, йогин достигает нарбиджа-самадхи, или полного сосредоточения<sup>1</sup>.

До того как мы достигаем стадии самадхи, наши усилия являются негативными стремлениями разграничить пурушу и пракрити. Когда это различие осознается, обнаруживается позитивная природа духа. Проявление природы духа, происходящее на его собственной основе, вне всякого смешения с пракрити, является высшей формой самадхи. В этой сверхсознательной самадхи провидец пребывает в самом себе<sup>2</sup>. Все возможности отождествления я с деятельностью читты исчезают<sup>3</sup>. Йога убеждена, что читта человека подобна жерновам. Если мы засыпаем в них пшеницу, они перемалывают ее в муку, если мы ничего не сыплем в них, жернова трутся до тех пор, пока не стачивают самих себя. Когда мы лишаем читту ее флуктуаций, ее деятельность прекращается и она приводится в состояние абсолютной пассивности. Мы тогда вступаем в состояние молчания, не нарушаемого непрерывным шумом внешнего мира. Читта становится несчастной, но я чувствует себя совсем как дома. Это мистическое состояние наступает в результате интенсивного сосредоточения. Мы не можем адекватно описать его. Поэтому, как замечает Вьяса: «посредством йоги йога должна быть познана, и она начинает проявляться через самую себя, и тот, кто глубоко верует в йогу, остается в ней навсегда»<sup>4</sup>. Самадхи является состоянием, которого лишь немногие могут достигнуть и в котором почти никто не может пребывать длительное время, так как соблазны жизни разрушают ее. Поэтому говорят, что это конечное освобождение невозможно до тех пор, пока живет тело.

В том, что такое состояние экстаза встречается, не может быть сомнения. Платон рассматривал «это божественное безумие» как «источник величайшего блаженства, дарованного человеку». В такие моменты обнаруживается высшая интуиция. Моисей на горе Хориб слышал «я есмь» от вечного духа. Исайя воспринял таинство жизни в словах «свят, свят, свят». Св. Петр знал из видения улицы, что бог был богом всех народов и наций. О св. Павле сообщается, что он впал в исступление при своем обращении. Средневековые мистики говорят о видениях и всяких гласах божьих как о чем-то совершенно обычном. Среди современных поэтов Уордсворт и Теннисон ссылаются на состояние экстаза. Эти видения и голоса обычно представляются как явление бога, намеревающегося помочь борющемуся святому и придать ему силы в трудный час. Таким образом, для верящих в бога экстаз является другим названием для обожествления<sup>5</sup>. Йога, однако, не признает это мнение. Каждая душа потенциально божественна, и ее божественность проявляется тогда, когда природа, внешняя и внутренняя, находится под ее контролем<sup>6</sup>. Видения и гласы божьи рассматриваются в йоге как обнаружение творческого духа в человеке. О том, достоверны они или нет, нужно судить с помощью разума.

#### XIV. СВОБОДА

Свободой в йоге называется кайвалья, или абсолютная независимость. Это не простое отрицание, а вечная жизнь пуруши, освобожденного от оков пракрити. Он определяется как повторение качеств «гун». Во взглядах на отсутствие какой-либо цели у я или на энергию интеллекта, основанную на нем самом, он определяется как повторение качеств<sup>7</sup>. Пуруша существует в своей истинной форме (сварупа). Как и в других индуистских системах мысли, в йоге причиной всех желаний является незнание истинной природы вещей. Результатом подобного незнания является тело, его поддержкой — читта, а его объектом являются мирские наслаждения. До тех пор пока сохраняется авидья, индивид не может избавиться от своего бремени. Авидья может быть устранена разграничивающим познанием (вивекакхьяти)<sup>8</sup>. Когда индивид достигает знания, всякие ложные представления исчезают.

<sup>1</sup> I. 51. Tasyāpi nirodhe sarvanirodhānirbijāḥ samādhiḥ.

<sup>2</sup> I. 3.

<sup>3</sup> I. 3 — 4.

<sup>4</sup> Yogena yogo iñātavūyo yogo yogāt pravarte Yo'pramattas tu yogena sa yoge ramate ciram (Y. B., III. 6).

<sup>5</sup> «Состояние самопроизвольной деятельности, приписываемое Христу или богу, понимаемому как причина определялось великими христианскими мистиками как обожествление» (J. H. Leuba, Journal of Philosophy, XXI, p. 702).

<sup>6</sup> См. освещающее (этот вопрос) предисловие Бернарда Шоу к «Святому Иоанну».

<sup>7</sup> Puruṣārthaśūnyānāṁ guṇānāṁ pratiprasavaḥ kaivalyaṁ svarūpapratīṣṭhā vā citīśaktir iti (Y. S., IV. 34).

<sup>8</sup> Говорят, что познание имеет следующие семь стадий: 1. Вещь, которую следовало избежать, познана и, таким образом, не нуждается в познании заново. 2. Причины, по которым следовало избегать вещи, исчезли, и поэтому нет нужды в том, чтобы они исчезли снова. 3. Избавление постигается непосредственно сосредоточенностью ограничения (*ниродхасамадхи-на*). 4. Было создано средство избавления в форме разграничивающего отличия. Тогда как эти четыре пункта относятся к четырехкратному освобождению от внешних явлений (*карьявимукти*), другие три относятся к конечному освобождению (*читтавимукти*). Эти три пункта следующие: (1) власть буддхи кончается, (2) гуны приходят в состояние покоя, (3) я, порвавшее свою связь с гунами, освещается самим собой и ничем более и является безупречным и изолированным. Guṇasambadhātāḥ svarūpamātrajyotir amalāḥ kevalī puruṣa iti (Y. B., II. 27).

Я очищается и не заграживается состоянием читты. Гуны возвращаются к спокойствию, и я пребывает в своей собственной сущности<sup>1</sup>.

Целью дживы является обособленность и независимость. Это несовместимо с человеческими отношениями в семейной жизни, обществе и т. п., а в связи с этим говорят, что йога представляет систему, противоречащую этике. Этические соображения не могут иметь места в системе, целью которой является разрушение всех уз, привязывающих индивида к миру<sup>2</sup>. С подобной критикой мы часто встречаемся. Только этический путь помогает нам достигнуть цели совершенства, хотя оно выводит нас за пределы добра и зла.

Спасением является осознание истинной природы я, затемняемой многими несовершенствами. Мы можем избавиться от них только посредством усилий и дисциплиной ума и тела. Йога значительно ярче, чем другие системы, подчеркивает, что философия не может спасти нас. Мы нуждаемся не в изощренных исследованиях, а в контроле воли над нами. Мы должны подчинить внутренний порядок эмоций и страстей. Истинный философ выступает врачом души, тем человеком, который помогает нам спастись от оков желаний.

Йога допускает, что не все люди способны дисциплинировать свое тело так, как это требуется. Некоторым, называемым в современной психологии экстравертами, предписывается йога действия (*крияйога*), включающая аскетические занятия (*тапас*), изучение (*свадхья*) и преданность богу (*шиварапранидхана*)<sup>3</sup>. Тапас, или аскетизм, уничтожает загрязнения, смешанные с подсознательными впечатлениями, вытекающими из страстей и кармы. Психология йоги допускает, что, кроме сознающего разума, имеется бессознательная, но психически активная область и тапас имеет целью контроль над содержанием этой бессознательной области<sup>4</sup>.

Те йоги, которые достигают способности самдхи, приступают к уничтожению кармы, выступающей в трех видах: (1) в совершенных в прошлом делах, последствия которых начали проявляться в настоящей жизни (*пранарабдха*), (2) в тех совершенных в прошлом делах, последствия которых должны искупаться в какой-то период будущей жизни, или в запасной (*самчита*) карме, и (3) в тех совершенных в настоящей жизни делах, которые требуют искупления в настоящей жизни или в какой-то период будущей жизни (*асами*). Последнее может быть преодолено посредством преданности богу или служения обществу. Готовые кармы истощаются в этой жизни, о неготовых же, которые осуществляются в будущей жизни, говорится, что йоги могут создавать всякие тела, необходимые для того, чтобы расплатиться со старыми долгами. Каждое из этих тел имеет собственную читту, или ум, называемый нирмана читтой, или искусственным умом. Искусственные тела с их читтами отличаются от обычных тел, так как они совершенно систематичны в своих действиях. Сознание йогинев контролирует эти различные автоматы. Как только автомат, который имеет свою судьбу и который должен истощить определенную порцию отложенной кармы, выполнит свою задачу, йогини устраняют свой контроль над ним и «человек» погибает внезапной смертью. В отличие от обычного ума переживания искусственного ума не оставляют после себя следов<sup>5</sup>.

## XV. КАРМА

До тех пор пока авидья не преодолена, жизнь протекает в сансаре. Закон кармы принимается как действительный, и наша жизнь, ее характер и продолжительность всецело определены ею<sup>6</sup>. Хотя мы не помним наших прошлых жизней, мы можем вывести их особенности из тенденций настоящего<sup>7</sup>, а эти тенденции перестанут существовать при исчезновении их причины (*хету*), мотива (*пхала*), основы (*аширая*) и цели (*аламбана*). Коренной причиной является авидья, хотя мы можем иметь другие ближайшие причины; мотивы относятся к намерению, по отношению к которому любая способность к волевому действию становится действующей в настоящем, читта является основой остаточных потенций, а объектом выступает то, что возбуждает потенцию<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> III. 24 — 33.

<sup>2</sup> «Этическая цель и практика логически не вытекают из цели йоги, так как честность, дружелюбие к т. д. не имеют отношения к тому, кто ищет абсолютной обособленности и уединения. Сочетание стремления к моральным ценностям с желанием подавления личности является одной из нелепостей, которая выдает непоследовательность мысли, от чего страдает эта система» («Journal of Philosophy», XVI. No. 8, p. 200).

<sup>3</sup> II. 1.

<sup>4</sup> То, что происходит вне пределов сознания, является символом игры сил, лежащих под ним. Последователи йоги исследуют в случае нервных расстройств и «одержимости» то, что обычно бывает в подсознании незатронутым и выходит на поверхность благодаря гипнотическому иступлению или какому-либо другому способу. Вера в подобное средство, напоминающая нам средства современных психоаналитиков, широко распространена в Индии.

<sup>5</sup> IV. 4 — 5.

<sup>6</sup> II. 12 — 14.

<sup>7</sup> IV. 9.

<sup>8</sup> Y. B., IV. 11.

## XVI. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СИЛЫ

Народный культ магии иногда смешивают с религиозной системой спасения йоги. То, что определенные магические способности достигаются в ходе йогической садханы, признается в ранних буддистских произведениях, хотя сам Будда отвергает погоню за этими способностями как неблагоприятную для совершенствования. Индуистские священные писания рассказывают нам о людях, которые посредством усиленного тапаса достигали чудесных способностей. Приобретение этих способностей подчинено в системе йога главной цели — самадхи. Хотя высшая цель может быть и не достигнута, низшие ее стадии также имеют определенную ценность. Каждая стадия приносит свое собственное вознаграждение. Контроль над телом посредством принятия им определенных положений воспитывает безразличие к резким колебаниям жары и холода<sup>1</sup>. Мы добиваемся полного интуитивного знания о том, на чем мы сосредоточиваемся. Саньяма, или сосредоточение, является средством, благодаря которому мы получаем знание с сверхчувственных объектах. Посредством его мы познаем внутреннюю сущность вещей и достигаем величайшего света мудрости (*праджнялока*). Благодаря воспитанию дружбы, сострадания и радости эти свойства возрастают<sup>2</sup>. Если мы сосредоточиваемся на развитии мускулов, мы можем достигнуть огромной силы<sup>3</sup>. Высшие способности чувств (гиперестезия), благодаря которым йогин может видеть и слушать на расстоянии, появляются как результат сосредоточенности<sup>4</sup>. Мы можем также достигнуть непосредственного познания подознавательных впечатлений и благодаря им — познания наших прошлых жизней<sup>5</sup>. В результате саньямы на основании представленной идеи возникает познание мыслей других (*парачиттаджнянам*)<sup>6</sup>. Вполне возможна передача мысли одним индивидом другому без помощи естественных связывающих механизмов. Посредством сосредоточения на трехкратных модификациях мы достигаем способности узнавать прошлое, настоящее и будущее<sup>7</sup>. Йогин может сделать свое тело невидимым<sup>8</sup>. Посредством саньямы на двойной карме, причем как на тех потенциях, которые вскоре будут истощены, так и на тех, которые останутся в течение длительного времени, он узнает, когда он умрет. Он может знать уточненное, скрытое и неясное, космические пространства, звездную систему, Полярную звезду, строение тела, применяя соответствующие саньямы. Согласно Патанджали, тот, кто может устанавливать различие между *я* и объективным существованием, получает власть над всеми состояниями бытия и способность всеведения<sup>9</sup>. До достижения полного познания мы имеем нечто вроде первоначальной интуиции истины, и это называется пратибхой<sup>10</sup>.

Сверхъестественные силы в действительности препятствуют самадхи, хотя они рассматриваются как совершенства, когда кто-нибудь достигнет их<sup>11</sup>. Они — побочный продукт высшей жизни. Они являются цветами, которые мы можем срывать по дороге, хотя истинный искатель не сходит со своей дороги, чтобы добыть их. Только пренебрежением к этим совершенствам может быть достигнуто<sup>12</sup> освобождение. В аллегории буньяна паломники по священным местам находят даже в самих вратах небесных небольшой проход, ведущий их в ад. Тот, кто падает жертвой магических сил, быстро идет вниз.

Эти сверхъестественные силы не рассматриваются йогической философией как чудесное вмешательство в законы природы. Мир, открытый нашим органам чувств, не является всем миром природы. То, что, казалось бы, должно противоречить принципам физического мира, только дополняет его при помощи принципов другой части космического порядка. Мир, находящийся за пределами физического, имеет свое собственное знание и законы. Соблазн безграничной физической и интеллектуальной силы, пожалуй, был использован для того, чтобы направить мирское на путь более возвышенной жизни. Глупость всегда требует символов.

<sup>1</sup> П. 48.

<sup>2</sup> Ш. 23.

<sup>3</sup> Ш. 24.

<sup>4</sup> Ш. 35.

<sup>5</sup> Ш. 18.

<sup>6</sup> Ш. 19.

<sup>7</sup> Ш. 16.

<sup>8</sup> Y. S., 21. «Большая, в пяти томах, работа Горесса подразделяется на части, трактующие о божественном, естественном и дьявольском мистицизме. Первая содержит истории о чудесном усилении зрения, слуха, обоняния и т. д., что достигается в результате особой святости, и рассказывает нам, что один святой обладал способностью становиться невидимым, второй — проходить через закрытые двери, а третий — летать по воздуху» (Dean Inge, *Christian Mysticism*, pp. 264 — 265).

<sup>9</sup> Ш. 49.

<sup>10</sup> Y. B, Ш 33; Ш. 37.

<sup>11</sup> Ш. 37.

<sup>12</sup> Ш. 50 — 51.

«Совершенства (сиддхи) приобретаются благодаря рождению, наркотикам (применению лекарств) (ошадхи), заклинаниям (мантрам), аскетизму (тапасу) или сосредоточению (самадхи)»<sup>1</sup>. Некоторые рождаются с этими способностями, так как они применяли йогу в своих прошлых жизнях. Подобные прирожденные медиумы становятся развитыми йогами после небольшой тренировки. Иногда психические способности приобретаются путем употребления снадобий и наркотиков. Наркотическое опьянение и состояние экстаза народный разум смешивает. Употребление наркотиков не рекомендуется системой йога Патанджали, хотя там и упоминается о них как об одном из средств достижения совершенств<sup>2</sup>. Таким образом, привычка к наркотическому опьянению, преобладающая в примитивных племенах, смешивалась с высшим мистицизмом йоги. Заклинания<sup>3</sup> и аскетизм также помогают нам в приобретении этих сил. Йога, однако, настаивает на сосредоточении, а не на других способностях. Видения, вызванные наркотиками или расстроеными нервами, осуждаются. Чувствуется, что эта система не готова отвергнуть все связи и не способна порвать со своим окружением и поэтому включает элементы, не принадлежащие ей по ее внутренней сущности. Этот дух приспособления ответствен за разнородный характер системы йога, за смесь низкого натурализма и высокого идеализма. Существует такая вещь, как неосознанное влияние окружающей обстановки, и поэтому йога включает черты, зависящие от исторических условий возникновения этой системы. Но для нас не составляет особого труда отделить эти вторичные, случайные характеристики от первоначальных и внутренне присущих ей. Йога-сутра не обсуждает больше вопрос о наркотиках и заклинаниях, таким образом выражая свое глубокое убеждение в том, что знамения и чудеса, которых добиваются невежды, не обладают духовной ценностью, даже если они достоверны.

## XVII. БОГ

Патанджали считает преданность богу одним из средств йоги<sup>4</sup>. Бог — это не только объект размышления, но говорят также, что он помогает осуществлению цели, устраняя препятствия. Теизм не является, однако, сокровенной частью кредо Патанджали. Личный бог служит практическим целям Патанджали, который не слишком заботится о спекулятивных интересах теизма. Вьяса приводит аргумент, который напоминает нам классическое онтологическое доказательство бытия бога<sup>5</sup>. Бог имеет совершенную природу (пракришта-саттва). «Его совершенству нет ничего равного или превосходящего его, ибо, во-первых, он не может быть превзойден каким-либо другим совершенством, так как все, что могло бы казаться превосходящим его, оказалось бы тем же самым превосходством. Таким образом, именно в Ишваре мы достигаем высшего предела совершенства». Также не имеется какого-либо совершенства, равного ему. «Потому что, когда одна вещь одновременно является предметом желания двух равных, из которых один говорит «пусть это будет новым», а другой — «пусть это будет старым», и если один добивается успеха, действия на основе своей точки зрения, то тем самым другой терпит неудачу в своем желании и становится низшим. И два равных не могут получить ту же самую желаемую вещь одновременно, так как это было бы противоречием в терминах. Поэтому мы утверждаем, что тот, кто не имеет совершенства, равного ему или превосходящего его, является Ишварой»<sup>6</sup>. Патанджали доказывает всеведение бога посредством закона непрерывности, которая должна иметь крайний предел. Где имеется большое и большее, там должно быть и самое большое. При всяких допущениях степеней совершенства возможно достижение крайнего предела. Всеведение допускает степени совершенства. Оно постепенно возрастает в соответствии с возрастанием степени, в которой устраняется материальное вещество (тамас), покрывающее чистую сущность (саттву). Когда зародыш всеведения достигает своей вершины совершенства, мы получаем всеведущего бога. «В нем становятся совершенными зародыши всеведения»<sup>7</sup>. Слепая тенденция неразумной пракрити не может порождать порядок и гармонию вселенной, где человек страдает в соответствии со своими кармами. Бог — проводник эволюции пракрити. Он всегда озабочен, тем, чтобы развитие пракрити могло служить интересам пуруш. Бог не является, однако, создателем мира, так как мир, наполненный страданиями, не мог быть сотворен существом, обладающим безграничным милосердием. Писание ищет доказательство существования бога. Но это доказательство представляет случай рассуждения, замкнутого в круге, так как говорят, что веды обладают авторитетом на том основании,

<sup>1</sup> IV. 1.

<sup>2</sup> Окись азота («веселящий газ») стимулирует экстатическое сознание. Согласно Уильяму Джеймсу, алкоголь «переносит своих приверженцев из холодного окружения вещей к излучающему тепло источнику. Он оставляет их на какой-то момент наедине с истиной» (William James. Varieties of Religious Experience, p. 387).

<sup>3</sup> Новая американская мысль рекомендует сосредоточение на тщательно отобранном слове или ритмической формуле, и этот метод соответствует декламации мантр.

<sup>4</sup> I. 23.

<sup>5</sup> Y. B., I. 24.

<sup>6</sup> Y. B., I. 24.

<sup>7</sup> Tarta niratiśayam sarvajñatvabijam (I. 25). См. также Y. B. «Yogavārttika».



что их составил Ишвара. Говорят, что они справедливы, поскольку их рассуждения соответствуют фактам<sup>1</sup>. Хотя санкхья признает справедливость вед, она их не объясняет. Йога приводит некоторые объяснения, как Ишвара становится источником вед.

Бога Патанджали не легко описать. Говорят, что он представляет собой особый вид я, не затронутого пороком несовершенств и возвышающегося над законом кармы<sup>2</sup>. Будучи свободным от всяких затруднений земного существования, бог живет в вечном блаженстве, без заслуг и недостатков, не затронутый влиянием страданий, которые свойственны живущим существам. Он является всеведущим, учителем древних ришей. Если бог должен помогать душам, продвигающимся по восходящему пути, направленному к освобождению и свету, он должен подчинить себя в какой-то степени переживаниям сансары. Поэтому Патанджали склонен рассматривать его как учителя истины. Бог как учитель находит отклик в сердце каждого великого мыслителя, начиная от Платона. Он не ограничен во времени<sup>3</sup>, всемилосерден и, хотя не испытывает желания удовлетворять чьи-либо просьбы или потребности, все же для живущих в сансаре он диктует священные писания в каждую мировую эпоху. Природа его саттвы имеет совершенное качество, свободна от какого бы то ни было несовершенства, обусловленного раджасом или тамасом, является средством его самовыражения и целиком находится под его контролем<sup>4</sup>. Бог всегда свободен, и его свобода не должна отождествляться ни с освобождением душ, некогда связанных, ни с теми, которые были растворены в пракрити (*пракритилая*) и которые могут попасть в зависимость в будущем. В отличие от освобожденных душ, которые в дальнейшем не имеют связи с миром, бог находится в вечной с ним связи. Допускается, что бог находится в вечной и прочной связи с чистой стороной материи, саттвой, и поэтому постоянно одарен высшей силой, мудростью и добротой. Допуская качества саттвы, он по своему милосердию вступает на путь изменений. Так как он делает это добровольно для спасения борющихся пуруш, он не связан законом кармы. При великом растворении, когда пракрити возвращается в свое непроявленное состояние, эта принятая форма отвергается, хотя она и принимается снова при следующем развитии. Как человек, решающий накануне вечером пробудиться в определенный час следующего утра, может совершить это благодаря силе впечатления, оставленного принятым решением, так и Ишвара по собственному желанию вступает вновь в роль великого учителя, когда пракрити начинает новую эволюцию и возникают пуруши. Мистический звук «Аум»<sup>5</sup> обозначает бога, и ум, размышляя о нем, находится в состоянии истинного видения бога<sup>6</sup>.

Личный бог философии йоги очень слабо связан с остальной системой. Целью человеческого стремления является не единство с богом, а абсолютное отграничение пуруши от пракрити. Преданность богу является только вспомогательным средством для достижения конечного освобождения. Бог представляет собой только особое я (*пуруша-вишеша*), а не творца и охранителя вселенной. Он не награждает и не наказывает людей за их действия. Но какую-то работу нужно было изобрести для него, раз уж он появился на сцене. Стали говорить, что он помогает преданным ему устранять препятствия в их стремлении к прогрессу. Посредством *пранидханы*, или бескорыстной преданности богу, или *бхакти* мы можем заслужить благосклонность бога. Ишвара облегчает достижение освобождения, но не дарит его непосредственно. Такое понимание Ишвары является, конечно, неудовлетворительным<sup>7</sup>, и мы не можем не сказать, что философия йоги ввела понятие бога только для того, чтобы быть модной и привлекать умы людей<sup>8</sup>. Для людей, пытавшихся пропагандировать теорию вселенной санкхьи и метод дисциплины йоги, вероятно, встретились трудности в распространении этих идей, вызванных неудовлетворенностью теистических инстинктов человека.

В последующей йоге больше учитываются всеобщие потребности человеческого сердца и бог начинает занимать более важное место. Реальность бога усматривается в возвышенной жизни человека. Доказательством существования бога служат религиозные переживания человека. Высшая душа обращается к индивидуальной ду-

<sup>1</sup> «Tattvavaiśaradi», I. 24.

<sup>2</sup> I. 24.

<sup>3</sup> I. 25 — 26.

<sup>4</sup> Y. B., I. 25.

<sup>5</sup> Мистический звук «Аум» (*Aum*), более известный как «Ом», согласно фонетическим правилам слияния звуков в древнеиндийском языке, обозначает слово торжественного обращения или благословения. Оно состоит из трех звуков: а, у, м, которые будто бы символизировали три веды. Звук «Ом (аум)» с глубокой древности считается священным и употребляется в начале молитв и религиозных церемоний, а также ставится обычно в начале книг.—Прим. ред.

<sup>6</sup> I. 27 — 28.

<sup>7</sup> См. S. B., II. 2. 38 и 41.

<sup>8</sup> Ср. Гарбе: «Включение в систему йоги понятия о личном боге, которое впоследствии в значительной мере определило характер этой системы, было, судя по Y. S. (руководству Патанджали), сначала сделано в очень неясной и несовершенной форме, так что содержание и цели системы совсем не затрагивались им. Мы можем даже сказать, что та часть Y. S. (I. 23 — 27; II. 1. 45), которая трактует о личности бога, не связана с другими частями этого руководства — более того, она даже противоречит основам этой системы («The Philosophy of Ancient India», p. 15).

ше, и те, кто ищут истину, находят отклик в своих сердцах. Суровая дисциплина ума и тела йоги с ее большим физическим напряжением и серьезным риском для морали требует признания существования какого-то руководителя, освободителя от темноты и страданий, учителя истины и вдохновителя силы. Вскоре соединение с богом станет целью человеческих усилий. В «Бхагавадгите», например, деистическая йога заменяется теистическим бхакти. В самадхи душа видит бога и обладает им. Путем отделения я от всякого объекта чувства и мысли, путем подавления всякого желания и страсти и исключения всякого личного чувства мы достигаем воссоединения с богом. Эта цель может быть достигнута в результате усиленного созерцания бога. Виджнянабхикшу говорит: «Из всех видов сознательного созерцания созерцание высшего божества является важнейшим»<sup>1</sup>.

## XVIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для современного ума на Западе или на Востоке вся йогическая система достижения совершенства представляется только как разработанный процесс самогипноза. Интенсивные и совершаемые в одиночестве размышления, сопровождаемые физическими упражнениями и определенными позами, заставляют наши мысли идти по определенному руслу. Такой взгляд получает некоторое обоснование в обычном отождествлении системы йога с отталкивающей практикой тантрического культа и позднейшими добавлениями к йоге, сделанными фанатичными монахами. Однако необходимо иметь в виду тот факт, что йога Патанджали в своей первоначальной форме свободна от этих нелепостей. Она допускает, что мы обладаем такими таящимися в нас жизненными потенциалами, о которых даже не подозреваем. Йога Патанджали формулирует методы достижения наших более глубоких функциональных уровней. Дисциплина йоги является не чем иным, как очищением тела, ума и души и подготовкой их для внутреннего видения, дающего блаженство<sup>2</sup>. Так как жизнь человека зависит от природы читты, то всегда в пределах наших возможностей преобразовать нашу природу путем контроля над нашей читтой. Верой и сосредоточением мы можем освободить себя даже от своих болезней<sup>3</sup>. Обычные границы человечества наблюдения не являются границами вселенной. Существуют другие миры, помимо того мира, который открывают нам наши органы чувств, существуют другие чувства, помимо тех, которые общи нам с низшими животными, а также другие силы, помимо сил материальной природы. Если мы обладаем верой в душу, тогда сверхъестественное представляет собой также часть естественного. Многие из нас проходят через жизнь с полузакрытыми глазами, с затемненным разумом и тяжелым сердцем, и даже те немногие, которые когда-то имели редкие моменты прозрения и пробуждения, быстро снова впадали в дремотное состояние. Приятно узнать, что древние мыслители призывали нас остаться наедине с самими собой, в молчании осознать возможности души и превратить то вспыхивающие, то угасающие моменты прозрения в равномерный свет, который мог бы осветить долгие годы нашей жизни.

---

<sup>1</sup> «Yogasārasaṅgraha», I.

<sup>2</sup> «Подготавливая себя, как невеста готовится к принятию своего жениха»,—говорит Маркос Гностик («Irenaeus», I. 13. 3).

<sup>3</sup> Как говорит М. Койе в своей небольшой работе на «Self — Mastery»: «Будучи уверенным, вы можете достигнуть, чего вы хотите, и вы будете достигать этого до тех пор, пока это находится в пределах разума. Только когда имеется сомнение, результат не достигается».

## ЛИТЕРАТУРА

**Das Gupta**, Yoga as Philosophy and Religion.

**Patañjali**. Yoga Sūtra with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspati. S. B. H.

**Rajendra Lal Mitra**, Yoga Aphorisms with the commentary of Bhoja. Asiatic Society of Bengal.

**Woods**, The Yoga System of Patañjali. Harvard Oriental Series. XVII.

## Глава шестая

# ПУРВА-МИМАНСА

*Введение. — Датировка и литература. — Источники познания. — Восприятие. — Вывод. — Свидетельство священных книг. — Сравнение. — Импликация. — Невосприятие. — Теория познания: Прабхакары, Кумарилы. — Я: Прабхакары, Кумарилы. — Природа реальности. — Этика. — Апурва. — Мокиша. — Бог. — Заключение.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Пурва-миманса называется так потому, что она более ранняя (пурва), чем уттара-миманса, не столько в хронологическом, сколько в логическом смысле. Ее центральной проблемой является ритуал, тогда как для уттарамимансы центральная проблема — познание истины вещей. Говорят, что все веды, за исключением упанишад, имеют дело с дхармой, или делами долга, из которых главными считаются жертвоприношения. Выполнение обряда жертвоприношения служит естественным вступлением к достижению мудрости. Даже Шанкара, настаивавший на коренной противоположности кармы и джняны, допускает, что хорошая карма в этой или в предыдущей жизни служит причиной желанья истины.

Начала мимансы могут быть прослежены до самой веды, где она используется для обозначения сомнения и обсуждения взглядов на правила ритуалов и доктрины. Должное выполнение жертвоприношений зависит от правильного истолкования ведийских текстов. Вызывающие сомнение случаи приводят к разработке правил, помогающих нам узнать способ, по которому должно совершаться жертвоприношение. Многие проблемы истолкования обсуждались и решались по мере того, как они возникали, и эти решения оказались рассеянными в «Брахманах». Мнения «Брахманов» настолько несвязны, непонятны и неполны, что никто не мог бы понять их без посторонней помощи, которая была найдена в устной традиции. Ведийский текст и устная традиция существовали достаточно долго, для того чтобы быть двумя авторитетами в вопросе выполнения религиозного долга. Когда начали формироваться различные ведийские шакти (школы), огромное значение придавалось авторитету священных книг, передаваемых по традиции из поколения в поколение. После возникновения буддизма последователи ведийской дхармы были вынуждены пересмотреть и исправить все знание, которым они обладали, доказать его актуальность и выразить его в форме сутр. Джаймини в своем произведении пытался выполнить работу по систематизации правил мимансы и установлению их ценности.

Пурва-миманса открыто признает своей целью исследование природы дхармы. Ее интерес более практический, чем спекулятивный. Философские спекуляции в ней подчинены ритуалистической цели. Ради сохранения целостности дхармы она вынуждена утверждать реальность души и рассматривать ее как неизменное существо, обладающее телом, удел которого испытывать результаты действия. Веды предписывают выполнение долга, определяя в то же время те благотворные результаты, которые следуют из него. Авторитетом, определяющим природу этих действий как дхарму и их способность производить благотворные результаты, служит вечная веда, которая не нуждается в том, чтобы опираться на какое-либо иное основание. Но подобная догматическая позиция недостаточна, ибо другие мыслители отрицают важное значение ведийских текстов, практической ценности которых мы не можем видеть. Так возникают широкие дискуссии, теологические и философские. Миманса относится благожелательно ко всем философским концепциям, пока они не затрагивают ее центральную проблему, а именно проблему трансцендентного значения дхармы, интерпретируемой в ритуалистическом смысле. Эта слабость философской ткани мимансы давала возможность различным мыслителям истолковывать философские взгляды мимансы различным образом, даже если они все признавали высшее значение дхармы. Веда признается авторитетом, и ее ценность доказывалась в борьбе против буддистов, которые оспаривают ее, и людей, добывающих знания, подчиняющего карму джняне. Миманса откровенно политеистична, хотя предполагается, что она атеистична. В противоположность буддизму она принимает реалистический взгляд на мир.

Ее значение для индуистской религии огромно. Священные книги, направляющие повседневную жизнь индийцев, нуждаются в истолковании в соответствии с правилами мимансы. Современные индийские законы в значительной мере испытывают влияние системы мимансы.

### II. ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА

«Миманса-сутра» Джаймини предполагает существование долгой истории ведийской интерпретации, так как она подводит итог общим правилам ньяйи, бывшим в употреблении. Она описывает различные виды жертвоприношений и их цели, а также как теорию апурвы, так и некоторые философские проблемы. «Миманса-сутра» состоит из двенадцати глав, из которых только первая имеет философскую ценность; так как она рассматривает

вопрос об источниках познания и истинности вед. Джаймини старается обосновать истинность каждой части вед. Его «санкаршанаканда», известная под другим названием — «деватаканда», принадлежит к пурва-мимансе, так как она поддерживает упасану (поклонение), которая предписывается также ведами

Четвертый век до н. э. представляет наиболее ранний период, к которому мы можем отнести работу Джаймини, в которой сказывается знакомство с ньяйей и йогическими сутрами<sup>1</sup>. Шабара — автор главного комментария к работе Джаймини. Он жил примерно в первом столетии н. э.<sup>2</sup> Очевидно, были и более ранние, чем Шабара, комментаторы работы Джаймини, такие, как Бхартримитра<sup>3</sup>, Бхавадаса<sup>4</sup>, Хари<sup>5</sup> и Упаварша<sup>6</sup>, но их работы утеряны. Произведение Шабары — главная основа для последующих исследований мимансы.

Кумарила<sup>7</sup>, выдающийся представитель брахманической ортодоксии, которая принимает авторитетность вед и признает верховную власть священнослужителя, истолковал «Сутру» и «Бхашью». Его работа состоит из трех частей. Первая, «Шлокавартика», рассматривает первую часть первой главы. Вторая, «Тантравартика», заканчивается на третьей главе, и «Туптика» охватывает остальное. Кумарила жил раньше Шабары и может быть отнесен к седьмому столетию н. э.<sup>8</sup> Мандала Мишра, автор «Видхививеки» и «Мимансанукрамани», является последователем Кумарилы. Он относится к более раннему времени, чем Вачаспати (850 год н. э.), который излагает взгляды Видхививеки в своей «Ньяяканике». Работа Кумарилы имела несколько комментаторов; это — Сукарита Мишра, автор «Касики», комментария к «Шлокавартике»; Сомешвара Бхатта, автор «Ньяясудхи», известной также как «Ранака», комментария на «Тантра-вартику», и Партхасарахти Мишра (1300 год н. э.), автор «Ньяятратнакары», комментария к «Шлокавартике», а также «Щастрадипики», самостоятельного руководства системы мимансы, написанного в духе направления, намеченного Кумарилой, и «Тантраратны». «Варттикабхарна» Венкаты Дикшиты является комментарием к «Туптике»<sup>9</sup>.

Прабхакара<sup>10</sup> написал свой комментарий «Брихати» к «Бхашье» Шабары, которой он непосредственно следует. Кумарила иногда отвергал взгляды Шабары. Из того факта, что Прабхакара не упоминает о взглядах Кумарилы, тогда как Кумарила ссылается на идеи, сходные с теми, которые изложены в «Брихати»<sup>11</sup>, иногда заключают,

<sup>1</sup> Если мы принимаем мнение Кумарилы о том, что М. С. критикует многие из буддистских взглядов (см. S. V., I. 1. 3. 5 и 6), она может относиться к периоду, непосредственно следующему за возникновением буддизма. Из-за отсутствия каких-либо ссылок на работу Джаймини в М. В. нельзя сделать определенного вывода. Произведение Джаймини, упоминающее имя Бадараяны в пяти местах (I. 15; V. 2. 19; VI. 1.8; X. 8. 44; XI. 1.64), принадлежит к тому же самому периоду, что и В. S. Последняя ссылается в десяти различных сутрах на Джаймини как на авторитет веданты (1.2.28, 1.2.31; 1.3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5). Так как девять из них не могут быть прослежены до М. С., то иногда утверждают, что Джаймини, упоминаемый в В. S., отличен от автора М. С. Другие утверждают, что некоторые из работ Джаймини утеряны. Основываясь на отдельных местах работы Джаймини можно допустить, что он знал В. S. Он принимает представление Бадараяны об Атмане как о чем-то бестелесном, хотя и не выставляет каких-либо аргументов в его защиту. Комментаторы предполагают, что Джаймини принимает аргументы Бадараяны (XI. 1.64 и В. S., III. 3.53; см также М. С., IX, 1. и В. S., III. 2.40) и поэтому не повторяет их.

<sup>2</sup> Jhā, Prabhākara School, pp. 6 — 7. Опровержения Шабарой «Виджнянавады» и «Шуньявады» не связываются с позднейшей датой. Якоби предполагает, что вритти, цитируемое Шабарой, относится к периоду между 200 и 500 годами н. э., к которому можно отнести также и Шабару. Кейс придерживается мнения, что 400-е годы н. э. — это наиболее ранняя дата для него.

<sup>3</sup> «Nyāyaratnākara, 10. См также «Kāsikā», p. 10.

<sup>4</sup> S. V., I. 63.

<sup>5</sup> «Sastradīpikā», X. 2. 59 — 60.

<sup>6</sup> Шабара в своем комментарии на I. 1. 5 переписывает большие куски из вритти (см. также Шабару относительно II. 3. 16 и III. 1. 6.). Кумарила ссылается на такого автора, как Вриттикара. Д-р Джха (Jha) отождествляет его с Бхавадасой. Партхасарахти не упоминает его имени в этой связи. См., однако, p. 48. Якоби предполагает, что Бодхаяна написал вритти на обе мимансы, точно так, как сделал и Упаварша, его предшественник (J. A. O. S., 1911).

<sup>7</sup> Говорят, что Кумарила, известный как выдающийся защитник индуизма, был брахманом из Бихара. перешедшим из буддизма в индуизм. См.: Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol. II, pp. 110, 207, Таранатха считает его уроженцем Южной Индии. Согласно преданию, Кумарила хотел сжечь себя за два совершенных им греха, а именно — за уничтожение своего буддистского гуру и за практическое отрицание бога в страстном желании доказать вечность вед и исключительную действенность ведийских церемоний, применяемых для спасения. См. Madhava, *Śamkaradīpīyāya*.

<sup>8</sup> Согласно г-ну Пандиту, Кумарила был гуру Бхавабхути (620 — 680 годы н. э.) и поэтому может быть отнесен в 590 — 650 годам н. э. Это согласуется с допусаемым фактом, что известность Кумарилы была упрочена в последний период жизни Харши.

<sup>9</sup> Рамакришна Бхатта (автор «Юктиснехапрапурапи»), Соманатха (автор «Маюкхамалика»), Бхатта Шанкара, Бхатта Динакара, Камалакара — последователи этой школы.

<sup>10</sup> Согласно преданию, Прабхакара и Мандала были учениками Кумарилы, который дал Прабхакаре титул «гуру» в знак признания его блестящих способностей.

<sup>11</sup> I. 2. 31; I. 3. 2; I. 4. 1.

что Прабхакара предшествовал Кумариле. Говорят, что стиль «Брихати» указывает на то, что Прабхакара жил еще в более раннее время, чем Кумарила<sup>1</sup>. «Риджувимала» Шаликанатхи является комментарием к «Брихати». Его «Пракарана-панчика» представляет популярное руководство по системе Прабхакары. Его «Паришишта» является краткой аннотацией к работе Шабары. «Ньяявивека» Бхаванатхи подробно рассматривает взгляды Прабхакары. Шаликанатха, последователь Прабхакары, ссылается на Дхармакирти<sup>2</sup>. Вачаспати в своей «Ньяяканике» проводит различие между двумя школами последователей Прабхакары<sup>3</sup>. Третья школа мимансы, связываемая с именем Мурари<sup>4</sup>, упоминается в индусской философской литературе, хотя работы, принадлежащие ей, не дошли до нас. «Джайминья Ньяямалавистара» Мадхвы представляет систему мимансы в стихах, сопровождаемых комментариями в прозе. Апая Дикшита (1552 — 1624) выступает против Кумарилы в своём «Видхирасайяна». Ападева (XVII столетие) написал элементарное руководство «Мимансаньяяпракаша», которое называется также «Ападеви», представляющее очень популярную работу. «Архасанграха» Лаугакши Бхаскары, которая также популярна, основывается на произведении Ападевы. Кхандадева (XVII столетие) написал работу «Бхаттадипика», «прославившуюся своей логикой. Его «Мимансакаистубха» имеет дело с «Сутрой»<sup>5</sup>.

### III. ПРАМАНЫ

Джаймини признает три праманы: восприятие, вывод и *шабду*, или письменное свидетельство. Прабхакара допускает еще *упаману* (сравнение) и *артханапти* (предположение). Кумарила добавляет *анупалабдхи* (невосприятие). *Айтихья* (молва) отвергается, так как не имеется определенного сведения об обоснованности полученного знания в связи с отсутствием точных сведений об источнике молвы, то есть неизвестно, заслуживает она доверия или нет. Воспоминание (*смрити*) исключается из сферы праман, так как оно говорит нам только о вещах, воспринятых ранее.

Прабхакара описывает, каким путем мы приходим к выводу о существовании манаса и чувств. Наши знания преходящи по своему характеру и имеют как материальные (*самавайикарана*), так и нематериальные (*асамавайикарана*) причины<sup>6</sup>. Материальной основой знаний выступает *я*, а его нематериальная причина не может заключаться в причине *я*, потому что *я* беспричинно. Она должна, таким образом, пребывать в самом *я*. То, что находится в субстанции, представляет собой качество, и таким образом нематериальной причиной знаний выступает качество. Если временные свойства возникают в вечной субстанции, последняя должна находиться в контакте с другими субстанциями. Так как не представляется очевидным, что эти другие субстанции пребывают еще в других, то они должны рассматриваться как вечные. Восприятие, представляющее положительный вид знания, является специфическим качеством *я*. Вследствие такого качества, принадлежащего вечным субстанциям, нематериальная причина должна проявляться в форме контакта с некоторыми другими субстанциями. Такие субстанции являются или всеохватывающими, как пространство и время, или атомистическими. Контакт со всеохватывающими субстанциями не может объяснить различную природу наших знаний. Поэтому нематериальной причиной знания выступает контакт с атомистическими субстанциями, который осуществляется благодаря движению самих атомов. Атомистическая субстанция, присущая телам, одушевляемым познающим *я*, является манасом, и ничто другое не может содержать субстрат нематериальной причины знания, материальной причиной которого выступает *я*. Действие субстанции, состоящей из атомов, в теле, которое помогает осуществлять этот контакт, обусловлено ее контактом с *я*, обнаруживающим в каждом акте познания усилия, направленные на установление такого контакта.

<sup>1</sup> Jhā, Prabhākara School; Keith, Karma Mīmāṃsā. Профессор Куппусвами Шастри поддерживает этот традиционный взгляд и приводит подробные аргументы против позиции, занятой Джачом и Кейсом. См. его доклад «The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā», труды Второго Восточного конгресса, Калькутта. Старая традиция Южной Индии устанавливает, что Умвека был учеником Кумарилы. Uṃvekaḥ kārikāṃ vetti, campūṃ vetti prabhākaraḥ. Maṇḍanas tūbhayaṃ vetti nobhayaṃ vetti revanaḥ. Мр. Пандит в своем введении к «Gaudavaho» (Bombay Skt. Series) цитирует эти стихи со словами Тантра и Вамана вместо Кампу и Мандана. См. также Guṇaratna, Ṣaddarśanasamuccaya Vṛtti (1409). Умвека — это одно лицо с Бхавабхути и рассматривается как один из учеников Кумарилы. См. также Citsukha. Advaita Pradīpikā, p. 265.

<sup>2</sup> См. «Prakaraṇapāñcīkā», I.

<sup>3</sup> Jāratprabhākaraḥ and navyaprahākaraḥ.

<sup>4</sup> Murāres trtiyaḥ panthāḥ.

<sup>5</sup> «Миманса-сутра-дидхити» Раджхавандады, «Субодhini» Рамешвары, комментарий к М. S. и «Бхаттачинтамани» Вишвешвары (или Гаджа Бхатты) представляют собой работы равной ценности. «Сешвара-миманса» Веданта Дешика является попыткой сочетать представления мимансы и веданты. Этот автор — последователь Рамануджи, который утверждал, что обе мимансы представляют части одного целого.

<sup>6</sup> Ср. «Prakaraṇapāñcīkā»: «Знание объектов временно. Атман — постоянная причина, а контакт с манасом — вспомогательная причина» (p. 52 и далее).

Но в то время как манас может вызывать такие ощущения, как удовольствие, боль, он не может вызвать такие качества, как цвет, запах и так далее. Для восприятия этих качеств манас нуждается в других органах<sup>1</sup>. Посредством контакта внешних предметов с органами чувств, опосредствованного манасом, душа познает внешний мир. Отношение между душой и манасом определяется достоинствами или недостатками, но душа не рассматривается только как пассивная в своем отношении к манасу. Манас включается в число чувств, потому что он воспринимает такие духовные состояния, как удовольствие, боль, желание и отвращение<sup>2</sup>. Это аргументируется тем, что мы имели бы одновременно знание о всех вещах сразу, если бы не зависели от манаса и органов чувств.

Душа познает, когда она находится в контакте с манасом. Этот контакт обусловлен деятельностью манаса, зависящей от усилий души или незримой судьбы, приводимой в действие предшествующими кармами души. Душа выступает в качестве чего-то переживающего или наслаждающегося, тело — как местопребывание восприятия, а чувства — как инструменты восприятия. Объекты восприятий бывают двух родов: внутренние, подобные удовольствию и страданию, и внешние, такие, как кувшины и т. п. Прабхакара говорит, что наше *самит*, или сознание, связывает себя в одно и то же время с одним объектом, а не с двумя.

#### IV. ВОСПРИЯТИЕ

Восприятие (*пратьякша*) представляет собой непосредственное постижение (*сакиат пратитих*)<sup>3</sup>. Оно возникает непосредственно из чувственного контакта. В случае восприятия мы имеем контакт объекта, различных его свойств и манаса с органами чувств, а также контакт *я* с манасом. Кумарила объясняет контакт чувства с объектом просто как уместность или возможность обнаружения объекта, который мы выводим из его действия<sup>4</sup>. Восприятие относится к тем объектам, которые существуют, то есть воспринимаемы чувствами. Нельзя воспринять сверхчувственные объекты. Согласно Прабхакаре, воспринимаемые объекты могут быть субстанциями, классами или качествами.

Мимансак<sup>5</sup> принимает в целом теорию ньяйи о всех чувствах, за исключением чувства слуха. Пространственная близость или удаленность воспринимаются не только посредством зрения и осязания, но также благодаря слуху. Пространство подразделяется на *дешу*, или место, и *дик*, или направление, и оба они воспринимаются непосредственно как правомочные дополнения (*вишешана*) звуков. Слуховой орган, называющийся *пратьякари*, вступает в контакт с объектом, звуком. Ухо не приближается к объекту, то есть к звуку, а, наоборот, звук распространяется в направлении слуховой улитки посредством воздушных волн. Это мнение основывается на том факте, что люди, находящиеся ближе к источникам звука, воспринимают звуки, тогда как удаленные от них не воспринимают их. Это объясняет также различную степень интенсивности звуков<sup>6</sup>. Если бы уши могли воспринимать звуки, не вступая в непосредственный контакт с ними, как это представляют буддисты, тогда все звуки, далекие и, близкие, воспринимались бы ухом одновременно, чего в действительности не происходит. В ухе имеется слой воздуха, о который ударяется исходящий от говорящего воздушный поток, создавая условия, при которых звук слышится. Ухо вступает в контакт не с источником звука, а только со звуком, который достигает слуховой улитки. Но звуки не всегда воспринимаются как локализующиеся в различных точках пространства, а не в самой слуховой улитке. Они достигают уха не как простые звуки, а как характеризующие оттенки различных направлений, из которых они доносятся. Таким образом, звуки и направления их распространения воспринимаются непосредственно. Даже расстояние воспринимается посредством звуков, так как звуки, приходящие из ближайших пунктов, более интенсивны (*тивра*), чем приходящие из более отдаленных. Таким образом, восприятие слабости или интенсивности звуков помогает нам определить расстояние, которое они проходят.

Как Прабхакара, так и Кумарила принимают разграничение определенных и неопределенных восприятий и признают их правильными. Согласно Кумариле, неопределенные восприятия охватывают индивидуальное, которое служит основой их родовых и видовых характерных черт, хотя при этом отсутствует восприятие объектов как имеющих видовые и родовые черты<sup>7</sup>. Говорят, что неопределенные восприятия обусловлены самим объектом<sup>8</sup>. В определенном восприятии родовые и видовые, общие и специфические свойства выступают отчетливо<sup>9</sup>. Партхасаратхи приводит дальнейшие аргументы в защиту этого взгляда. Из контакта объекта с чувственным органом мы получаем представление об объекте, свободном от всех связей. Мы еще не проводим различие между

<sup>1</sup> «Śāstradīpikā», p. 100.

<sup>2</sup> P. 98.

<sup>3</sup> Prakaraṇapañcika: Pratyakṣa.

<sup>4</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra». 42 — 43.

<sup>5</sup> «Śāstradīpikā», p. 400 и далее, «Slokavārttika», p. 760 и далее.

<sup>6</sup> Tivramandādivyavasthā.

<sup>7</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra». V. 113.

<sup>8</sup> Śuddhavastuḥ, Шуддхавастья, или неразличный объект. 112.

<sup>9</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra», V. 120.

квалификацией и качествами и между общими и специфическими чертами. Если бы не было неопределенного восприятия, то не было бы и определенного восприятия<sup>1</sup>, потому что определенное восприятие представляет собой осознание связи между определенным объектом и его качествами. Понимание такой связи зависит от предыдущего представления об условиях этой связи. Пока они недостаточно выяснены в неопределенных восприятиях, они не могут быть выяснены до конца и в определенных восприятиях. При определенном восприятии объекта мы вспоминаем класс, к которому он принадлежит, и имя, которое он носит, и соотносим его с объектами, воспринятыми ранее. Если класс и название не могут быть восприняты совсем, они не могут вспоминаться. Таким образом, должно быть допущено существование неопределенного восприятия, посредством которого гуны, имена и определяющие свойства постигаются неполно.

Кумарила придерживается того мнения, что знание об объектах не зависит от их словесного выражения<sup>2</sup>. Класс «корова» не познается всегда в форме слова «корова», хотя мы и используем это слово для описания познанных объектов<sup>3</sup>. В то время как Кумарила думает, что неопределенное восприятие не является детерминистическим, простое наблюдение (*алочана*) сравнимо с уровнем понимания новорожденного младенца, где нам представлено только индивидуальное, но не общие или специфические черты, Прабхакара предполагает, что неопределенное восприятие охватывает как общие характерные, так и специфические черты; но так как другие объекты еще не постигнуты, то объект не понимается как действительно принадлежащий к определенному классу. Объект понимается как индивидуальность только при сравнении с другими объектами, из которых он выделен; при этом он постигается как принадлежащий к классу, когда в нем обнаруживается обладание определенными чертами, общими с другими представителями этого класса. Хотя даже то, что постигается, действительно представляет индивидуальность, принадлежащую классу, его истинная природа не может быть познана, пока она не сравнивается с другими объектами этого же самого класса<sup>4</sup>. Хотя характеристики логического класса и специфические черты представлены в неопределенном восприятии, они не осознаются в нем как таковые. В определенном восприятии я вспоминает другие объекты этого же класса и отмечает их сходства и различия. Прабхакара предполагает, что определенное восприятие имеет смешанный характер и включает в себя элементы воспоминаний, так как другие члены класса представляют собой я благодаря силе впечатлений, которые оно уже получило от них. Но элемент воспоминания принадлежит не к воспринятому объекту, а к другим объектам, с которыми он сравнивается, и поэтому не влияет на обоснованность знания о самом предмете.

Как Прабхакара, так и Кумарила признают реальность универсалий и рассматривают их как объекты восприятия. Буддист же утверждает, что только специфическая индивидуальность реальна, а универсальная представляет собой продукт воображения<sup>5</sup>. Буддистский взгляд подвергается Кумарилой и Партхасаратхи критике. Универсальное является объектом восприятия, потому что, когда мы воспринимаем объект, мы воспринимаем его как принадлежащий к определенному классу. Акт восприятия включает как уподобление, так и различение. Восприятие выступает и как нечто включаемое (*анувритта*), и как нечто исключаемое (*вьявритта*). Включение зависит от реальности универсалии. Действие выведения также основано на ней. Буддист тоже не может утверждать, что универсалия не реальна, потому что она не воспринимается как отличное от индивидуальности. Таким образом, аргумент, что все существующее должно быть или различным или неразличным<sup>6</sup>, допускает существование универсалий (*вастутва*). Также неверно было бы спрашивать, представлена ли общность полностью в каждой индивидуальности или она присуща только коллективу в целом, так как такое разграничение относится лишь к индивидуальному, но не к общему, которое не имеет частей. Джайнское представление об универсальном также отвергается<sup>7</sup>. Если общее и подобное одно и то же, мы должны говорить: «это похоже на корову», а не «это корова». Кроме того, подобное не может существовать отдельно от общего. Вещи подобны, если они обладают общими свойствами. Универсальное, согласно Кумариле, не отличается от индивидуального<sup>8</sup>. Отношение между двумя объектами представляет собой отношение тождества в различии. От наших интересов зависит познание общего или индивидуального. Универсальное, называемое также *акрити* (форма), означает не образ, а тождество характерных черт; поэтому говорят, что акрити принадлежит к нематериаль-

<sup>1</sup> Śaṣṭradīpikā, pp. 109 — 110. Для критики этого взгляда см. Jayanta, Nyāyamañjarī, p. 98.

<sup>2</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra», 176.

<sup>3</sup> Там же, 180, 182.

<sup>4</sup> Vastvāntarānusāṁdhanāsūnyatayā sāmānyaviśeṣarūpātā na pratīyate. См. «Prakaraṇapañcika», pp. 54 — 55.

<sup>5</sup> Vikalpakāramātram sāmānyam. «Śaṣṭradīpikā», p. 381.

<sup>6</sup> Yād vastu tad bhinnam abhinnam vā bhavati, p. 382.

<sup>7</sup> Na ca sādṛṣyam eva sāmānyam, p. 394.

<sup>8</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra», 141. Комментируя это, «Ньяятнакара» говорит: «Класс и т. п. не полностью отличны от индивидуального. Что конкретная корова рассматривается как таковая только тогда, когда обнаруживается ее идентичность с классом «корова», — это представляет факт обычного опыта. Этого не было бы, если бы индивидуальное целиком отличалось от класса. Такое понимание тождества индивидуального и класса представляет лишь способ познания класса: следовательно, здесь должно быть тождество индивидуального и класса». См. также «Ākṛtīvāda», 8. 10. 18. 25.



ным объектам, подобным я. Форма объектов разрушается, чего не происходит в отношении к их природе как классу<sup>1</sup>. «Класс сам по себе называется акрити,— обозначающее то, что характерно для индивидуального. Это то, что общо для всех объектов и что является средством (создания) общей идеи для всех объектов, образующих одно композиционное целое<sup>2</sup>. Партхашаратхи приводит аргумент в защиту того, что универсальное не абсолютно отлично от индивидуального. Если бы это было так, мы были бы не в состоянии воспринимать универсальное в индивидуальном. В восприятии «это — корова» мы имеем сознание как «этого» (*ийямбуддхи*), так и «коровы» (*гобуддхи*). Первое индивидуально для его объектов, а последнее — универсально. Осознание «этого» и «коровы» различно, по тем не менее они присущи одному и тому же объекту. Этот двойственный характер восприятия показывает, что природа объектов как универсальна, так и индивидуальна. Это не будет естественным противоречием, потому что в одном акте восприятия воспринимаются как тождество, так и различие. Тождество и различие не противоречат одно другому, так же как не противоречивы суждения «это серебро» и «это не серебро». Тождество и различие относятся к различным аспектам объекта<sup>3</sup>.

Последователи Прабхакары не согласны с этим взглядом. Один и тот же акт познания не может давать представление как о различии, так и о тождестве между универсальным и индивидуальным. Когда мы воспринимаем различие между универсальным и индивидуальным, мы должны воспринимать универсальное и индивидуальное как отличные друг от друга, когда же мы воспринимаем их тождественность, мы должны воспринимать что-либо одно из них — универсальное или индивидуальное. В этом случае единичный объект, универсальное или индивидуальное могли бы послужить основанием для двух понятий — как универсального и индивидуального, так и их тождества. Но для универсального невозможно создать понятие о его тождестве с индивидуальным, так же как для индивидуального невозможно образовать понятие о его тождестве с универсальным. Поэтому нельзя сказать, что и различие и тождество постигаются в одном акте познания. Партхасаратхи утверждает, что этот аргумент неоснователен. Знание о двух объектах не обязательно включает знание их об их различии. Когда определенный представитель класса воспринимается в первый раз, то в нем воспринимаются индивидуальное и универсальное, но не различие между ними. Когда воспринимается другой индивид, принадлежащий к тому же самому классу, он уподобляется первому индивидууму как принадлежащий к тому же самому классу и отличающийся от него как существование другого индивидуума. Познание двух объектов не включает, таким образом, познания их различия. Знание об одном объекте поэтому не обязательно содержит знание о его тождественности; так, например, происходит, когда что-то воспринимается на расстоянии как объект и имеется сомнение — столб это или человек<sup>4</sup>.

Последователи Прабхакары защищают мнение, что универсальное и индивидуальное не могут быть тождественными, так как универсальное вечно и общо для многих индивидов, тогда как индивидуальное не вечно и специфично. Будь универсальное идентично с индивидуальным, оно было бы не вечно и различно в различных индивидуальностях, а индивиды были бы вечными и общими для многих. Партхашаратхи в ответ приводит аргумент, что сложный и многообразный объект может быть вечным в одних отношениях и невечным в других, тождественным с некоторыми объектами в одних чертах и отличающимся от них в других чертах<sup>5</sup>.

Рассматривая вопрос о целом (*аваяви*) и отдельном (*аваява*), Прабхакара предполагает, что целое представляет объект восприятия. Объекты как целое существуют. Для нас нет необходимости воспринимать все части до того, как воспринято целое. Если мы берем физический объект, то его материальная причина — атомы, а их сочетание — нематериальная причина, которая придает целому его особенность, единственность в своем роде. Кумарила предполагает, что целое и части тождественны, и от нашей точки зрения зависит рассматривать объект как целое или как совокупность частей<sup>6</sup>.

Кумарила соглашается с наийиком в рассмотрении узнавания как чувственного знания, так как оно имеется там, где есть чувственная деятельность, и отсутствует, где ее нет. Только потому, что узнаванию предшествует воспоминание, мы еще не можем трактовать его как невоспринимаемое. В любом случае при наличии контакта органа чувств с данным объектом мы имеем случай восприятия<sup>7</sup>.

Мимансаки не придерживается теории йогической интуиции, путем которой йоги, как говорят, постигают объекты, относящиеся к прошлому и будущему, невидимые и удаленные. Эта интуиция или чувственна, или сверхчувственна. Если имеет место первое, то невозможно их познание, так как чувства не могут вступать в контакт с прошлыми, будущими или удаленными объектами. Даже внутреннее чувство манаса может производить только знание о душевных состояниях удовольствия или страдания. Бессмысленно утверждать, что чувства могут постигать объекты, не вступая с ними в контакт, когда чувства достигают высшей степени развития, потому что никакая степень развития не может изменить природу самих органов чувств. Если йогическая интуиция постигает вещи, воспринятые в прошлом, то она представляет собой вид памяти. Если она постигает объекты, ко-

<sup>1</sup> «Tantravārttika», I. 3. 30.

<sup>2</sup> «Tantravārttika», I. 3. 30.

Jātim evākṛtīm prāhur vyaktir ākriyate yayā Samanyam tac ca piṇḍānām ekabuddhinibandhanam. (S. V., «Aktivāda», V. 3).

<sup>3</sup> «Śāstradīpikā», p. 284.

<sup>4</sup> Na vastudvayapratītir eva bhedapratītiḥ; nāpy ekavastupratītir evābhedapratītiḥ («Śāstradīpikā», p. 287).

<sup>5</sup> «Śāstradīpikā», p. 288.

<sup>6</sup> S. V., «Vanavāda».

<sup>7</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra», 234 — 237.

торые не были предварительно восприняты, то ее ценность сомнительна. Познание прошлого, отдаленного и будущего может быть достигнуто только посредством вед<sup>1</sup>.

Душевное восприятие, благодаря которому мы начинаем осознавать удовольствие, страдание и т. п., допускаясь мимансой. Знание, однако, не может быть объектом самоанализа. Душевное восприятие ограничено познавательной деятельностью. Даже в сновидениях то, что познание делает познаваемым, является каким-либо объектом внешнего мира<sup>2</sup>. Хотя этот объект на самом деле не представлен во время сновидения, все же он представляет собой что-то воспринятое ранее и теперь оживает благодаря новым впечатлениям. Знание, которое мы получаем в сновидениях, является по своему характеру возникшим вследствие определенных впечатлений. Только та часть прошлых переживаний оживает в сновидениях, которая принесла бы радость или горе человеку, для которых он подготовлен в тот момент. Сновидения возможны только при такой форме сна, где душа находится в контакте с манасом, хотя последний может и не находиться в контакте с органами чувств. В глубоком сне без сновидений контакт я с манасом прекращается. Если Прабхакара выдвигает этот взгляд, то Кумарила придерживается того мнения, что в глубоком сне я возвращается к своей форме чистого сознания, где сновидения невозможны<sup>3</sup>.

## V. ВЫВОД

Согласно Шабаре, когда определенное фиксированное отношение между двумя вещами познается таким образом, что если мы воспринимаем одну из этих вещей, то мы получаем понятие и о другой, это последнее знание называется выводным<sup>4</sup>. Шабара подразделяет вывод на два вида: *пратьякшатодришта*, где поддерживается неизменное соотношение между двумя объектами, такими, как дым и огонь, и *саманьятодришта*, где связь не охватывается чувствами, а познается только абстрактно, как это происходит в отношении движения солнца и изменения его положения на небе<sup>5</sup>. Согласно Прабхакаре, связь должна быть неизменной, истинной и постоянной,— подобной связи между причиной и ее следствием, целым и частью, субстанцией и качеством, классом и индивидами. Общий принцип не извлекается из восприятия, так как последнее действует только в отношении к вещам, какими они существуют в настоящем, и в контакте с органами чувств. Он не обусловлен выводом, или импликацией, так как органы чувств включают его. Общий принцип устанавливается на основе опыта. Мы наблюдаем случаи, когда огонь и дым существуют вместе, так же как и случаи, когда они так не представлены, и затем выводим общий принцип, охватывающий все эти случаи. Когда постоянная связь сосуществования, тождественности или причинной зависимости устанавливается в уме, один ее член напоминает нам о другом.

Выводной аргумент, согласно Прабхакаре и Кумариле, имеет только три члена: *пратьяджну*, или фиксированные случаи, большую посылку, которая дает общее правило с подтверждающим примером, и меньшую посылку. Эти три члена могут быть расположены в любом порядке. Мимансаки допускают различие между выводом ради его самого и выводом для других. Объект выводного знания представлен двумя видами: *дриштасвалакшаной*, или тем, специфический характер которого воспринимается, как например вывод о наличии огня из восприятия дыма; и *адриштасвалакшаной*, или тем, специфический характер чего не воспринимается, как например вывод о способности огня гореть. Прабхакара придерживается того мнения, что вывод включает предшествующее знание об общей связи и относится к вещам уже познанным. Кумарила считает способность давать новое знание существенной чертой вывода. Хотя то, что дым наблюдается и восприятие дыма влечет за собой представление об огне как связанном с дымом, и представляет собой истину, объект выводного знания является чем-то таким, что еще не познано, то есть субъект определяется предикатом, как например в общеизвестном примере, что на холме горит огонь<sup>6</sup>.

## VI. СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕД

Целью мимансы является установление природы дхармы. Дхарма не имеет физического существования и поэтому не может быть постигнута с помощью чувств. Другие праманы не могут быть использованы, так как все они предполагают восприятия. Восприятие, вывод и другие подобные им источники познания ничего не могут

<sup>1</sup> «Śāstrādīpikā», p. 52. См. Yāmuna cārya, Siddhitraya, p. 71.

<sup>2</sup> S. V., «Nirāmbanavāda», 107 — 108; «Śāstrādīpikā», pp. 162 — 163, 165.

<sup>3</sup> Jha, Prabhakara School, II.

<sup>4</sup> Jñātasambadhasyaikadeśadarśanād ekadeśāntare 'sannikṛṣṭe 'rthe buddhiḥ. См. также «Prakaraṇapañcīkā», p. 64.

<sup>5</sup> Саманьятодришта Шабары тождественна с ее первым объяснением Ватсьяной, тогда как пурват Ватсьяны и шешават соответствуют пратьякшатодриште Шабары.

<sup>6</sup> S. V., «Anumānuparīccheda», 50. Прабхакара признает четыре ложных вывода — асадхарану, бадхиту, садхарану и асиддху, тогда как анализ Кумарилы, допускающего анайкантику и асиддху, имеет большое сходство со схемой ньяйи.

сказать по поводу того, что человек, выполняющий обряд жертвоприношений Агништом, попадает на небеса. Это знание может быть получено только из вед. Хотя единственным источником нашего познания дхармы будет только прамана вед, рассматриваются также и другие источники, так как это необходимо для того, чтобы показать, что они не могут привести к познанию дхармы. Они используются также при опровержении ложных взглядов.

Суть вед состоит в заявлениях, имеющих категорическую форму, побуждающих людей к определенным способам, деятельности и утверждающих, что такая деятельность приводит к благотворным результатам. Признавая, что ритуал целиком содержится в ведах, Джаймини утверждает, что части вед, не связанные, по-видимому, с ним, бесполезны<sup>1</sup> и поэтому веды должны интерпретироваться как имеющие отношение к ритуальным предписаниям. Другие тексты авторитетны лишь постольку, поскольку они помогают личности действовать<sup>2</sup>. Мимансаки пытаются доказать, что каждая часть священного текста относится к актам долга. Наиболее общим подразделением вед является подразделение на мантры и брахманы. Содержание вед подразделяется также на 1) предписания (*видхи*), 2) гимны (*мантры*), 3) названия (*намадхья*), 4) запрещения (*нишедхья*) и 5) разъясняющие места (*артхавада*)<sup>3</sup>.

Словесное знание определяется как знание о чем-то таком, что не дано чувством, а порождено познанием слов. Эти слова могут быть произнесены человеком или принадлежать ведам<sup>4</sup>. Первое может быть истинным, если мы уверены, что их авторы заслуживают доверия. Последние истинны сами по себе. То знание, которое находится в противоречии с последующим знанием, ничего не стоит. Но знание, получаемое из ведийских предписаний, не может быть отвергнуто в какое бы то ни было время, в каком-либо месте или под влиянием каких-либо других обстоятельств<sup>5</sup>. Было бы противоречием самому себе утверждать, будто предписание выражает что-либо, не являющееся истинным. Веды сами обнаруживают свою собственную истинность. Слова используются нами для обозначения явлений, о которых невозможно получить знание с помощью других средств познания; и если мы не можем познать их другими способами, тогда те, кто произносит их, должны быть неоспоримыми авторитетами. Поэтому неведийские высказывания не обладают каким-либо необъемлемым авторитетом<sup>6</sup>. Прабхакара придерживается того мнения, что неведийское словесное знание является по своей природе выводным. Только словесное знание, доставляемое ведами, представляет собой подлинное знание, выраженное в словах<sup>7</sup>, но эта теория не противоречит другой теории — теории самодостоверности всякого знания. Так как тексты вед не имеют автора, то у них нет и ошибок, присущих авторам, и поэтому неавторитетность вед невозможна<sup>8</sup>. Поскольку высказывания человеческих существ истинны, если их авторы заслуживают доверия, Кумарила считает, что они должны быть также шабдапраманой.

Веды вечны, так как вечны составляющие их слова. Связь между словом и его значением естественная и не является результатом соглашения. Там, где имеется такая связь между словом и его значением, она непосредственно познаваема. Если кто-либо не осознает ее, когда слышит слово впервые, это означает только, что отсутствуют его аксессуары, но это не делает связь несуществующей.

Если глаз не видит без света, то это не значит, что он вообще не может видеть. Полученное из опыта знание того, что такое-то слово обозначает такой-то объект, является вспомогательным. Выразительность слов присуща им по их собственной природе.

<sup>1</sup> Этот взгляд едва ли справедлив в отношении к тем частям вед, которые имеют дело с высшими проблемами вселенной.

<sup>2</sup> I. 2. 1. Веданта допускает также авторитетность непредписывающих текстов вед.

<sup>3</sup> Предписания, побуждающие человека действовать в надежде на определенные результаты, такие, как: «Всякий желающий попасть на небо должен приносить жертвы» (*svargakāma yajeta*), — имеют важное значение. Они дополняют предписания, описывающие детали жертвоприношения, порядок, в котором должны следовать его отдельные части, а также говорят о лицах, которые имеют право совершить жертвоприношения. Мантры используются главным образом для напоминания приносящему жертвы о различных вещах, связанных с жертвоприношением, например о божествах, которым жертва должна приноситься. Говорят, что некоторые из мантр обладают мистическим или сверхчувственным действием и непосредственно способствуют получению трансцендентального результата, *атурвы*. Названия указывают на результаты, которые должны быть достигнуты благодаря жертвоприношениям. *Нишедхи* — это только *видхи* в скрытой форме. Артхавады включают рассуждения, содержащие или хвалу вещам, доставляющим радость (*прасанса*), или порицание вещей запрещенных (*нинда*), или также описание поступков других (*наракрити*) и примеры из истории (*пуракальпа*) («*Arthasamgraha*»).

<sup>4</sup> *Apauroṣeyam vākyam vedah* («*Arthasamgraha*», p. 3).

<sup>5</sup> *Śabara* на I. 1. 2.

<sup>6</sup> «*Śāstradīpikā*», p. 53.

<sup>7</sup> «*Prakarananañcika*», p. 88 и далее. Ср. «*Kusumāñjali*», III. 16.

<sup>8</sup> S. V., II. См. также II. 62 — 69.

Это совершенно справедливо в отношении обычных названий, вроде слова «кувшин» и ему подобных слов, где связь слов с их значениями не зависит от какого-либо соглашения<sup>1</sup>. Как слова, так и обозначаемые ими объекты вечны, и человек с незапамятных времен соотносил те же самые имена с теми же самыми объектами.

Согласно Прабхакаре, таких явлений, как простое *дхвани*, или неотчетливый звук, не существует. Все звуки слышатся в форме тех или иных букв. Слово не отличается от составляющих его букв. Буквы воспринимаются глазами, и порядок, в котором они воспринимаются, зависит от того, что эти слова выражают. Имеется столько восприятий, сколько букв в слове, но вследствие тесной близости восприятий нам кажется, что восприятие слова едино. Восприятие каждой буквы исчезает вскоре после того, как она показывается, но каждая из них оставляет после себя определенное впечатление. Впечатления, вызванные отдельными буквами, объединяются с другими и приводят к представлению о целом слове, которое обладает способностью указывать значение<sup>2</sup>. Так как сила слова определяется силой отдельных букв, то говорят, что последние представляют собой непосредственную основу словесного знания. Знание значения слов не достигается посредством чувственного восприятия. Чувства способны лишь представлять буквы, которые обладают силой вызывать понимание вещи, обозначенной словом, состоящим из букв. Таким образом, Прабхакара придерживается того мнения, что буквы являются средствами словесного знания. Слова, естественно, обладают указывающей способностью, благодаря которой они относятся к объектам независимо от того, понимаем мы их значение или нет<sup>3</sup>.

Кумарила, так же как и Прабхакара, утверждает, что смысл принадлежит самим буквам, а не какой-то специальной *снхоте*, и поэтому отрицает теорию, согласно которой отдельно от кратковременных звуков букв, составляющих слово, существует законченное словоформа, проявляемое (*снота*), но не производимое преходящими звуками.

Рассматриваются некоторые возражения против вечного характера слов вообще и веды в особенности. (1) Это факт обычного опыта, что всякое словесное выражение осуществляется человеческим усилием, поэтому оно имеет начало и не может рассматриваться как вечное. Джаймини отвечает, что произнесение слова помогает сделать уже существующее слово воспринимаемым, но оно не создается впервые. (2) Говорят, что слово существует длительное время, тогда как на самом деле оно уничтожается вскоре после своего появления. Слово, говорит Джаймини, не разрушается, а только возвращается к своему первоначальному, непроявленному состоянию. (3) В мире имеется много явлений, которые существуют, не будучи воспринимаемыми. Если народ говорит о создании слов, Джаймини утверждает, что это «создание» относится к звукам, при помощи которых проявляется слово. Одно и то же слово произносится в одно и то же время различными людьми в различных местах, а это было бы невозможно, если бы слово было вечной, вездесущей сущностью. Джаймини отвечает, что так же, как много людей в различных местах одновременно воспринимают то же самое солнце, так они произносят и одно и то же слово. (4) Слова подвергаются модификациям, которые не могли бы иметь места, если бы слова были вечными. Джаймини утверждает, что слова не изменяются, а только одни сменяются другими. (5) Сила слова уменьшается или возрастает в зависимости от того, произносится ли оно одним или многими людьми, а то, что возрастает и уменьшается, не может быть речным. Джаймини утверждает, что сила слова никогда не подвергается увеличению или уменьшению, хотя звуки, произносимые людьми, усиливаются или ослабевают<sup>4</sup>.

Джаймини выставляет позитивные утверждения в защиту своего взгляда. Слово всегда существует, тогда как произнесение его совершается только с целью обнаружения его другим человеком. Никаким усилием нельзя обнаружить несуществующую вещь. И наоборот, когда слово «корова» произносится, оно всегда осознается как то же самое. Когда люди говорят, они произносят одно слово «корова» три или четыре раза, а не произносят три или четыре таких слова. Это указывает на неизменную и вечную природу слова. Для невечных явлений могут быть обнаружены причины их уничтожения, но мы не можем найти подобных причин для уничтожения слов. Звук, производимый при помощи воздуха, отличается от слова, которому он служит для проявления. Кроме того, мы имеем множество ведийских текстов, настаивающих на вечной природе слов<sup>5</sup>.

Слова обозначают классы, а не индивидуальное. Когда мы говорим «приведи корову», мы имеем в виду не конкретную корову, а какое-то животное, обладающее чертами коровы. Слово указывает на класс или форму, так как оно справедливо для своего объекта<sup>6</sup>. Если бы индивидуальности обозначались словами, тогда общее понятие, подобное понятию «корова», было бы невозможно. И наоборот, слово не может обозначать все индивидуальности, так как оно тогда обладало бы всей той силой, которой обладают индивидуальности. Оно не может обозначать и совокупность индивидуальностей, так как тогда оно

<sup>1</sup> В случае имен собственных, обозначающих вещи и людей после того, как они начинают существовать, Прабхакара допускает, что связь между словом и его значением обусловлена соглашением.

<sup>2</sup> Ср. «*Sastrapika*», р. 266 и далее.

<sup>3</sup> Согласно Прабхакаре, принимающему теорию *анвитабхидханавады*, значения слов могут быть познаны только в том случае, когда они встречаются в предложении, предписывающем какой-то долг, и, таким образом, слова обозначают объекты только как относящиеся к другим факторам таких же предложений. Если они не относятся к предписанию, а просто напоминают нам свое значение, то это представляет случай воспоминания, который не является действительным знанием. В соответствии с абхихитанваявадой, принимаемой последователями Кумарила, познание значений обусловлено словами, но это познание обуславливает не воспоминание или понимание, а только название. Слова указывают на значения, которые, будучи соединены, дают начало познанию предложения.

<sup>4</sup> I. 1. 6 — 17.

<sup>5</sup> I. 18 — 23.

<sup>6</sup> *Ākṛtis to krijārthatvāt* (I. 3. 33).

должно было бы подвергаться изменениям по мере того, как одни индивидуальности умирали бы, а другие появлялись. Но если слово обозначает только единственную индивидуальность, не может быть вечной связи между словом и значением и деятельность будет невозможной, потому что трудно было бы решить, какая индивидуальность подразумевается. Если индивидуальности являются названными объектами, тогда не может быть связи между словом и его значением, так как индивидуальности не вездесущи. Акрити вечно и поэтому способно к связи с вечным словом. Хотя слова и их значения вечны, имеется вероятность ошибочного понимания нами их обоих, и человеческие высказывания могут оказаться ошибочными, тогда как это невозможно в отношении высказываний вед.

Мимансаки возражают против мнения, рассматривающего веды как произведение бога. Они утверждают, что веды существовали всегда, в соответствии со своим правом. Бог, являющийся бестелесным, не имеет органов речи и поэтому не может произносить слова вед. Если сказать, что он принимает человеческий образ с целью своего проявления, тогда он должен подчиняться всем ограничениям материального существования и его высказывания не будут обладать каким-либо авторитетом. Кроме того, не существует предания о божественном или человеческом авторстве вед. Даже с точки зрения теории сотворения мира веды могут рассматриваться как вечные в том смысле, что создатель в начале каждой мировой эпохи воспроизводит в памяти веды прошлой эпохи и обучает им<sup>1</sup>. Иногда утверждают, что веды представляют собой произведения человека, так как имена их авторов, *риши*, предпосылаются им. На это возражают, что *риши* предпринимали специальное изучение вед и преподавали их другим. Веды не сотворены в том смысле, что они не обусловливаются богом или вдохновенными пророками, которые, в лучшем случае, постигают истины и передают их<sup>2</sup>. Авторитетность вед подвергается критике на том основании, что они содержат ссылки на исторические имена. В ответ говорят, что гимны имеют дело с вечными явлениями природы. Имена, встречающиеся в них, имеют всеобщую применимость и не носят характера исторической ссылки. Вишвамитра — это собирательное имя, а не историческая личность.

## VII. СРАВНЕНИЕ

Суждение о подобии обусловлено сравнением. Когда видят определенный объект и вспоминают другой, говорят, что знание о том, что мы имеем подобие вспоминаемого объекта видимому, обусловливается сравнением. Корова, которую я видел в городе, похожа на гаваю, которую я вижу теперь<sup>3</sup>. Познание с помощью сравнения отличается от познания с помощью восприятия, так как мы осознаем нечто такое, что не находится в контакте с чувствами, посредством воспоминания, потому что в то время, когда мы видим гаваю, мы не видим коровы, а также от вывода, поскольку в данном случае нет для вывода необходимых факторов.

## VIII. ИМПЛИКАЦИЯ

Там, где восприятие вещи (*артха*) не может быть объяснено без предположения другой вещи, это предположение представляет собой случай *артхапатти*, или имплицирования. Оно отличается от вывода, так как элемент сомнения входит в наблюдаемый факт, который может быть устранен только допущением еще чего-то другого. В наблюдаемых фактах сохраняется непоследовательность или сомнение до тех пор, пока не сделано предположение. В выводе нет места для какого-либо элемента сомнения. Такого мнения придерживался Прабхакара, Кумарила же предполагает, что *артхапатти* помогает нам примирить два по-видимому несовместимых факта. Такой несовместимости нет между точно установленными фактами в выводе. Мнение Кумарилы является более правильным, потому что любое сомнение по поводу наблюдаемых фактов вредит обоснованности аргументирования с помощью *артхапатти*. До тех пор пока мы не уверились, что этот человек жив и что его нет дома, мы не можем предполагать, что он находится в каком-то другом месте.

<sup>1</sup> *Evaṁ sraṣṭum vedapūrvatvaṁ sādhaṭāṁ na kimeil uttaram bhavati, tena saty api sarge, suptaprabuddhanaāyena anādir eva vedavyavahārah* («Nyāyagratnākara»). Наяйик оспаривает точку зрения мимансы. (1) Любое предание о личном авторстве вед могло быть прервано при последнем разложении вселенной. (2) Невозможно доказать, что никто не имел даже воспоминания о таком авторе. (3) Высказывания вед имеют тот же самый характер, что и высказывания других книг. (4) Извлеченный из существующего способа передачи вед от учителя к ученику вывод о том, что тот же самый способ передачи существовал извечно, не выдерживает критики, так как он в равной степени применим ко всякой другой книге. (5) Вед фактически приписываются какому-то автору. (6) Звуки не вечны, и когда мы осознаем буквы как тождественные с теми, которые мы уже слышали до этого, это не доказывает тождественности или вечности, а только то, что они принадлежат к тем же самым видам, что и буквы, о которых мы слышали перед этим. См. S. D. S., XII.

<sup>2</sup> См. M. S., I. 1. 24 — 31. Представление об *анаурушьятве* вед практически одинаково в пурва-мимансе и веданте. Ср. «Phamati»: «Puruṣāstvatantṛyamātram aprauruseyatvaṁ rocayante jaiminiyā api tac ca'smākam api samanam...» (I. 1. 3).

<sup>3</sup> «Śāstradīpikā», p. 208.

## IX. НЕВОСПРИЯТИЕ

Кумарила, вслед за Вриттикаррой, признает невосприятие (*анупалабдхи*) в качестве самостоятельного источника познания<sup>1</sup>. Несходство является только отсутствием сходства, и это объясняется принципом невосприятия. Когда мы говорим «кувшина нет на этом месте», мы осознаем отсутствие кувшина. Отсутствие (*абхава*) не может быть представлено с помощью восприятия, которое нуждается в чувственном контакте с наличным объектом, который в данном случае<sup>2</sup> невозможен, несуществование также не может быть охвачено другими праманами. Невосприятие выступает как средство познания (*манам*) в отношении отрицаемого объекта. Мы воспринимаем пустое пространство и думаем об отсутствии кувшина. Мы можем сказать, что несуществование кувшина принимается так же, как и пустое пространство, однако, поскольку восприятие включает контакт действительно объекта с чувствами, мы не можем отождествлять акт невосприятия с восприятием. Мы воспринимаем пустое пространство, вспоминаем, что кувшин там отсутствует, и тогда мы получаем знание об отсутствии кувшина, которое не относится к акту восприятия. Представление о несуществовании проявляется посредством *анупалабдхи*<sup>3</sup>. Утверждается, что *абхава* представляет собой позитивный объект познания<sup>4</sup>. То, что мы называем пустотой, представляет собой место, не занятое каким-либо объектом<sup>5</sup>.

Прабхакара не считает невосприятие самостоятельным источником познания. Знание несуществования выводится из неощущения чего-то, что было бы ощущаемо, если бы оно имелось в наличии. Когда мы воспринимаем пустое пространство, а не кувшин в нем, мы говорим, что здесь нет кувшина. Знание о субстрате самом по себе (*танматрадхи*) представляет то, что соответствует невосприятию<sup>6</sup>. Кумарила оспаривает это мнение. Мы можем воспринять не просто пустое пространство, а пространство, заполненное, например, книгами и бумагой, но это также не даст нам познания несуществования кувшина. Если мы говорим, что мы постигаем пространство как не содержащее кувшина, мы допускаем негативное познание. Следовательно, простое восприятие места не влечет за собой познания несуществования кувшина, так как место воспринимается и там, где есть кувшин. Поэтому место должно восприниматься как негативная характеристика, а это означает, что мы уже имеем понятие отрицания.

## X. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПРАБХАКАРЫ

Прабхакара является защитником *трипутисанвит*, согласно которой познающий, познаваемое и познание представлены одновременно в каждом акте познания. Познание проявляет себя как в виде познающего, так и в виде познанного. В мысли «я знаю это» (*ахам идан джанами*) мы имеем три представления: о «я», или субъекте (*аханвитти*), об «этом», или объекте (*вишайавитти*), и об осознании (сванавитти)<sup>7</sup>. Всякое сознание представляет в одно и то же время как самосознание, так и осознание объекта<sup>8</sup>. Во всяком знании — как выводном, так и словесном — я познается непосредственно через деятельность и контакт с манасом. В то время как всегда имеется прямое и непосредственное познание я в каждом познавательном акте, всегда отсутствует прямое и непосредственное познание не-я, или объекта. В воспоминании и выводе объект не представлен непосредственно сознанию. Хотя в опосредованном познании объект непосредственно сознанию не представлен, тем не менее опосредованное знание само непосредственно представлено сознанию<sup>9</sup>. Познание является также самопознанием путем непосредственного восприятия. Познание, являющееся по своей природе ясным или очевидным, не нуждается в каких-либо других предпосылках для своего проявления. Таким образом, говорят, что знание является самоочевидным. Познающее я и познаваемый объект не являются по своей природе очевидными и поэтому нуждаются

<sup>1</sup> См. Śāhara, I. 1. 5.

<sup>2</sup> S. V., «Abhāvariccheda»

<sup>3</sup> «Śāstradīpikā», p. 234 и далее.

<sup>4</sup> S. V., «Nirāmbanavāda», 40.

<sup>5</sup> Vastvāntaraikasamsr̥ṣṭhaḥ padūrthaḥ śūnyatādhiyaḥ (112).

<sup>6</sup> Этот взгляд Прабхакары подвергается критике в «Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā». IV. 21.

<sup>7</sup> Некоторые западные мыслители также склоняются к этому мнению. Согласно Гамильтону, «акт познания может быть выражен формулой «я познаю»; а акт сознания — формулой «я знаю, что я познаю»; но поскольку мы не можем познать что-либо без одновременного знания о том, что мы познаем, то так же невозможно узнать, что мы познаем, без действительного познания». Ср. также Вариско: «то, что я мог познавать, это неизбежно связано с тем, что я должен осознавать мое сознание, что я должен знать то, что я познаю». Из этого следует, что акт осознания доказывает реальность его самого и мыслящего субъекта («Know Thyself», p. 5).

<sup>8</sup> Так как мы не имеем познания объектов в глубоком сне, мы не имеем и знания о я, хотя оно и существует. Если бы я не существовало в состоянии глубокого сна, мы не могли бы осознавать тождество своей личности при пробуждении ото сна («Prakaraṇapāṇicikā», p. 59).

<sup>9</sup> Там же, p. 56.

для своего проявления в помощи чего-то отличного от них самих и являющегося по своему характеру очевидным. Познания являются самоочевидными и не воспринимаются как объекты<sup>1</sup>. Они не познаются посредством других познавательных способностей. Они никогда не выступают как объекты и поэтому не могут быть познаны таким образом, как познаются, например, удовольствие и страдание. Они познаются как знания, но не как объекты<sup>2</sup>. Если знания познаются как объекты, то каждое индивидуальное знание нуждается в другом знании для его познания и *ad infinitum*. Прабхакара чувствует, что его теория явно не согласуется с замечанием Шабары, что мы воспринимаем объекты в восприятии, а не в познании, и доказывает, что, хотя знания являются самоочевидными, их наличие устанавливается в выводе. Вывод говорит нам о наличии знания, опираясь на тот факт, что мы обладаем пониманием объекта. Это знание называется *прамейей*, или объектом правильного познания, но не *санведьей*, или пониманием объекта во всей его полноте. Согласно Прабхакаре, мы имеем случай санведьи только тогда, когда определен внешний вид объектов, а это возможно в отношении к объектам, воспринятым чувствами. Так как познание не имеет формы, оно не может быть воспринимаемо. Его наличие только выводится. Вывод охватывает не форму или содержание объекта, а только его существование<sup>3</sup>. Как Кумарила, так и Прабхакара признают, что познания, являющиеся продуктом (*паринамой*) Атмана, представляют собой объекты вывода.

Ценность познания не определяется чем-то внешним по отношению к нему. Вопрос о воспроизведении внешних объектов не ставится. Ценность познания определяется силой, с которой всякое непосредственное восприятие побуждает нас действовать во внешнем мире. Всякое познание порождает в нас это специфическое отношение и не нуждается в созерцании любого другого опыта. Познание, которое воспринимает объект, не может быть недействительным. Если бы познания не были действительными по своему существу, мы не имели бы какой-либо уверенности в своих знаниях. Понятие действительности наших знаний первоначально и невыводимо. В то время как познание самоочевидно, его действительность выводится из средств познания. Условия познания влекут за собой также и сознание его ценности<sup>4</sup>.

Прабхакара подразделяет знание на действительное и недействительное. *Анубхути*, или непосредственное постижение, является действительным, тогда как *смрити*, или воспоминание,— недействительным. «Действительное познание или восприятие отличается от воспоминания, так как последнее нуждается в предшествовавшем знании»<sup>5</sup>. Зависимость от предыдущего восприятия является причиной недействительности воспоминания. Знания, которые опосредованно относятся к объекту, недействительны. И у Прабхакары и у Кумарилы предыдущее невосприятие объекта является критерием действительности знания, хотя последний настаивает также на отсутствии противоречий. Всякое знание действительно и побуждает нас к деятельности.

То, что называется *випарьяя*, не является ложным знанием. Если всякое знание понятно само по себе (*сванпракаша*) и, таким образом, истинно (*ятхартха*), мысль, заключенная в рассуждении «это — серебро», не может быть ложной. Когда мы ошибочно принимаем кусок раковины за серебро, это заблуждение обусловлено неумением разграничить два различных элемента в «этом» — идею серебра и выражение «это». В единичном психическом акте мы смешиваем воспринимаемые и вспоминаемые элементы. Объект познания — это вещь, данная познанию. В выражении «это есть серебро» то, что дано сознанию, является «серебром», а не «раковиной». Мы не осознаем раковину как раковину, потому что она никогда не проникает в сознание. Представление, которое вспоминается, не согласуется с фактом, так как суждение «это — серебро» вытесняется суждением «это только кусок раковины», когда познающий выбирает этот кусок. Заблуждение обусловлено *акхьятьей*, или невосприятием различия между данными и вспоминаемыми элементами. Воспринятый элемент («это») и элемент воспоминания («серебро») истинны; отсутствует только разграничение (акхьяти) этих двух факторов как различных. Это неразграничение обусловлено определенными недостатками органов чувств и воздействием сходства серебра и раковины, которое активизирует ранее накопленные впечатления о раковине, воспринятой раньше. Неосознанность различия между данными и воспроизведенными в памяти элементами ведет к действию. В действи-

<sup>1</sup> Ср. с разграничением удовольствия и созерцания у Александра (Alexander, Space, Time and Deity, vol. I, pp. 12 — 13).

<sup>2</sup> *Samvittayaiva hi samvit samvedya na samvedyataya.*

<sup>3</sup> *Nary anumānā rupagrahaṇam sanmātragrahy anumānam bhavati.*

<sup>4</sup> Гангеша в своей «Гатвачинтамани» критикует это мнение на том основании, что если бы действительность знания определялась из общих условий познания, тогда недействительное знание было бы тождественно действительному знанию, так как и то и другое совершалось в одинаковых условиях. Кроме того, если познание самоочевидно, то было бы трудно объяснить познание, включающее в себя сомнение.

<sup>5</sup> *Pramāṇam anubhūtiḥ sā smṛter anyā na pramāṇam smṛtiḥ pūrvapratipattivyapekṣanāt* («Prakaraṇapañcika», p. 42; Jhā, Prabhākara Mīmāṃsā, II).

тельном опыте нет различия между действительными и недействительными знаниями о серебре, так как оба они дают начало одному и тому же виду деятельности со стороны действующего агента<sup>1</sup>.

Эта теория критикуется другими школами. «Появляются ли в сознании два представления, воспринимаемое и восстанавливаемое в памяти? Если они не возникают, то они и не существуют... Если же они появляются, тогда невосприятие различия между ними невозможно»<sup>2</sup>. Эта теория не может объяснить тот факт, что, пока заблуждение остается, имеет место действительное представление сознания, а не простой образ, вызванный памятью. Трудно объяснить помрачение памяти (*смирти-типрамоша*), порождающее иллюзию непосредственного восприятия<sup>3</sup>. Гангеша доказывает, что неосознанность различия не может объяснить деятельность, к которой побуждается человек. Знание данного элемента, раковины, не являющееся предметом желания для человека, приведет к противодействию, знание восстановленного в памяти серебра — к деятельности, а неосознанность различия между ними должна иметь своим результатом бездействие. Трудно понять, как неосознанность может побуждать человека к деятельности<sup>4</sup>.

Точка зрения Прабхакары, заключающаяся в том, что в каждом акте познания обнаруживаются объект, субъект и познание объекта, не соответствует данным психологии. Когда мы познаем объект, нет какой-либо необходимости в том, чтобы содержание знания в то же самое время включало отношение его ко мне самому. Если индивид находится в нормальном состоянии духа, вероятным будет то, что содержание знания не включает отношения к я. Прабхакара ошибочно принимает данные последнего размышления за данные восприятия. Когда кто-либо размышляет о своем знании объекта, субъект и объект представлены в этой мысли. Мы не можем думать о вещи как о познанной без отношения к соответствующему познающему. Но нет оснований для того мнения, что человек не должен думать о вещах, не думая о них как о познанных. Акт размышления, представляющий более высокую ступень мышления, чем простое наблюдение объектов, говорит нам о привлечении знаний в ходе его. Прабхакара предполагает, что мы не можем знать без знания о том, что мы знаем<sup>5</sup>. По-видимому, он не допускает разграничения между «я знаю» и «я знаю, что я знаю», и наоборот, если познание самоочевидно, объекты будут казаться проявлениями знаний, а не реальными объектами и, таким образом, мы впадаем в субъективизм<sup>6</sup>. Чтобы избежать субъективизма Прабхакара утверждает, что самоочевидные знания тоже выводятся. Комментируя замечание Шабары о том, что объекты воспринимаются, а не познаются, он говорит, что из этого следует, что знания являются всегда выводными<sup>7</sup>. Но это противоречит самоочевидности знаний. Шаликанатха предполагает, что выводное знание представляет собой контакт манаса с Атманом, который порождает сознание<sup>8</sup>. Если это все, что выводится, то было бы неправильно говорить, что знание выведено: до тех пор пока говорят, что знание самоочевидно, опасность субъективизма сохраняется. Прабхакара, помимо установления самоочевидного характера знания, ничего другого о природе знания не говорит. Он подчеркивает конечность нашего знания и мимоходом выявляет, каким образом смысл субъекта и объекта заключается внутри его самого. Если бы он развил то, что подразумевается его теорией, это привело бы его к отказу от своих дуалистических предположений.

## XI. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КУМАРИЛЫ

Познание представляет собой движение, осуществляемое деятельностью я, результат которой заключается в выработке осознания объективных предметов. Познание определенного объекта заключается не в дальнейшем познании другого знания, а в познании (*пракатата*) объекта<sup>9</sup>. Акт познания включает в себя четыре элемента: 1) познающего (*джнята*), 2) объект познания (*джнея*), 3) инструмент познания (*джняна-карана*) и 4) результат познания, или осознание объекта (*джятата*). Согласно Кумариле, познание не воспринимается непосредствен-

<sup>1</sup> Когда мы говорим «эта раковина желтая», здесь нет элемента воспоминания, включенного в это суждение. Когда мы воспринимаем желтизну раковины, если даже это обусловлено дефектом глаз, это суждение правильно до тех пор, пока оно не вытесняется дальнейшим познанием.

<sup>2</sup> См. «Paṇḍit», N. S., vol. XII, p. 109.

<sup>3</sup> «Vivaraṇaprameyasamgraha», I. 1.

<sup>4</sup> «Tattvacintāmani».

<sup>5</sup> Бонателли, итальянский мыслитель, придерживается также того мнения, что при познании какого-либо факта даны одновременно как познание факта, так и факт познания.

<sup>6</sup> S. V., «Śūnyavāda», 233.

<sup>7</sup> Atāḥsiddham anumānikatvam buddheḥ.

<sup>8</sup> «Prakaraṇaparañcika». p. 63.

<sup>9</sup> Ср. Розмини, итальянского мыслителя, который говорит, что хотя каждый акт понимания позволяет нам познавать объект, которым он ограничивается, но этот акт еще не позволяет нам познавать самих себя. См. «Philo-sophical Review», July. 1922. p. 400.



но, но выводится из осознания (*джятата, пракарья*) объекта, производимого познанием<sup>1</sup>. Каждый акт познания предполагает определенное соотношение между воспринимающим и воспринимаемым, которое влечет за собой какую-то деятельность со стороны воспринимающего. Наличие этой связи дает нам возможность предполагать действие фактора, которым является познание, в акте познания. Знание выводится из отношения между познающим и познаваемым, которое постигается внутренним восприятием (*манасапратьякаша*). Если бы не было этого другого фактора, осуществляющего посредничество между познающим и познаваемым, я не могло бы становиться в отношении к объекту. Из специфической связи субъекта и объекта, включенной в познание, выводится существование познания. Сознание рассматривается здесь как *tertium quid*, связывающее *я* и *не-я*. Даже те, кто придерживается мнения о том, что все знания самоочевидны (*свапракаша*), допускают, что связь между *я* и *не-я*, включенная в познание, представляет собой объект внутреннего восприятия. Мы не можем сказать «этот кувшин познается мною» до тех пор, пока не познаем связь между познающим *я* и познаваемым объектом, так же как и отношение между познанием и объектом познания<sup>2</sup>. Если познание или сознание самоочевидны и если объект обнаруживается с помощью сознания, то в чем проявляется отношение между сознанием и его объектом? Связь между ними не может быть обнаружена с помощью этого же самого знания, так как это знание не существовало, когда оно вырабатывалось. Когда познание совершается, оно выявляет свой объект, и поэтому связь между ними не может быть объектом этого познания. Так как познание происходит мгновенно, мы не можем сказать, что оно сначала выявляет объект, а затем — свое отношение к объекту. И нельзя также сказать, что отношение между познанием и объектом самоочевидно, так как доказательств этому нет. Последователи Кумарилы поэтому утверждали, что отношение между *я* и объектом является объектом внутреннего восприятия, которое доказывает существование познания<sup>3</sup>.

Существование познания может быть доказано теми специфическими свойствами (*атишья*), которые производило познание в своем объекте<sup>4</sup>. Это специфическое свойство должно быть допущено даже теми, кто утверждает, что познающий, познаваемый объект и познание обнаруживаются посредством сознания (*третияпратибхасавадибхих*). Кумарила отрицает самоочевидность познания для того, чтобы сохранить независимое существование внешних объектов. Последователи ньяя-вайшешики возражают против той точки зрения, следуя которой мы определяем характер познания из специфических свойств, производимых им в объекте.

Познание не должно рассматриваться как преобразующее то, что в нем осознается. Способность быть познающим является не качеством объекта, а только *sui generis* отношением (*сваютипасанбандха*), существующим между объектом и познанием<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jñātatanumeyam jñānam. См. также Śābara, I. 1. 1.

<sup>2</sup> Anyatha jñāto mayā ghaṭa iti jñānajñeyasambandho, jñātrjñya sambadho vā na vyavahartum śakyate. «Śāstradīpikā», p. 158.

<sup>3</sup> «Śāstradīpikā», pp. 158 — 159.

<sup>4</sup> Arthagato vā jñānaj anyo'tisayaḥ kalpayati jñānam («Śāstradīpikā», p. 159).

<sup>5</sup> Постижимость (джятата) является не чем иным, как свойством быть объектом познания. Природу объективности трудно определить. Если объективность означает, что знание вызывается объектом, то даже органы чувств и другие условия, производящие знание, должны рассматриваться как объекты. Кроме того, невозможно, чтобы свойство было представлено в объекте в то время, когда сам объект не существует. Постижимость представляет свойство объектов, хотя она не может быть представлена в прошедших и будущих объектах, которые также постижимы. Тот аргумент, что объект приобретает новое свойство познаваемости после того, как знание выработано, так же как действие варки приводит рис в состоянии сваренности, несостоятелен, так как мы различно воспринимаем сваренность риса, которая колеблется в границах от тандилы (несваренного риса) до оданы (поджаренного риса), в то время как мы не воспринимаем свойство познаваемости в объекте. Кроме того, когда объект познан, то говорят, что в нем вырабатывается особое свойство, называемое познаваемостью, и поэтому когда эта познаваемость познана, то может вырабатываться другое сознание этой познаваемости и так *ad infinitum*. Если осознание будет рассматриваться как самоочевидное, то для того, чтобы избежать бесконечного регресса, мы можем также допустить, что и само познание является самоочевидным. Это может быть доказано тем, что существование объекта охватывает прошлое, настоящее и будущее, а когда он познается, то познается как принадлежащий настоящему. Познаваемость является именно состоянием объекта, определяемого настоящим временем, и, учитывая этот признак, мы выводим знание. Но это не-так, потому что обусловленность настоящего временем относится к объекту и не порождается познанием, но только постигается им. Если это аргументируется тем, что понятие выводится из познания объектов (*вимаясанведананумейам джнянам*), мы можем спросить, чему присуще познание — *я* или объекту. Оно не может принадлежать объекту, который лишен сознания. Если оно находится в *я*, тогда что же представляет собой познание, которое выводится из знания объектов. Если это аргументируется тем, что выводимое из знания объектов является его причиной в виде деятельности познающего (*джняттивьяпара*), то мы можем спросить, вечна эта причина или преходяща. Если последнее, то что является причиной ее самой? Если это обусловлено контактом манаса с *я*, который помогает контакту органа чувств с объектом, тогда все это должно рассматриваться как причина знания. Нет необходимости допускать промежуточную причину в форме деятельности *я*. Если утверждается, что действие вечно, а случайное появление понятий обусловлено вспомогательными причинами, то, поскольку они достаточны для осуществления знания, нет необходимости постулировать деятельность *я* (Śrīdhara, Nyāyakandalī, pp. 96 — 98). Прабхакара спрашивает, является ли эта постижимость свойством объекта (*артхибхарма*) или

Последователи Кумарилы доказывают, что если познание будет рассматриваться как воспринимаемое, оно должно рассматриваться как объект, что потребовало бы другого познания для его понимания и т. д. *ad infinitum*. Итак, они рассматривают познания как невоспринимаемые, хотя и способные к обнаружению своих объектов знаний<sup>1</sup>. Понятие само по себе выводится, в то время как объекты познаются посредством понятий.

Мимансаки принимают идею самообоснованности знания<sup>2</sup>. «Внутренняя достоверность принадлежит всем источникам правильного знания», говорит Кумарила, «потому что сила (способность), сама по себе не существующая, не может быть вызвана к жизни чем-либо другим»<sup>3</sup>. Знание может быть опосредовано чувствами, выводимыми признаками и т. п. Но оно обнаруживает объекты, существующие сами по себе<sup>4</sup>, и дает начало чувству своей собственной достоверности. Если мы должны ждать до тех пор, пока не выясним чистоту причин, мы должны будем ждать возникновения других знаний, обусловленных другими причинами, и т. д. *ad infinitum*<sup>5</sup>. Доктрина самоочевидности (сватахпрапта) считает, что знания сами по себе достоверны и их правильность может быть опровергнута только противоположной природой их объектов или признанием противоречивости их причин<sup>6</sup>. Когда мы ошибочно принимаем веревку за змею, а потом обнаруживаем, что это веревка, а не змея,

познавательной способностью (*джнянадхарма*). Оно не может принадлежать первому, так как оно не остается в объекте в какое-либо другое время, кроме того, когда этот объект познается, и проявляется как специфическая принадлежность познающего *я*. Оно не может принадлежать познавательным способностям, так как познание, свойством которых оно является, согласно Кумариле, не воспринимаемо, а то, что не воспринимается, не может быть субстратом познаваемости. С другой стороны, если познаваемость, представляющая по своему характеру осведомленность (*джнянасвабхава*), воспринимаема, тогда даже понятия могут быть признаны в качестве воспринимаемых. Если познаваемость является по своей природе объектом (*артхасвабхава*), то она означает только появление объекта (*артхакрапатья*). Объект не может быть выявлен, если знание, благодаря которому он выявляется, само по себе непроявимо («*Prameyakalamartanda*», pp. 31 — 32). Согласно Кумариле, познание кувшина порождает в кувшине качество познаваемости, которое становится объектом восприятия в форме: «этот кувшин познается мною». Из этого выводится как существование познания, так и его действительность. В то время как *ньяя* придерживается взгляда, что познание, осознанность познания (*анувьявмайя*) и познание действительности познания следуют друг за другом, Кумарила предполагает, что последние два — одновременны.

<sup>1</sup> Прабхакара критикует эту точку зрения в своей «Прамьякамаламартанде» (р. 31). Познающий (*праматри*) и акт познания (*прамана*), получающиеся в результате познания, воспринимаемы как объекты познания (*прамейя*). Мы в нашем опыте по-разному воспринимаем различные факторы по знания. Нет также никакой необходимости в том, чтобы все воспринимаемое должно было всегда восприниматься как объект восприятия. *Я* воспринимается как познание, а не как объект познания. Так, познание может быть воспринято как инструмент восприятия. Когда последователи Кумарилы признают воспринимаемость *я*, которое является только фактором познания, они могут также допустить воспринимаемость познания, которое является средством обнаружения объекта. Если *я* воспринимаемо, оно может познавать внешний объект самостоятельно, без помощи невоспринимаемого познания. Если говорят, что познающий не может вызывать действие без инструмента, то внутренние и внешние органы могут служить инструментами познания. Кроме того, если никакое действие невозможно без инструмента, то что является инструментом в познании *я* самим собой? Если *я* является инструментом в познании *я*, то оно также может служить инструментом в познании других объектов. Если допускается, что *я* и получающееся в результате понятие воспринимаемы, хотя они и не появляются в сознании как объекты познания, то можно также допустить, что инструмент познания также воспринимается не как объект познания, а как инструмент. Кроме того, если познание, пользующееся инструментами познания (*каранайджняна*), не полностью отличается от познающего (*картри*) и завершающего познания (*пхалайджняна*), то, таким образом, оно не может быть невоспринимаемым, в то время как другие два воспринимаемы. Кроме того, *я* и познание, посредством которого оно познает объекты, непосредственно обнаруживаются в нашем опыте, и поэтому они должны рассматриваться как объекты сознания (*pratyamanatvam hi gravyatvam, ted eva karmatvam*). Все, что обнаруживается в сознании, представляет его объект. В суждении «я познаю кувшин» субъект осознает себя самого как нечто ограниченное познанием кувшина. Познание субъектом кувшина представляет собой такой же объект восприятия, как *я* и кувшин. Далее, если познавательный акт невоспринимаем, его реальность не может быть полностью установлена какой-либо прама-ной.

<sup>2</sup> *Tatra gurūṇam mate jñānasya svaprakāśarūpatvat tajjñānaprāmānyam tenaiva grhyate. Bhāttānam mate jñānam atindriyam, jñānājānya jñātātā pratyakṣā, tayā ca jñānam anumiyate. Murarimiśraṇam mate anuvyavasāyena jñānam grhyate. Sarveṣāṃ apt mate tajjñānaviśāyakaajñānena tijjñānaprāmānyam grhyate* («*Siddhantamuktāvali*». р. 135).

<sup>3</sup> См. также «*Nyāyaratnākara*». II. 47.

<sup>4</sup> «Только для своего возникновения позитивные сущности нуждаются в причине. Когда они уже возникли, они сами по себе становятся действенными по отношению к своим различным следствиям» (II. 48). Для создания кувшина требуется глина и т. д., но он выполняет функцию сохранения воды сам по себе. Знание может нуждаться в причине для своего возникновения, но оно не зависит от этих причин в своей функции выяснения истинной природы вещей. Таким образом, мимансак доказывает, что нет противоречия между сватахпраманой и зависимостью от причин, подобных чувственному контакту и т. д. Чувственный контакт и т. д. обычно выводятся после возникновения знания. Только в отношении памяти зависимость от предыдущего опыта очевидна.

<sup>5</sup> S. V, II. 49 — 51.

<sup>6</sup> S. V, II 53.

наше первое суждение отвергается как неправильное. Когда мы обнаруживаем дефекты в инструментах познания, мы сомневаемся в достоверности знания. Человек, страдающий желтухой, думает, что перламутр желтый. Когда он замечает расстройство своих глаз, он приписывает желтизну свойству своих глаз и допускает, что перламутр белый. Пока мы не узнали о противоречии, нет разумных оснований для сомнения. Недостоверность знаний выявляется внешним фактором или путем открытия другими средствами действительного характера объекта или путем обнаружения недостатков в инструментах познания. Всякое знание, обусловленное одним из известных способов познания, должно рассматриваться как правильное до тех пор, пока не имеется особых причин для сомнения. Недостоверность понятия никогда не является внутренне присущей ему и всегда обнаруживается внешним способом<sup>1</sup>. Даже когда мы сомневаемся, например, в истинной природе вещи, воспринятой на расстоянии или при слабом освещении, мы можем разрешить сомнение путем вторичного познания, возникающего при более благоприятных условиях. В большинстве случаев может быть и так, что второе познание должно исправляться третьим, а иногда третье должно исправляться четвертым; но в большинстве случаев нет необходимости выходить за пределы небольшого числа познаний<sup>2</sup>. Согласно Кумариле, ряды познаний, охватывающие три или четыре стадии, имеют результатом понятие, которое представляет собой абсолютную истину<sup>3</sup>.

Кумарила предполагает, что даже принятие в акте познания перламутра за серебро достоверно как познание. Познающий в это время получает знание. А что оно отвергается последующим опытом — это вопрос другой. Даже в познании перламутра как чего-то желтого имеется действительная желтизна, относящаяся к раздражительности глаза и которая им воспринимается. Познание, не устраняющее сомнения, например когда мы не уверены, является ли воспринимаемый на расстоянии высокий предмет человеком или столбом, само по себе достоверно, так как мы воспринимаем высоту объекта и вспоминаем два различных объекта, которые оба высоки. Ошибочное познание просто обусловлено неполным восприятием или невосприятием. Оно обусловлено не позитивным ошибочным восприятием, а негативным невосприятием<sup>4</sup>. Партхасаратхи определяет правильное познание как такое, которое, будучи свободным от противоречий, постигает вещи еще не постигнутые<sup>5</sup>. Самоочевидный характер познания не находится в противоречии с этой точкой зрения<sup>6</sup>. Она просто восстанавливает характер восприятия, которое по своей природе достоверно. Достоверность является свойством познания, хотя мы можем и должны подвергать проверке истинность наших знаний, выясняя, находится ли оно в соответствии или в противоречии с другим знанием. Все это, однако, только внешняя проверка истины, она не может раскрыть нам ее внутреннюю природу.

Если согласованность является природой истины, а не просто ее проверкой, то будет трудно постигнуть истину, потому что мы попадаем в порочный круг. Кумарила и Партхасаратхи могли бы сказать нам, что нет необходимости в том, чтобы выходить за пределы трех или четырех познаний. Если мы хотя бы раз признаем, что

<sup>1</sup> S. V., II. 85, 87. Yatra karaṇadoṣojñānaṁ va tatra mithyatvam («Śaṣṭradīpikā», p. 142). Jñānasya prāmāṇyaṁ svataḥ, aprāmāṇyaṁ parataḥ.

<sup>2</sup> S. V., II. 61.

<sup>3</sup> Партхасаратхи говорит: «Широко известными причинами ложности познания являются определенные недостатки, связанные с местом, временем, обстоятельствами, чувственными органами, объектами познания и т. п. Когда наличие таких недостатков исключено, как например когда человек находится полностью в бодрствующем состоянии, полностью владеет своими способностями восприятия при дневном свете и когда объект, например кувшин, находится близко от него, — никакое сомнение о дефектах познания не может возникнуть, а следовательно, не может возникнуть и представление о недостоверности восприятия. В других случаях может существовать возможность неточности; например, объект может быть удален на большое расстояние и, следовательно, может возникнуть подозрение о необоснованности представления; но обычно, как например посредством приближения к предмету, одна из альтернатив, одновременным присутствием которых обусловлено сомнение, может быть признана истинной, и вопрос разрешается этим простым способом. Как только обнаруживается, что предполагаемая неточность в действительности не существует, познание, правильности которого, казалось, угрожала эта неточность, отстаивает себя в своей *сватахпраманье* (внутренней ценности). «Nyāyaratnākara», S. V., II. 58, 60 — 61.

<sup>4</sup> Неавторитетность познания проявляется в трех различных видах: в ложном познании, в непознании (*аджняна*) и в сомнении. Сомнительное и ложное познание реально существуют и обусловлены дефектными причинами, а в непознании имеет место просто отсутствие причин (S. V., II. 54 — 55).

<sup>5</sup> Karaṇadoṣābhāḥakajñānarāhitam agrhitagrāhijñānam pramaṇam («Śaṣṭradīpikā», p. 123).

<sup>6</sup> Но см. Jhā, Prabhākara Mīmāṃsā, II. При подобной трудности предполагается, что термин «действительность» («validity») используется в двух различных смыслах. Каждое познание как познание действительно, и в этом смысле заблуждение, воспоминание и т. д. также действительны. Но для практических целей различие делается между действительным знанием, которое выдержало проверку деятельностью, и недействительным знанием, которое не выдержало этой проверки. См. P. Sastri, Purva Mimamsa, ch. II.

достоверность познания опосредована, то мы не можем быть уверены в абсолютной достоверности какого-либо познания<sup>1</sup>.

Критики теории мимансы утверждают, что мы не имеем возможности разграничивать познания, если они не имеют формы. Так как единственной вещью, позволяющей отграничивать одно от другого, является объект, то говорят, что знание принимает форму объекта. Утверждают, что имеется тождественность между познанием и познаваемой вещью. Мимансак полагает, что если бы существовало тождество между познающим *я* и познаваемой вещью, нельзя было бы сказать, что последняя постигается первым. И форма также не представляет собой единственную основу для разграничения познаний. Имеется такое явление, как *санведана*, или познание человека, которое является обнаружением особого вида достоинства (*дхармы*), благоприятствующего его активному действию по отношению к определенному объекту. Тот объект, по отношению к которому она способствует деятельности познающего, познается. Так как каждое познание ведет к активной деятельности, направленной на различные объекты, имеется основание для различения.

Наяйик не признает учение о самообоснованности знания. Знание не свидетельствует о своей собственной истинности. Нет уверенности, что наши знания всегда соответствуют действительности. Когда мы действуем на основе наших представлений, мы иногда можем добиться успеха, а иногда не можем. В первом случае мы устанавливаем действительность познания, а во втором — недействительность познания<sup>2</sup>.

Теория мимансы о самодостоверности знания указывает, что достоверность является свойством всякого знания, неотделимым от него. Соответствие и согласованность проверяют действительность знания, но не порождают его. Они не раскрывают нам природу действительности познания. Функцией познания является способность познавать познаваемые объекты. Познание всегда включает отношение мышления к действительности. Разум, однако, действует в соответствии с законами мышления, которые в этом смысле нерушимы. Когда мы говорим «это хлеб», тогда то, что мы называем хлебом, в действительности может не быть им, но в момент суждения мы принимаем его за хлеб и не можем устоять перед силой этой идеи. Никакие сомнения не тревожат наше сознание, и поэтому содержание знания в момент суждения представляет абсолютную истину для нас. Все суждения, истинные или ложные, содержат в себе этот элемент необходимости. Это не значит, однако, что суждения являются просто игрой понятиями. Есть нечто такое, данное нашему сознанию, что мы должны принять. Существует контроль над нашими умственными процессами — контроль, осуществляемый действительностью. В каждом суждении имеется утверждение, что данная величина представляет собой нечто большее, чем она является, что имеется нечто, еще не данное теперь, но представленное ею. Каждое суждение включает, кроме того, элемент умственной деятельности, которая преувеличивает данное. Она истолковывает данную величину, показывает ее значение и утверждает, что эта величина представляет часть целого, не содержащегося в ней самой. Хотя мимансаки реалисты, но уже положение Кумарилы говорит о том, что суждение устанавливается как правильное, если оно подтверждается другими суждениями, вытекающими скорее из теории согласованности, чем из теории соответствия. Различные суждения должны приспособляться друг к другу. Но эта внутренняя согласованность еще не все. Она существует просто потому, что воспринимаемая действительность сама по себе согласованна.

Основная проблема отношения ума к действительности, которую он воспринимает, не поднимается мимансой. Миманса в самом общем смысле молча соглашается, что такая реальность, как существующий мир, является внешней по отношению к нашему мышлению. Трудности соотношения понятия истины, вытекающие из этой позиции, обходятся благодаря теории самообоснованности всяких познаний.

## ХII. Я

Ведийские предписания обещают вознаграждения, которыми будут наслаждаться в другом мире. Они были бы бессмысленны, если бы какое-то реальное *я* не продолжало существовать после разрушения тела. Говорят, что приносящий жертвоприношения должен пойти на небеса, а то, что пойдет на небо, является не телом из плоти и крови, а бестелесным Атманом<sup>3</sup>. Джаймини не предлагает каких-либо подробных доказательств реальности

<sup>1</sup> Возможно, что это имеет в виду профессор Стаут, когда он замечает: «В конечном счете истина не может быть познана только посредством ее согласованности с другой истиной. При отсутствии непосредственного познания принцип согласованности будет подобен рычагу, лишённому точки опоры... Утверждение, что всякое познание опосредствовано, в этом смысле неизбежно приводит к порочному кругу. Если опосредствованное познание может быть опосредствовано просто познаниями, которые сами просто опосредствованы, познание никогда не сможет осуществиться, так как оно не сможет найти отправную точку. Это было бы то же самое, как если бы кто-то сказал, что при постройке стены каждый кирпич должен лежать на другом кирпиче, а не прямо на земле» (Mind, 1908, p. 33).

<sup>2</sup> «Nyayamañjari», pp. 160 — 173.

<sup>3</sup> I. 1. 5.

Атмана, а, по-видимому, принимает аргументы веданты в этом вопросе<sup>1</sup>. Он отграничивает *я* (*пурушу*) от понимания (*буддхи*) и чувств (*индрий*)<sup>2</sup>. Шабара признает реальность постоянного познающего, который «познан самим собой и не может быть видим или показан другими»<sup>3</sup>. Точка зрения Шабары предполагает, что Атман является тождественным сознанию. Отвергая виджнянаваду, он говорит, что существует субъект познаний<sup>4</sup> и что этот субъект познается самим собой.

Мыслители мимансы рассматривают *я* как отличное от тела, чувств и понимания. Душа присутствует и в то время, когда буддхи отсутствует, как это происходит во сне. Даже если бы буддхи сопутствовал *я*, мы не могли бы сказать, что он тождественен *я*. *Я* не является чувствами, так как оно продолжает существовать даже тогда, когда органы чувств повреждены или разрушены. Имеется какая-то сущность, которая обобщает различные чувственные данные. Тело материально, а во всяком познании мы осознаем познающего как нечто отличное от тела. Элементы тела не обладают сознанием, и их комбинация не может дать начало сознанию. Тело представляет средство для цели, находящейся вне его самого, и поэтому говорят, что оно служит душе, которая управляет им. Факты памяти доказывают существование души. Допускается, что душа претерпевает изменения, но в течение всех этих изменений душа сохраняется. Познание, которое выражается в деятельности (*крия*), относится к субстанции, называемой душой<sup>5</sup>. То, что душа подвергается модификациям, не является аргументом против ее вечного характера<sup>6</sup>. Также не является серьезным возражение, что, когда мы достигаем результатов, мы забываем о действиях, приведших к ним. Отвергая буддистскую концепцию о душе как серии идей, каждая из которых выводится из своих предшественников — впечатлений прошлого, Кумарила утверждает, что если закон кармы имеет какой-то смысл, то должен существовать какой-то общий субстрат. Буддист не в состоянии объяснить закон возмездия или возможности перевоплощения. Гипотеза о тонком теле не очень помогает, так как отношение мысли к нему представляет тайну. Явления самосознания, желания, памяти, удовольствия, страдания бессознательны с точки зрения буддистской теории о серии идей. Таким образом, должно существовать нечто потенциально обладающее идеями, вечное и способное к перевоплощению. Душа не может состоять из атомов, так как она воспринимает изменения в различных частях тела. Она рассматривается как *вибху*, или всепроникающая и как способная связывать себя с одним телом после другого. Душа управляет телом, с которым она связана, пока не освобождается. Вездесущая душа может действовать, так как деятельность не представляет просто движение атомов. Энергия души выступает причиной движения тела.

Мимансаки принимают теорию множественности душ<sup>7</sup> для объяснения разнообразия переживаний. Мы выводим наличие души из деятельности тел, которая необъяснима без такой гипотезы. Подобно тому как мои действия обусловлены моей душой, другие деятельности обусловливаются другими душами. Различения дхармы и адхармы, которые представляют собой свойства души, нуждаются в существовании различных душ. Аналогично тому, как одно солнце, отраженное в различных субстанциях, приобретает различные свойства, так и одна душа, отраженная в различных телах, приобретает разные качества, не поддерживается, потому что качества, кажущиеся различными, принадлежат отражающему агенту, а не солнцу. Если бы эта аналогия была правильной, разнообразные качества, появляющиеся в связи с душой, принадлежали бы телам, а не душе. Но удовольствие, страдание и прочее являются качествами души, а не тела<sup>8</sup>.

Прабхакара понимает под душой нечто неинтеллектуальное, представляющее собой субстрат качеств, подобных познанию деятельности и переживания или наслаждения и страдания<sup>9</sup>. Нет непосредственного знания о постоянном, неизменном *я*. Последнее доказывается непосредственно из факта признания постоянных объектов

<sup>1</sup> Упаварша, вриттикара обеих миманс, говорит (I. 1. 5.), что вопрос об Атмане будет рассматриваться в уттара-мимансе. Шабара, по-видимому, придерживается того же мнения, и поэтому Кумарила говорит в последнем стихе своей «Атмавады» (S. V.):

Ity aha nastikyānirakariṣnur atmastitām bhāṣyakrd atra yuktya

Dṛḍhatvam etad viṣayaś ca bodhaḥ prayāti vedāntaṣeṣaṇa.

«Таким образом, комментатор (Шабара) с целью опровержения атеизма устанавливает существование души посредством рассуждения, и это мнение усиливается изучением веданты. См. S. V., III. 3. 53.

<sup>2</sup> I. 1. 4.

<sup>3</sup> Svasamvedyaḥ sa bhavati nāsāv anyena śakyate draṣṭum darśayitum vā.

<sup>4</sup> Jñānātiriktaḥ sthāyi jñātā vartate.

<sup>5</sup> S. V., «Ātmavāda», 100.

<sup>6</sup> S. V., «Ātmavāda». 22. 23.

<sup>7</sup> Buddhīndriyaśarīrebhyo bhinnā'tmā vibhūr dhrūvah Nānābhūtaḥ pratikṣetram arthajñāneṣu bhāṣate (S. S, S. S., VI, 206). См. также S. V., «Ātmavāda», pp. 5 — 7.

<sup>8</sup> Jhā, Prabhākara Mimāṃsā.

<sup>9</sup> Kartā bhoktā jaḍo vibhūr iti prābākarāḥ. Мадхусудана Сарасвати объясняет джаду таким образом: Saca jñānasvarūpabhinnatvāj jadaḥ; jānāmīti jñānāśrayatvena sa bhāti, na jñānarūpatvena («Śiddhāntabindu», «Nyāyaratnāvali»).

мышления<sup>1</sup>. В явлении узнавания мы имеем два элемента: воспоминание (*смити*) и предыдущее восприятие (*пурванухава*) объекта. Тот факт, что мы способны вспоминать ранее полученное знание, означает существование постоянной души, являющейся субстратом (*аширая*) прошлого восприятия и настоящего воспоминания. Таким образом, согласно Прабхакаре, постоянное *я*, или личное тождество, является не объектом узнавания, а его субстратом<sup>2</sup>. Оно является всеохватывающим и неизменным. Оно не самопознаваемо, так как тогда мы получили бы знание о нем даже в глубоком сне, которого мы не имеем, хотя *я*, вероятно, существует и в состоянии глубокого сна. Ясное само по себе знание «я познаю кувшин» обнаруживает кувшин как объект и *я* как субстрат познания. *Я* познается непосредственно как субстрат познания, так же как кувшин познается как объект познания. То, что выступает как *я*, является душой, свободной от всех объективных элементов. Так как *я* обнаруживается нами во всяком познании, даже в том, в котором не познается тело, *я* рассматривается как нечто, отличное от тела. *Я* не воспринимаемо само по себе, но всегда познается как агент (*карта*) познания, а не как его объект (*карма*). Акт познания не заканчивается (*сванхала*) в *я*, потому что *я* никогда не выступает объектом восприятия внешнего или внутреннего. Такое отличное от сознания объекта явление не существует как самосознание. Душа не может быть ни субъектом, ни объектом сознания<sup>3</sup>. Она является проводником, носителем сознания, и она вездесуща, хотя и лишена сознания. Она, таким образом, существенно отличается от тела, чувств и понимания, проявляется при всех познаниях и вечно. Прабхакара отрицает, что душа соответствует по размеру атому или телу, которое она одушевляет. Хотя она вездесуща, она не может воспринимать то, что происходит в другом теле, так как она может воспринимать только происходящее в телесном организме, вызванное прошлой кармой души. Имеется много душ, по одной в каждом теле. В своем освобожденном состоянии душа продолжает существовать как простое *esse* (*сам*), служащее основанием общего понятия всех вещей, взятых вместе, но не чувств, так как свойства радости и страдания не могут обнаруживать себя в чем-либо другом, за исключением тела. Душа неразрушима, так как не порождается какой-либо причиной<sup>4</sup>.

Партхасаратхи доказывают, что нет противоречия в утверждении, что *я* представляет собой как субъект, так и объект восприятия. Когда Прабхакара говорит, что *я* обнаруживается актом познания, он предполагает, что *я* является также объектом познания. В явлениях узнавания и воспоминания объект, а не субъект появляется в сознании. Именно *я*, воспринятое как объект восприятия, представляется в сознании как объект настоящего воспоминания и узнавания. Если бы в узнавании *я* это *я* не было объектом, то этот акт был бы бесцельным, но не может быть сознания без объекта. Таким образом, *я* должно рассматриваться как объект самосознания<sup>5</sup>. *Я*, как и сами объекты, познается посредством того же самого процесса действительного познания, но даже когда *я* представляет субъект познания, а не его объект, как например человек, который гуляет, хотя он обладает действием гуляния как своим собственным, рассматривается только как агент гуляния, а не его объект.

Согласно последователям Кумарилы, *я* не обнаруживается в каждом познавательном акте. Осознание объектов не всегда присуще *я*. Некто иногда знает объект («это — кувшин»), но он не знает, что он знает кувшин. В то время как *я* не проявляется как субъект или объект осознания объектов (*вишьявитти*), иногда встречается наряду с осознанием объектов другое сознание, то есть самосознание (*аханпратьяя*), объектом которого выступает *я*. Прабхакара прав, утверждая, что субъект всегда включается в осознание *не-я*, но он не всегда ясно выражен. Между присутствием *я* и осознанием этого присутствия существует различие, и нет необходимости для нас быть осведомленными о *я* всякий раз, когда мы постигаем объект. *Я* проявляется только в самосознании, которое не может быть тождественным с осознанием объектов. Самосознание указывает на более высокую степень сознательной жизни, чем простое осознание объекта<sup>6</sup>. Существует различие между непосредственным, или первоначальным, опытом, таким, как постижение объекта, и рефлексивным, или вторичным, опытом, таким, как возвращение сознания к самому себе.

Прабхакара не допускает, что Атман представляет собой то же самое, что и *санвит*, или сознание, и поэтому вынужден говорить, что Атман не ясен сам по себе. Но эту точку зрения трудно защищать. Атман является праматри и познающим, а Прабхакара описывает санвит, или сознание, как познающего, а иногда как познание<sup>7</sup>. Отвергая теорию Кумарилы о том,

<sup>1</sup> «Vivaranaprimeyasamgraha». Thibaut, E. T., p. 405 («Indian Thought», vol. I).

<sup>2</sup> Адвайта оспаривает эту точку зрения. При воспоминании имеется данное *я*, в предыдущем восприятии было прошлое *я*, и пропасть между ними не может быть преодолена, если это не будет получено посредством акта узнавания, который нуждался бы в другом и т. д. до бесконечности. Это не может быть доказано тем, что данное воспоминание и предыдущее восприятие совместно постигаются продолжающим свое существование *я*, так как они оба — прошлое и настоящее — не могут появляться вместе.

<sup>3</sup> «Sastradipikā», pp. 348 — 349.

<sup>4</sup> Jhā, Prābhakara Mīmāṃsā.

<sup>5</sup> P. P., p. 344 и далее.

<sup>6</sup> «Sastradipikā», pp. 344 — 352.

<sup>7</sup> Санвит используется как обозначающее сознание. Samvid utpattikāraṇam ātmanassannikarṣakhyam («Prakaraṇapañcika», p. 63).

что *я* выступает объектом умственного восприятия, Шаликанатха допускает, что *я* самоочевидно, что оно также включается в познание внешних объектов<sup>1</sup> и поэтому не является бессознательным субстратом сознания. Санвит ясно само по себе, хотя и не познается как объект сознания. Далее, говорят, что познания являются *париманами* (модификациями) *я*, и, таким образом, природа *я* должна быть сознательной, иначе она не сможет модифицироваться в познания. *Я*, или сознание, никогда не может быть объектом сознания, но это не значит, что оно несознательно. Оно представляет основу всякого познания. В самом познании оно появляется в качестве субъекта, или *я*. *Я* не является чем-то большим или меньшим, чем *я*, которое мы непосредственно познаем как субъект или субстрат познания. *Я* не представляет ни субстанцию, ни качество, ни деятельность. Оно — просто сознание. Как это выразила бы адвайта-веданта, оно становится *я*, когда иллюзорно ассоциируется с органом *я*. Сознание самости отсутствует в глубоком сне, когда *я* свободно от всех слов *я*. В познании объектов всеохватывающий Атман, или сознание, появляется как ограниченное своим отношением к объекту. Прабхакара, по-видимому, сознает, что его теория ведет его к позиции, близкой к позиции адвайта-веданты, но озабочен тем, что это не должно подчеркиваться, так как его главная цель — придать особое значение разграничения личности и ее индивидуальной ответственности. Прабхакара говорит: «Заявление, что выражения *я* и *мое* указывают на неправильное понимание Атмана, должно быть сделано по отношению к тем, кто подчинил свои привязанности мирским объектам, а не к тем, кто привязан к карме»<sup>2</sup>.

Согласно Кумариле, душа выступает как отличная от тела, вечная и вездесущая. Атман является самым сознанием, хотя душ много<sup>3</sup>. Так как все души по своей природе представляют сознание, упанишады говорят о всех их как о единой<sup>4</sup>. Атман является сознанием так же, как и субстратом познания, представляющего продукт Атмана<sup>5</sup>. Существование *я* выводится с помощью понятия субъективного *я*. *Я* обнаруживается посредством самого себя, хотя незаметно для других<sup>6</sup>. *Я* выступает как объект познания, так как оно воспринимается также непосредственно, как и кувшин. Оно — объект умственного восприятия (*манаса-пратъякши*). *Я* является как объектом, так и субъектом познания<sup>7</sup>, и это не является противоречием, так как мы разграничиваем в *я* субстанциональный (*дравья*) элемент, представляющий объект познания, и элемент сознания (*бодха*), представляющий субъект познания<sup>8</sup>. Последователи Прабхакары возражают против этой точки зрения. Если субстанциональный элемент *я* не обладает интеллектом, то он вовсе не является *я*. То, что остается, является элементом, наделенным сознанием, а он не может служить ни субъектом, ни объектом. Он не состоит из частей и поэтому не способен подвергаться таким изменениям, чтобы иметь одновременно характер как субъекта, так и объекта. Если реальность представляет объект сознания, тогда *я* не может быть субъектом, или познающим, так как оно является такой же субстанцией, как и кувшин. Если Кумарила утверждает, что чистая форма сознания является субъектом, в то время как то же самое сознание, эмпирически модифицированное, представляет собой объект<sup>9</sup>, то мы, по-видимому, имеем три типа, а именно: сознание объекта самого по себе (*шуддхавиша яграханам*), чистый субъект (*шуддхаджнятри*) и субъект, модифицированный объектом, подобным кувшину (*гхатавакчиннаджнятри*). Кроме того, так как *я* непосредственно обнаруживается при каждом познании объекта как его познающий, нет необходимости признавать другое восприятие, подобное внутреннему, которое, как говорят, обнаруживает *я* непосредственно как объект.

Если познавательная способность принадлежит *я*, тогда *я* не может быть неосязающим. Если же *я* есть сознание, тогда это само собой разумеется, потому что все доказательства признают его реальность<sup>10</sup>. У Кумарилы объекты, кажется, связываются с сознанием посредством вритти. Бессознательный элемент (*акиданша*) Атмана является, возможно, *антахкарной* (внутренним органом), посредством которого *я* развивается в форму вритти. Из того, что Атман в явлении самопознания выступает как субъектом, так и объектом в явлении самосознания, не следует, что оно имеет элементы сознательности и несознательности. Фактически мы видим, что как Прабхакара, так и Кумарила стремятся к более правильному пониманию *я*, которого они не могут достигнуть из-за своих практических интересов.

<sup>1</sup> Svayamprakāśatvena, viśaya pratīgocaratvena («Prakāśanāpāñcika», p. 151).

<sup>2</sup> «Brhati», p. 32. М. S. в Азиатском обществе Бенгалии.

<sup>3</sup> S. V., «Ātmavāda», 74 — 75.

<sup>4</sup> «Tantravārttib, II. 1. 5.

<sup>5</sup> Рамануджа, который признает подобную точку зрения, рассматривает познавательную способность как вечное свойство атмана, способное к увеличению и уменьшению. Между тем Кумарила думает, что познавательная способность представляет эволюцию (*паринаму*) Атмана, которая возникает благодаря праманам.

<sup>6</sup> S. V., «Ātmavāda», p. 142 — 143.

<sup>7</sup> S. V., «Ātmavāda», p. 107.

<sup>8</sup> Ср.: «Nyāvaratnāvali»: «Ātmano'sti amśadvavam, cidamśo' cidamśaś ca; cidamśena draṣṭṛtvam acidamśena jñānasunhādiarināmitvam 'mām aham jānāmi' iti jñeyatvam ca» (P. Sastri. Pūrva Mimāṃsā, p. 95). См. также «Vivaranaprane-yasaṅgraha», Thibaut, E. T., «Indian Thought», vol. 1. p. 357.

<sup>9</sup> Ghatāvachinna hi jñātrta grāhyā, śuddhaiḥvā jñātrta grāhikā («Nyāyamafjari», 430).

<sup>10</sup> См. Sureśvara, Sambadhavārttika, 1066.

### ХIII. ПРИРОДА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Теория восприятия мимансаков признает реальность объектов, так как восприятие возникает только тогда, когда имеется контакт с реальными объектами<sup>1</sup>. Когда мы ощущаем, мы ощущаем объекты, а не наши познавательные способности<sup>2</sup>. Мы заключаем о познавательной способности, но не воспринимаем ее. Доктрина самодостоверности знания включает мысль с реальности объектов, которые постигаются. Кумарила отвергает как ту теорию, что идеи не имеют основы (*ниралашбанавада*), так и теорию о том, что внешняя действительность представляет собой просто пустоту (*шуньявада*). Реальность внешнего мира является единственной основой опыта и жизни. Если бы не было ничего, кроме идей, то все наши суждения, покоящиеся на вере в реальность внешнего мира, были бы ложными. То, что наши понятия имеют реальную основу во внешнем мире, не опровергается дальнейшим познанием. Если говорят, что нереальность понятий, созданных в бодрствующем состоянии, вытекает из проничательности йогинов, то Кумарила отвечает на это отрицанием достоверности йогического проникновения и ссылается на другие йогические интуиции, которые подтверждают реальность мира. Теоретики мимансы не придерживаются теории феноменальности мира. «Если те, кто знает Брахмана, заключают, что все познанное ложно, а непознанное истинно. то разрешите мне расстаться с ними с поклоном»<sup>3</sup>. Вселенная реальна и не зависит от разума, который воспринимает ее.

Прабхакара признает восемь категорий: субстанцию (*дравья*), качество (*гуна*), действие (*карма*), всеобщность (*саманья*), присущность (*паратантра*), силу (*шакти*), подобие (*садришья*) и число (*санкхья*). Субстанция, качество и действие практически объясняются различными направлениями теории ньяи. Согласно Прабхакаре, саманья реальна. Она существует всецело в каждом индивиде и является объектом чувственного восприятия. Она не обладает существованием отдельно от индивидуальностей. Прабхакара не допускает существование высшего рода на том основании, что мы не осознаем его. Мы не воспринимаем количество объектов как просто существующее. Когда мы говорим об индивидуальном объекте как о существующем (*сам*), мы понимаем, что индивидуальность имеет свое специфическое существование (*сварупасамта*). Мы не воспринимаем вещь отдельно от ее качеств. Универсальное и особенное связаны посредством *самавайи*, или присущности. Когда рождается новый индивид, возникает и новое отношение присущности. путем которого индивид подводится под родовой признак, существующий в других индивидах. Когда индивидуальность разрушается, отношение неразрывной связи между индивидуальным и универсальным уничтожается. Присущность не вечна, так как она существует также и в преходящих вещах. Присущность не единственна, а множественна: присущностей столько, сколько имеется вещей. Она как производима, так и непроизводима, как воспринимаема, так и невоспринимаема — в зависимости от природы вещей, к которым она принадлежит. Сила — общее название, данного могуществу, путем которого субстанции, качества и всеобщности оказываются причинами вещей<sup>4</sup>. Сила, которая устанавливается на основе результатов, вечна в вечных вещах и невечна в других. Согласно Прабхакаре, подобие не должно смешиваться с субстанцией, качеством или действием, так как оно пребывает в качествах благодаря внутренней связи. Субстанция не может пребывать в качествах, точно так же как качество или действие не могут пребывать в другом качестве или действии. Подобие не тождественно родовой природе, так как оно зависит от его соотносительности. Оно относится к роду так же, как когда мы говорим, что род коровы подобен роду лошади. Подобие не может быть отождествлено с несуществованием. так как оно не познается в отношении к своей противоположной сущности. Мы уже видели, что подобие не может быть познано посредством восприятия; вывод, или доказательство, и *упамана*, или сравнение, дают нам знание о нем<sup>5</sup>. Сила, подобие и количество рассматриваются как самостоятельные категории, так как они не могут быть сведены к другим. Вишеша найика не признается, так как она обозначает особый вид качества. *Абхава*, или несуществование, ничего не представляет собой отдельно от своей основы в пространстве, где оно предполагается существующим.

Кумарила подразделяет все категории на положительные (*бхава*) и отрицательные (*абхава*). Последние выступают в четырех видах: предшествующее, последующее, абсолютное и взаимное. Положительными категориями четырех видов являются: субстанция, качество, действие и всеобщность. Сила (*шакти*) и подобие (*садришья*) сводятся к субстанции. Сила представляет свойство объектов, которое мы подразумеваем, но не воспринимаем. Она приводится в состояние существования вместе с вещами. Число — это свойство. Сила является естественной (*сахая*) или производной (*адхейя*). Подобие — это только свойство, заключающееся в том факте, что

<sup>1</sup> Satsamprayoga, M. S., I. 1. 4.

<sup>2</sup> Arthaviṣayā pratyakṣabyddhir na buddhiviṣayā. Sahara, I. 1. 4.

<sup>3</sup> «Bṛhāti», p. 30. См. также «Śaṣṭradīpikā Advaitamatānirāsa».

<sup>4</sup> Мнение, что невидимая сила пребывает в причине, производящей следствие, критикуется найиком на том основании, что эта сила не является фактом наблюдения или вывода. См. «Kusumañjali». I.

<sup>5</sup> «Prakarāṇarāṅgikā», p. 100 и далее.



более чем один объект обладает одинаковым рядом признаков. Оно не может быть особой категорией ввиду того факта, что мы не осведомлены о различных степенях подобия в нашем обычном опыте. Присущность, по Кумариле, не есть нечто отличное от тех вещей, в которых она существует<sup>1</sup>. Подобно Прабхакаре, Кумарила придерживается того мнения, что родовая природа воспринимаема<sup>2</sup>. Отношение существует между вещами, которые отличны, а присущность, говорят, должна существовать между вещами, которые нераздельны, подобно роду и индивидуальности, и поэтому эта концепция невозможна.

Субстанция — это то, в чем пребывают качествами имеется девять субстанций: земля, вода, воздух, огонь, акаша, я, ум, время и пространство. Кумарила к этому перечню добавляет темноту и звук<sup>3</sup>. Земля, вода, воздух и огонь обладают цветом и осязаемостью и, таким образом, являются объектами чувств зрения и осязания, когда они не находятся в атомарном состоянии. Другие субстанции не воспринимаются, а только выводятся. Видимая белизна акаши обусловлена частицами огня в нем. Акаша выводится как основа звука. Воздух, по мнению Прабхакары, не горяч и не холоден. Его теплота или холодность обусловлены частицами огня или воды, растворенными в нем. Согласно Кумариле, он воспринимаем посредством осязания.

При установлении качеств и их назначения в субстанциях Прабхакара и Кумарила находятся под влиянием вайшешики. Кумарила вслед за Праша-стападой перечисляет двадцать четыре качества, заменяя только тон (*дхвани*) на звук, а проявление и силу на достоинство и недостаток. В то время как Прабхакара утверждает, что индивидуальность относится только к вечным вещам, Кумарила придерживается мнения, что она относится как к производным, так и к вечным вещам.

Действие имеется в пяти видах, упомянутых вайшешикой. В то время как Прабхакара придерживается взгляда, что оно только объект вывода, Кумарила утверждает, что оно воспринимаемо. Согласно Прабхакаре, мы говорим, что мы видим движение, когда видим соединение или разъединение с точками пространства. Эти контакты совершаются в пространстве, в то время как движения происходят в объектах. Кумарила утверждает, что если движение выводится, то оно может выводиться только как нематериальная причина соединений и разъединения объекта с точки пространства, а это предполагало бы, что оно существует как в объекте, так и в пространстве, тогда как оно существует только в объекте. Таким образом, он доказывает, что мы видим движение, которое находится в объекте и осуществляет соединение и разъединение атомов в пространстве. В то время как Кумарила допускает существование общего, субстанции, качества и действия, Прабхакара не признает два последние. Пурва-миманса не признает доктрину первоначального творения или полного разрушения<sup>4</sup>.

#### XIV. ЭТИКА

Дхарма — система правильной жизни. Джаймини определяет дхарму как установление или требование<sup>5</sup>. *Кодана*, или предписание, представляет собой *лакшану*, или символ дхармы. Это — юридическое определение закона. Согласно Шабаре, кодана означает предписание, побуждающее человека к действию<sup>6</sup>. «Долг» имеет внешний источник, так как обязанности открываются нам благодаря силе, находящейся вне нас. Слово «кодана» имеет другое значение, а именно — внутреннее вдохновение и импульс. Внутреннее влечение сердца согласуется с тем, что предписывается извне. Индивидуальная воля и решение народа находятся в гармонии. Комментаторы считают, что предписываемое обладает способностью вызывать больше радости, чем страдания; таким образом, направление предписываемого поведения ведет к желаемым результатам. Счастье — это цель, признаваемая пурва-мимансой, но оно не является счастьем в этом мире. Ради счастья вне этого мира мы должны практиковать в мире самоотрицание. Действия, которые приносят вред или страдание (*анартха*), не являются дхармой. Дхарма есть то, что предписывается, а последнее ведет к счастью<sup>7</sup>. Если мы не соблюдаем предписаний, мы не только упускаем наше счастье, но и становимся подверженными страданию.

Этика пурва-мимансы основана на откровении<sup>8</sup>. Ведийские предписания устанавливают детали дхармы. Добрым делом, согласно мимансакам, является то, что предписано ведой. Тексты смрити, согласно ортодоксальной теории, соответствуют ведийским текстам, хотя некоторые из них могли быть утеряны. Если смрити противоречат шрути, первые должны быть пересмотрены<sup>9</sup>. Когда мы обнаруживаем, что смрити излагаются с эгоистиче-

<sup>1</sup> S. V., «Pratyakṣasūtra», pp. 146 — 150.

<sup>2</sup> Indriyagocara, S. V., «Vanavāda», p. 24.

<sup>3</sup> Темнота, согласно Прабхакаре, представляет собой просто отсутствие света. Если бы она была субстанцией или качеством, она должна была бы восприниматься также и днем. Кумарила утверждает, что темнота — субстанция, так как она обладает свойством синевы и способна к движению.

<sup>4</sup> S. V., «Sambadhakṣeparihāra», 113.

<sup>5</sup> Codanālakṣano 'rtho dharmah (I. 1.2).

<sup>6</sup> Codaneti kriyāyaḥ pravartakam vacanam ahuḥ (Sahara. I. 1. 2).

<sup>7</sup> Веление соответствует *видхи*, долг — *дхарме* и санкция — *пхале*.

<sup>8</sup> Ср. определение счастья Пелеем как «совершение добра для человечества в повиновении богу и ради вечного счастья».

<sup>9</sup> I. 3.3.

скими целями, они должны быть отвергнуты<sup>1</sup>. За смрити следует практика хороших людей и обычаев<sup>2</sup>. Обязанности, не имеющие письменной санкции, объясняются на основе принципов полезности. Если мы совершаем какое-то действие в соответствии с естественными инстинктами, мы недобродетельны<sup>3</sup>. Жизнь индийцев управляется правилами вед, поэтому правила мимансы имеют важное значение для интерпретации закона хинди.

Для достижения спасения мы должны соблюдать нитья кармы, подобные *сандхье* и т. д., и наймиттика кармы, когда возникают соответствующие обстоятельства. Эти обязанности безоговорочны. Если мы не исполняем их, мы совершаем грех (*пратьявая*). Для достижения особых целей мы выполняем камья кармы. Нам нет необходимости исполнять их, если мы не заинтересованы в этих результатах. Избегая запретного (*нишидха*) поведения, мы спасаемся от ада, и если мы сохраняем чистоту *камья* (добровольных) карм, то освобождаем себя от эгоистических целей; если же мы поддерживаем безусловные обязанности, мы достигаем освобождения.

Согласно Джаймини, только три высших класса имеют право совершать жертвоприношения. Эту мысль поддерживает Атрейя. Но даже тогда были мыслители, подобные Бадари, которые придерживались того, что все касты в равной мере имеют право совершать жертвоприношения. Джаймини основывает свое положение на том факте, что шудры не могут изучать веды, и поэтому утверждает, что они не могут совершать жертвоприношения<sup>4</sup>.

Последователи Прабхакары приступают к анализу волевого акта. В «Сиддхантамуктавали» понимание Прабхакарой волевого действия излагается как состоящее из следующих ступеней: сознание того, что должно быть совершено (*карьятаджняна*), или ощущение чувства долга: желание сделать это (*чикирша*), которое включает сознание того, что это может быть сделано (*критисадхьятаджняна*); хотение (*правритти*); двигательная реакция (*чешта*) и действие (*крийя*). Прабхакара придает чувству долга больше значения, чем сознанию добра, которое, однако, представлено в камья кармах. В ведийских жертвоприношениях предписания посредством силы (*шабдибхавана*) своих слов ведут к возникновению деятельности в агенте, направленной к результатам, указанным в предписании. Миманса признает человеческую свободу, поскольку иначе человеческие индивиды не смогли бы нести ответственность за свои действия.

Закон кармы, правильно понимаемый, не противоречит свободе. Мы можем воздерживаться от первого шага, но когда мы уже сделали его, мы легко склоняемся сделать второй шаг благодаря действию закона привычки<sup>5</sup>.

Веды представляют мудрость народа, и если обнаруживается, что они противоречат просвещенному общественному мнению, естественно возникает сомнение в их ценности. Кумарила доказывает, что ведийские предписания обладают внутренней обоснованностью, так как они принимаются большинством людей. По его мнению, социальное сознание подтверждает авторитетность ведийских правил. Он, однако, призывает нас принять руководство вед в вопросе долга, а не полагаться на таких неопределенных руководителей, как общественное добро или счастья других<sup>6</sup>. Поведение великих людей также показывает нам природу дхармы. Но Кумарила боится поддержать принципы буддизма из-за их враждебности авторитету вед. Он обладает достаточной честностью, чтобы допустить, что буддистский кодекс морали, подчеркивающий ахинсу, имеет важное значение, хотя отрицание им вед низкопробно. Истина в буддизме смешана со многим ложным, и поэтому он сравнивает его с молоком, налитым в собачью шкуру<sup>7</sup>.

Веданта протестует против доктрины механического церемониализма в том же духе, в каком Иисус протестовал против фарисеев, а Лютер против доктрины оправдания делом. Всякое дело, каким бы священным оно ни казалось, может выполняться механическим путем, без какого-либо чувства чего-либо кроме него, и поэтому само по себе не может быть во многом полезным для спасения. Ритуальность скорее вредит из-за слепоты основанной на ней веры. Мы можем совершить какое-то число жертвоприношений, хотя из них могут и не следовать большие изменения внутреннего духа. Если добродетель состоит в моральном возрождении или преобразовании сердца, то необходимостью будет не церемониальная жертва, но жертва эгоистичности. Веды говорят о шраддхе, или вере, бхакти, или преданности, и тапасе, или строгости<sup>8</sup>, которые только отдаленно связаны с жертвоприношениями. Теистические теории, которые декларируют, что всякая работа должна выполняться как жертвопри-

<sup>1</sup> I. 3.4.

<sup>2</sup> I. 3. 8 — 9.

<sup>3</sup> IV. 1.3.

<sup>4</sup> VI. 1. 25 — 38. Джаймини противоречит некоторым фактам, которые он настойчиво пытается разъяснить. В VI. 1. 44 — 50 за тем, кто делает колесницы и находится вне четырех каст, признается право совершать жертвоприношение агнядханы. Нишады имели право исполнять раудраджня (VI. 1. 51 — 52).

<sup>5</sup> Дух поучений Дария в период упадков персов: «Когда на основе нашей собственной свободной воли мы впадаем в грех, бог сам становится нашим союзником».

<sup>6</sup> S. V., II. 242 — 247.

<sup>7</sup> Śvaogartmanikṣiptakṣiravad (Tantravārtika», I. 3. 6, p. 127).

<sup>8</sup> Śraddhām devā yajamānā... upāsate (R. V., X. 151 — 154). См. также R. V., X. 167.

ношение богу, соответствуют духу веды. Некоторые позднейшие мимансаки поддерживали это мнение. Лаугакши Бхаскара сообщает нам, что когда долг исполнен в духе посвящения богу, он становится причиной освобождения<sup>1</sup>. Картина вознаграждений в этом мире и в будущем подавляет дух незаинтересованности и самопожертвования. Мимансаки, однако, говорят нам главным образом о жертвоприношениях<sup>2</sup> и, таким образом, не в состоянии охватить большую часть человеческой жизни.

## XV. АПУРВА

Действия предписываются с целью получения соответствующих результатов. Существует необходимая связь между действием и его результатом. Действие, исполненное сегодня, не может иметь своим следствием результат в какое-то будущее время, если оно перед своим прекращением не дает начала какому-то невидимому результату. Джаймини признает существование такой невидимой силы, которую он называет апурва<sup>3</sup> и которую можно рассматривать или как невоспринимаемое, предшествующее результату состояние, или как состояние после действия. Так как жертвоприношения и им подобные действия осуществляются с намерением достигнуть определенных результатов, следующих после длительного времени, отсроченный результат действия невозможен, если он не осуществляется через посредство апурвы<sup>4</sup>. Апурва — метафизическое звено между деятельностью и ее результатом<sup>5</sup>. Мимансаки не склонны приписывать результаты действий божественной воле, потому что постоянная причина не может приниматься в расчет для разнообразия следствий<sup>6</sup>.

Согласно Кумариле, апурва есть потенциальная возможность в основном действии или в действующей силе, которая не существует до исполнения действия и чье существование доказывается авторитетом писаний. Позитивная сила, созданная действием и приводящая к достижению результата, является апурвой. *Arthasamitti*, или подразумеваемость, доказывает существование апурвы. Если мы не принимаем ее существования, многие положения вед становятся необъяснимыми. Жертвоприношение, совершенное человеком, непосредственно вызывает в человеке определенную способность, которая пребывает в нем, подобно многим другим способностям, в течение всей жизни, в конце которой она добывает для него обещанную награду. Согласно Прабхакаре, апурва не может быть в *я*, так как вследствие своей значительной вездесущности *я* неактивно. Он не признает мнения, что действие ведет к выработке в действующей силе определенной способности, которая представляет собой непосредственную причину конечного результата. То, что жертвоприношение создает такую способность, не доказывается ни восприятием, ни выводом, ни священными книгами. Действие вызывается усилием действующей силы, и причинная способность должна находиться в этом усилии. Таким образом, мы должны принять способность действия, а не действующей силы. Далее, в III. 1.3 устанавливается, что карья представляет собой непосредственную причину выработки результата, желательного для исполняющей (*ньяюйя*) личности. Эта карья не может быть действием, так как последнее не есть непосредственная причина конечного результата. Карья осуществляется благодаря делу (*крити*) или благодаря усилию действующей силы, которое обусловлено побуждением (*нийога*)<sup>7</sup>. Усилие производит в действующей силе результат (карья), которому Прабхакара дает также название нийоги, потому что это действие выступает как побуждающее для действующей силы, проявляющей усилие к выполнению действия. Но эта нийога не может породить результат, если ей не помогает судьба, как замечает это Шаликанатха.

Точку зрения Прабхакары<sup>8</sup> не легко проследить, и она не кажется улучшением точки зрения Кумарилы.

Уддьотакара критикует доктрину апурвы<sup>9</sup>. Она не может быть вечной, поскольку по такому представлению была бы невозможной смерть, так как заслуги и недостатки были бы вечными. Если апурва единственна, тогда счастье и страдание всех людей должны быть подобны друг другу. Мы не можем этого сказать, так как, хотя имеется одна апурва, проявляющихся деятельностей много, поскольку мы не знаем о том, что представляет собой проявляющаяся деятельность — то ли способность осуществить результат, то ли свойство, принадлежащее апурве. Мы не можем сказать, представляет ли апурва то же, что и способность, или же отлична от нее. Если мы говорим, что скрытая апурва становится проявленной, мы должны объяснить, каким образом она была сначала скрытой. Даже если вечная апурва будет различной у различных людей, трудности проявления этим не избегаются. Шанкара критикует теорию апурвы на том основании, что она не духовна и не может действовать, если она не приводится в движение чем-то духовным. Результаты деятельностей не могут быть объяснены только прин-

<sup>1</sup> *Īśvarāraṇābuddhya kriyamāṇas tu niḥśreyasahetuh* («*Arthasamgraha*»).

<sup>2</sup> *Yāgādīr eva dharmāḥ, tallakṣaṇaṁ vedapratipādyāḥ prayojanavad artho dharmāḥ* (*Arthasamgraha*», p. 1).

<sup>3</sup> Что-то новое, ранее неизвестное.

<sup>4</sup> P. M. S., II. 1.5.

<sup>5</sup> Ср. определение Бхимакары: *Yāgādījanyaḥ svargādījanakāḥ kaśca na guṇaviśeṣaḥ* («*Nyāyakośa*»).

<sup>6</sup> S. B.; III. 2. 40.

<sup>7</sup> III. 1.3.

<sup>8</sup> «*Prakaranapañcīkā*», p. 185 и далее.

<sup>9</sup> N. V., I. 1.7.

ципом апурвы. Если говорят, что бог действует в соответствии с принципом апурвы, это просто точка зрения веданты, заключающаяся в том, что бог действует согласно закону кармы<sup>1</sup>.

## XVI. МОКША

Джаймини и Шабара не сталкивались с проблемой конечного освобождения. Они указывают путь к жизни на небесах, но не к освобождению от сансары. Но позднейшие писатели не могли обойти эту проблему, так как она привлекала внимание мыслителей других школ. Согласно Прабхакаре, освобождение состоит в полном исчезновении дхармы и адхармы, действие которых является причиной возрождения. Это определяется как «абсолютное уничтожение тела, обусловленное исчезновением всякой дхармы и адхармы»<sup>2</sup>. Индивид, обнаруживающий, что в сансаре удовольствия смешаны со страданием, обращает свое внимание на освобождение. Он старается избежать запрещенных действий, а также избежать и предписанных действий, ведущих ко всякого рода удовольствиям здесь или в будущем мире. Он испытывает необходимость в искуплении для той цели, чтобы использовать предварительно накопленную карму, и постепенно, путем истинного познания души с помощью удовлетворения и самоконтроля, достигает освобождения от своего телесного существования<sup>3</sup>. Простое познание не может принести освобождения от оков, которое может быть достигнуто только прекращением деятельности. Познание предотвращает дальнейшее накопление достоинств и недостатков<sup>4</sup>. Очевидно, последователи Прабхакары не считают, что карма сама по себе достаточна для действительного освобождения. Карма в ожидании вознаграждения приводит к новому рождению. Наши симпатии и антипатии определяют наши будущие существования. Мы должны вырваться из этого круга, если мы желаем достигнуть избавления. Освобождение представляет собой прекращение как удовольствия, так и страдания. Это не состояние блаженства, так как лишенная качеств душа не может иметь даже блаженства. Мокша — это просто естественная форма души<sup>5</sup>.

Согласно Кумариле, мокша представляет собой состояние Атмана, находящегося в самом себе и свободного от всякого страдания<sup>6</sup>. Некоторые рассматривают мокшу как переживание блаженства Атманом<sup>7</sup>. Это, однако, противоречит мнению Кумарилы, который утверждает, что освобождение не может быть вечным, если оно не имеет отрицательный характер<sup>8</sup>. Партхасаратхи также считает, что состояние избавления — это то же самое, что освобождение от страдания, но не то же, что наслаждение блаженством. Я — это способность познания (*джняна-шакти*). Познания объектов обусловлены деятельностью манаса и чувств. Так как они не существуют в мокше, я существует в форме своей чистой сущности, без какого-либо рода проявления. Это — состояние, лишенное характерных качеств, подобных удовольствию, страданию и т. д. Оно может рассматриваться как состояние сознания, лишенное объективного знания или чувства какого-либо рода. Кумарила, однако, рассматривает мокшу как положительное состояние, как реализацию Атмана, и эта его точка зрения очень близка к точке зрения адвайты. Кумарила думает, что познания недостаточно для освобождения. Он предполагает, что избавление может быть достигнуто посредством кармы, объединенной с джняной.

## XVII. БОГ

Пурва-миманса постулирует целый ряд божеств, для того чтобы предписанные жертвоприношения могли совершаться для них. Она не выходит за пределы сферы этих богов, так как соблюдение ведийской дхармы не нуждается в допущении какой-либо высшей силы. Джаймини не столько отрицает бога, сколько игнорирует его. Никакая деталь ведийской религии не нуждается в содействии бога. Дхарма предписывается вечной, существующей самой по себе ведой, и мы уже видели, как отвергались попытки рассматривать веды как деятельность бога. Вознаграждения приносящим жертвы не обусловлены каким-то милосердным богом. Даже когда результаты не появляются сразу, вырабатывается принцип апурвы, который со временем помогает жертвователю получить его вознаграждение. Нет достаточно прочного основания для доказательства существования всеведущего существа. Восприятие, вывод и священные книги совершенно бесполезны. Выражения священных книг, которые говорят: «он знает все», «он знает мир» — чрезмерно превозносят заслуги приносящего жертвы. Непрерывность

<sup>1</sup> Karmāpekṣād apūvapekṣād vā yathāstu tathāstu īśvarāt phalam (S. B., III. 2.41).

<sup>2</sup> Ātyantikās tu dehocchedo niṣṣeṣadharmadharmāpikṣayahiḅandhano mokṣa iti siddham. Dharmādharmavaśīkṛto jivas tāsu tāsu yoniṣu saṃsarati («Prakaraṇapāñcīkā», «Tattvāloka», p. 156).

<sup>3</sup> Samadamabrahmacaryādikaṅgopabrhmhitena'tmajñānena, p. 157.

<sup>4</sup> Относительно другой точки зрения см. (Bhāttacintāmanb, Benares ed., 57).

<sup>5</sup> Svātmasphuranarūpah («Prakaraṇapāñcīkā», p. 157).

<sup>6</sup> Paramātmaprāptyavasthāmātram.

<sup>7</sup> Cittena svātmasaukhyānubhūti.

<sup>8</sup> S. V., «Sambandhākṣeparihāra», p. 107.

работ и вытекающих из них следствий длится от вечности к вечности, подобно семени и растению. Миманса отказывается признавать веру в периодическое сотворение и разрушение всех вещей. Процесс создания и разрушения происходит постоянно. Бесплезно допускать, что всевышний приводит в состояние покоя одновременно силы всех душ и затем снова пробуждает их все, когда начинается новое творение. Хотя Прабхакара допускает, что вселенная состоит из частей, которые имеют начало и конец, он считает, что вселенная как целое не имеет ни начала, ни конца. Мы не наблюдаем вмешательства какого-либо божественного существа в процессе порождения тел людей и животных, которые обязаны своим существованием родителям. Мы не можем сказать, что атомы действуют благодаря воле бога, так как в нашем опыте каждая душа действует в теле, принадлежащем ей. Но атомы не являются телом бога. Даже если мы допустим, что телесный организм создан богом, деятельность его также должна быть обусловлена усилием бога. Если это усилие вечно, атомы были бы непрерывно активными. Не можем мы также сказать, что существует божественный наблюдатель дхармы и адхармы, так как они принадлежат разумным индивидам. Одно существо, хотя бы и великое, не может знать дхарму и адхарму другого существа. Бог не может воспринимать невоспринимаемую дхарму других посредством своих чувств или своего разума, так как это находится вне его тела. Трудно понять характер божественного контроля над дхармой и адхармой. Этот контроль не представляет случай соединения (саньйога), так как дхарма и адхарма являются свойствами, а соединение возможно только для субстанций. Он не может представлять и случай самавайи, так как дхарма и адхарма пребывают в других душах и не могут пребывать в боге<sup>1</sup>.

Кумарила критикует точку зрения ньяйи, которая устанавливает существование бога путем рассуждения и провозглашает, что веды составлены богом. Если веды, рассматриваемые как произведение бога, говорят, что бог создал мир, нет необходимости придавать какое-либо значение подобному заявлению<sup>2</sup>. Если творец создал мир, то кто может подтвердить это? Кроме того, каким образом он создал мир? Если он не обладает материальным телом, он не может испытывать какого-либо желания к творению. Если обладает им, тогда он не может быть обусловлен самим собой и мы нуждаемся в другом создателе, создателе его. Если его тело будет рассматриваться как вечное, из каких составных частей оно может быть сделано, в то время как земля и другие элементы еще не созданы? Если материя существовала до его творческой деятельности, нет оснований отрицать существование других объектов. В чем заключается цель бога при создании мира, наполненного страданием? Объяснение прошлой кармой не годится, так как не существует сотворения, предшествующего ей. Он не может создавать из чувства сострадания, так как нет существ, к которым это сострадание может быть обращено. Кроме того, согласно такой точке зрения, должны были быть созданы только счастливые существа. Мы не можем сказать, что никакое творение не возможно без элемента страдания, так как нет ничего невозможного для бога. Но если бог ограничен другими требованиями, тогда он не всемогущ. Если говорят, что сотворение существует ради развлечения бога, тогда это противоречит теории о том, что он совершенно счастлив, и вовлекало бы бога в слишком утомительный труд. И также не было бы его желания разрушить разумный мир. Почему мы должны доверять его словам? Так как, хотя он и не мог бы сотворить мир, он мог бы так заявить об этом, чтобы показать свою большую силу<sup>3</sup>. Если создатель отличается от других только важностью своей дхармы, то последняя возможна только благодаря ведам, и поэтому они предшествуют творению<sup>4</sup>. Если говорят, что атомы действуют благодаря божественной воле, то каким образом возникает эта божественная воля? Если она возбуждается причиной, подобной адриште, то это может быть также и причиной мира<sup>5</sup>. Если бог зависит от других вещей, тогда его независимость носит компромиссный характер. Если мы вводим волю бога как достаточную для объяснения мира, тогда карма будет почти лишена содержания.

Что касается телесной природы божества, то Шабара думает, что веды упоминают о такой природе с целью восхваления. Выражение «мы ухватились за вашу руку» означает, что мы отдали себя под вашу защиту<sup>6</sup>. Как Прабхакара, так и Кумарила отрицают то, что боги обладают телами. Мы не пользуемся результатами своих действий благодаря милости богов, и поэтому боги не нуждаются в том, чтобы иметь какие-либо физические формы. Хотя божества основателями мимансы рассматривались обладающими в какой-то степени реальностью, позднейшие мимансаки, заботившиеся о том, чтобы подчеркнуть важное значение мантр, утверждают, что приносящий жертвы не связан с личностью богов, но что он должен ограничить свое внимание мантрами. Они склоняются к тому, чтобы считать божества чем-то воображаемым, но все же упорствуют в утверждении, что прине-

<sup>1</sup> Jhā, Prabhākaramīmāṃsā, pp. 80 — 87.

<sup>2</sup> S. V., «Sambandhākṣepaparihāra», 114; «Codanāsūtra», 142.

<sup>3</sup> Aṣṛṣṭvāpi hy asau brūyād ātmaīśvaryaṣṭvānāśa nāt, 60.

<sup>4</sup> S. V., «Sambandhākṣepaparihāra», 44 — 72. 114 — 116.

<sup>5</sup> Там же, стр. 72 — 73.

<sup>6</sup> См. Śābara, IX. 1.9.

сение жертв обеспечит им вознаграждение, хотя они могут не иметь какого-либо существования вне пределов мантр, относящихся к ним <sup>1</sup>.

В современных работах о пурва-мимансе предпринимается остроумная попытка примирить точку зрения мимансы по этому вопросу с точкой зрения веданты <sup>2</sup>. Утверждается, что хотя Джаймини отвергает концепцию бога — распределителя благ, он не отрицает существование бога — творца мира. В то время как другие системы придерживаются мнения, что бог выступает как творец мира, так и распределитель благ, Джаймини утверждает, что бог не является раздатчиком благ. Некоторый объект называется «плод», когда он приносит удовольствие или страдание человеку. Пока он не связывается с индивидуумом посредством наслаждения или страдания, он не может рассматриваться как «плод» <sup>3</sup>. Когда говорят, что карма должна быть причиной «плода», это означает, что она выступает причиной наслаждения объектом, а не причиной его простого сотворения. Хотя Бадараяна в третьей главе своего произведения принимает точку зрения Джаймини, все же он выступает против мнения Джаймини о том, что апурва, а не бог является причиной распределения благ. Если бы Джаймини отрицал творчество бога, Бадараяна безусловно, поддержал бы его отрицание во второй главе, которая посвящена критике противоположных гипотез. Джаймини почувствовал, что, если бы бог обладал исключительной ответственностью за недоброкачественность мира, он не был бы свободен от обвинения в пристрастии и жестокости, и по этой причине возводит различные судьбы людей к их прошлому поведению. Это объяснение неубедительно, так как вещи должны существовать до того, как мы сможем извлекать из них счастье или несчастье. Если апурва выступает как раздающая наше счастье и несчастье, то она должна быть также и творцом вещей. Если бог необходим для творения, тогда апурва должна быть просто принципом кармы, который бог принимает во внимание при создании мира. Бог непосредственно или опосредованно становится как творцом, так и распределителем благ.

Этот пробел в пурва-мимансе был настолько явным, что позднейшие писатели постепенно протаскивают в пурва-мимансу бога. Смысл критики, утверждающей, что бессознательный принцип апурвы не может достигнуть гармонических результатов, приписываемых ему, был полностью осознан <sup>4</sup>. Постепенно был введен божественный принцип. Но этого высшего управителя, бога, не следует рассматривать как связанного законом кармы, так как никто не связан своей собственной природой. Закон кармы выражает постоянство бога. Когда Кумарила признает, что и карма (работа) и упасана (поклонение) необходимы для действительного освобождения, он устанавливает существование бога, хотя, конечно, он утверждает, что упасана представляет собой разновидность кармы, которая сама создает свои собственные плоды. Очевидно, очень рано стало ощутимым, что система миманса не могла бы удовлетворить мыслящих людей, если бы она не объединяла себя с теизмом. Так Ападэва и Лаугакши Бхаскара провозглашают, что если жертвоприношение совершается в честь господина бога, то это должно привести к наивысшему благу. Эта тенденция во всей своей полноте проводится в «Сешвара-мимансе» Веданты Дешики.

В пурва-мимансе упор делается на этической стороне. Первоначальная реальность мира рассматривается как постоянный принцип кармы. Бог представляет собой справедливость, или дхарму. Содержания дхармы выражены в ведах, а веды только обнаруживают разум бога. Кумарила говорит: «Эта шастра, названная ведой и являющаяся Брахманом в форме звуков, установлена одним высшим духом» <sup>5</sup>. Кумарила начинает свой трактат молитвой Шиве: «Благоговение к нему, чье тело сделано из чистого знания, чьи божественные очи являются тремя ведами, кто является причиной достижения блаженства и кто приближает серповидную луну» <sup>6</sup>. Веды являются обнаружением разума бога. В то время как совершения жертвоприношений могут быть специальными причинами блаженства, бог является главной причиной. Это представление находится в соответствии с открыто признан-

<sup>1</sup> См. Apudeva, Devatāsvarupavicāra.

<sup>2</sup> P. Sastri, Pūrva Mīmāṃsā, p. III.

<sup>3</sup> S. B., III, 2.38.

<sup>4</sup> «Bhāmāti», III, 2.41.

<sup>5</sup> Sabdabrahmeti y ac cedam śāstramvedākhyam ucyate Tad apy adhiṣṭhitam sarvam ekana paramātmanā («Tantravārtika», p. 719).

<sup>6</sup> Viśuddhajñānadehaya trivedidivyaśakṣe Śreyahprāptinimittaya namaḥ somārdhadharine (S. V, I, 1). Партхасаратхи в своей «Ньяятнакаре» интерпретирует этот стих в различном смысле, с тем чтобы не приписать Кумариле теистическую позицию. Он относит эти стихи к церемонии жертвоприношения. Viśuddham mīmāṃsaya saṃsodhitam jñānam eva deho yasya (тот, чье тело есть знание, очищенное учением Мимансы); trivedy eva divyam śakṣuḥ prakāśanam yasya (тот, кто обнаруживается посредством трех вед); somasya ardhnam sthāviām grahacamasādi tad dhārine (то, что наделено сосуда́ми сомы, или то, чему приданы телесные формы); iti yajñapakṣe'pi saṃgacchate. Он допускает, однако, что Кумарила ссылается на личного бога «Шиву». viśveśvaram mahādevam stutipūrvam namasyati. Из S. S. S. (VIII. 37) мы обнаруживаем, что Кумарила предполагает, что Атман — как единичен, так и множествен, bhinnābhinnātmakatvātma. Это произведение, как и некоторые другие о веданте, пытается доказать, что Кумарила был ведантистом.

ной целью Кумарилы дать такое новое истолкование доктрине мимансы, чтобы привести ее в согласие с ненатуралистическими тенденциями времени<sup>1</sup>.

Нет необходимости много говорить о неудовлетворительном характере пурва-мимансы как системы философии. Как философское представление о вселенной она удивительно несовершенна. Она не заботилась о проблеме первичной реальности и ее отношении к миру душ и материи. Ее этика была чисто механистической, а ее религия была нездоровой. Совершение жертвоприношения рассматривалось как самая важная вещь, а дэваты исчезают из поля зрения приносящих жертвы. Поздние мимансаки открыто говорят нам, что божество есть то, чье имя склоняется в дательном падеже. В выражении «Indraya svaha» Индра означает божество. В этой религии очень мало что трогает и согревает сердце. Не удивительна реакция в пользу вишнуистского, шиваитского и тантрического монотеизма, который дал человеку всевышнего, от которого он мог бы зависеть и к которому он мог бы прибегать в печали и страдании.

## ЛИТЕРАТУРА

**Gaṅganath Jha**, *Slokaṅkārttika*.

**Gaṅganath Jha**, *Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*.

**Keith**, *Karma Mīmāṃsā*.

**P. Śāstri**, *Introduction to Pūrva Mīmāṃsā*.

**Sirkar**, *The Mīmāṃsā Rules of Interpretation*.

---

<sup>1</sup> *Prāyeṇaiva hi mīmāṃsā loke lokāyatikṛta*  
*Tām āstikapathe kartum ayaṁ yatnaḥ kṛto mayā* (S. V., I. 10).

## Глава седьмая

# ВЕДАНТА-СУТРА

*Веданта и ее интерпретации. — Авторство и датировка «Сутры». — Отношение к другим школам. — Брахман. — Мир. — Индивидуальное «я». — Мокша. — Заключение.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Философия веданты заслуживает пристального внимания не только с точки зрения ее философской ценности, но также и потому, что она тесно связана с религией Индии и намного более живуча в этой стране, чем какие-либо другие системы мысли. В той или другой своей форме веданта определяет мировоззрение мыслителей Индии в настоящее время.

Термин «веданта» буквально означает «конец веды», или доктрины, изложенные в заключительной главе вед и являющиеся упанишадами. Идеи упанишад составляют также «конечную цель веды» или сущность вед<sup>1</sup>. «Веданта-сутра» называется «Брахмасутрой», потому что она является изложением доктрины Брахмана, а также «Шарирака-сутрой»<sup>2</sup>, так как она имеет дело с сущностью необусловленного я. В то время как «Карма-миманса» Джаймини исследует долг (дхарму), предписываемый ведой, одновременно с наградой, связанной с ним, «Уттарамиманса» Бадараяны излагает философско-теологические взгляды упанишад<sup>3</sup>. Обе вместе они представляют систематическое исследование содержания вед в целом. Упанишады образуют лишь ряд проблесков истины, данных с различных точек зрения, а не попытку последовательно, до конца продумать важнейшие вопросы. И все же те, кто рассматривает их как обнаруженную истину, вынуждены признать, что их учение образует последовательное целое, и Бадараяна приступает к работе по систематизации. Его произведение представляет не столько систематическую философию, сколько теологическое толкование. Работа Бадараяны находится в таком же отношении к упанишад, как христианская догматика к Новому Завету, — она исследует их учения о боге, мире, душе в ее состояниях заблуждения и освобождения, устраняет явные противоречия в доктринах, систематически связывает их вместе и особенно заботится о том, чтобы защитить их от нападков противников<sup>4</sup>. В пятистах пятидесяти пяти сутрах, каждая из которых обычно состоит из двух или трех слов, развивается целая система. Сутры сами по себе непонятны и оставляют все для истолкователя. Подобно протее, они не могут быть постигнуты в какой-либо определенной форме. При истолковании их учение иногда окрашивается в яркие тона персоналистского теизма, а иногда — в мрачные абстракции абсолютизма. Очень рано в различных теологических школах начали устанавливаться различные традиции, которые мыслители, подобные Шанкаре и Раманудже, изложили в письменной форме. Комментаторы, среди которых главными являются Шанкара, Бхаскара, Ядавапаракаша, Рамануджа, Кшава, Нилакантха, Мадхва, Баладева, Валлабха и Виджнянабхикшу<sup>5</sup>, не все развивали одну и ту же точку зрения, и это нелегкий вопрос — установить, кто из них может быть признан авторитетом в правильном понимании «Сутры», так как их комментарии были написаны во времена, когда догматы стали предметами тягостных сомнений и серьезной дискуссии. Они основывали свои интерпретации на своих собственных предвзятых мнениях и иногда, пытаясь заставить тексты давать доказательство истины своих собственных философских теорий, не замечали буквального и ясного смысла слов. «Сутра» является одной из тех редких книг, где каждый в соответствии со своими достоинствами получает свое вознаграждение.

Ссылки в работе Бадараяны на других учителей веданты ясно показывают, что самостоятельные интерпретации упанишад, отличавшиеся от бадараяновской, были также популярны<sup>6</sup>. Еще когда Бадараяна излагал свою «Сутру», существовали

<sup>1</sup> «Tīreṣu tailavad vede vedāntasupratīṣṭhitāḥ» («Muktikopaniṣad»). Гаутама проводит разграничение между упанишадами и ведантой (XXII. 9), но предание всегда придерживалось мнения, что упанишады являются последователями веданты.

<sup>2</sup> Шарира, тело (śarīra).

<sup>3</sup> Ср. Vedāntavakyakusumagrathānārthatvāt sūtrāṇām (S. V., I. 1.1).

<sup>4</sup> D. S., V., p. 21.

<sup>5</sup> Индийская традиция делает также Шуку одним из самых ранних комментаторов. Шабара в своем Р. М. В. называет Вриттикарю Упаваршей. Таково же мнение и Шанкары (III. 3.53). Рамануджа и его последователи называют его Бодхяной. Веданта Дешика заявляет, что один и тот же человек называется этими двумя именами. Комментарии Драмида, Танка, Бхартрипраджики, Бхаручи, Капарди, Брахмананды и Гухадевы не кажутся доступными. См. S. V., I. 1.4; I. 2.23; I. 3.19; I. 4.12; IV. 3.14.

<sup>6</sup> Badari (I.2.30; III.1.11; IV.3.7; IV.4.10), Auḍulomi (I.4.21; III.4.45; IV.4.6), Āśmarathya (I.2.29; 1.4.20), Kāśakṛtsna (I.4.22), Kārṣṇājini (III.1.9). Ātreya (III. 4.44), Jaimini. Все же М. В. не излагает их взглядов.



различия во мнениях по таким центральным вопросам, как вопрос о признаках освобожденной души<sup>1</sup> и отношении индивидуальной души к Брахману<sup>2</sup>. Ашмаратхья поддерживает точку зрения бхеда-абхеда на отношение души к Брахману (а именно, что Брахман не абсолютно отличен и не абсолютно тождествен с ней)<sup>3</sup>. Аудуломи придерживается того мнения, что душа совершенно отлична от Брахмана в период своего окончательного избавления, когда она сливается с ним<sup>4</sup>, а Кашакритсна думает, что душа абсолютно идентична с Брахманом, который тем или иным способом представляет себя индивидуальной душой<sup>5</sup>. Последующие комментаторы принимают лишь одну, хотя и большую часть этих представлений. Упанишады, по-видимому, были предметом больших дискуссий, и представление Бадараяны о веданте кажется результатом работы очень значительной школы, хотя и другие имевшие серьезную репутацию школы также процветали.

## II. АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА

Традиция, начинающаяся с Шанкары, приписывает «Сутру» Бадараяне. Тот факт, что имя последнего упоминается в третьем лице<sup>6</sup>, заставляет думать, что Бадараяна не является ее автором<sup>7</sup>. Подобное использование третьего лица не является, однако, необычной практикой в древней Индии и не нуждается в том, чтобы предполагать наличие другого автора. Индийское предание отождествляет Бадараяну, автора «Сутры», с Вьясой. Последователи Шанкары — Говинданда, Вачаспати и Анандагири — отождествляют Вьясу с Бадараяной; Рамануджа, Мадхва, Валлабха и Баладэва приписывают «Сутру» Вьясе. Иногда это мнение оспаривается на том основании, что Джаймини, которого Бадараяна цитирует несколько раз, будет учеником Вьясы, и в том случае, если мы предположим, что «Махабхарата», «Вишну пурана» и «Бхагавата», а также встречающиеся в работах Джаймини и Бадараяны ссылки не совместимы с отношением ученика к учителю. Шабара, Говиндананда и Анандагири утверждают, что этой непоследовательности нет<sup>8</sup>. Однако не ясно, какого мнения придерживался сам Шанкара<sup>9</sup>.

«Сутра» ссылается на представления школ санкхьи и вайшешики, а также джайнистов и буддистов. Шанкара, Рамануджа, Мадхва и Валлабха единодушны в понимании ссылок на «Гиту» (XV. 7; VIII. 24) в II. 3.45, IV.1.10 — особенно, и первые три видят подобную ссылку на «Гиту» (VII. 11) в IV.1.10. Многие из имен, упомянутых в «Сутре», встречаются в «Штраута-сутре». Ашмаратхья — в «Ашвалайне», Бадари, Каршнаджини и Кашакритсна — в «Катьяйне», Атрея — в «Тайттирия Пра-тишакья-сутре». Атрея, Кашакритсна Бадари упоминаются в «Грихья-сутре» Бодхаяны, а Атрея также и в «Бхарадваджа-грихья-сутре». Кашакритсна — один из первых ведийских комментаторов. Аудуломи упоминается в «Махабхашье» на Панини<sup>10</sup>. «Гаруда пурана». «Падма пурана» и «Ману» ссылаются на «Веданта-сутру» и «Хариваншу», которая, будучи отнесена Гопкинсом к 200 году н. э., содержит ясные ссылки на нее. Кейс утверждает, что дата жизни Бадараяны не может быть отнесена позднее, чем 200 годом н. э.<sup>11</sup> Индийские школы придерживаются того мнения, что «Сутра» была составлена в период от 500-х до 200-х годов до н. э. Фрэзер относит ее к 400 г. до н. э.<sup>12</sup> Макс Мюллер говорит: «Какой бы ни была дата «Бхага-ваддгиты», она представляет часть «Махабхараты»; эпоха «Веданты-сутры» и Бадараяны должна быть более ранней»<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> IV.3.7 — 14; IV.4.5 — 7.

<sup>2</sup> I. 4. 20 — 22.

<sup>3</sup> I. 4. 20.

<sup>4</sup> I. 4. 21.

<sup>5</sup> I. 4. 22.

<sup>6</sup> I. 3. 26; I. 3. 33; III. 2. 41; III. 4. 1; III. 4. 8; III. 4. 19; IV. 3. 15; IV. 4. 7; IV. 4. 12.

<sup>7</sup> Дойссен, например, утверждает, что произведения Джаймини и Бадараяны, каждый из которых цитирует как себя, так и другого, были объединены позднейшим редактором в одну работу, которую комментировал Упаварша, а эта последняя работа была основой Шабарабхашьи в Р. М. и Шанкарабхашьи в В. S. (D. S. V., p. 24. fn. 17).

<sup>8</sup> См. Belvalkar. Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras. «Indian Philosophical Review», October 1918; Abhay Kumar Guha, Jīvātman in Brahma Sūtras, p. 8.

<sup>9</sup> В одном из отрывков из своего комментария на В. С. Шанкара утверждает, что в переходный период от эпохи Двапары к эпохе Кали древний мудрец и ведийский учитель, которого назвали Апантаратамас, был по велению Вишну рожден как Кришна Двайпаяна. Так как Шанкара не говорит, что этот Кришна Двайпаяна является автором В. S., Уиндишмен (Windischmann), а вслед за ним Теланг (Telang) заключают, что, по мнению Шанкары, это были два разных человека. («A Note on Bādarāyana». J. A. S., Bombay, vol. XVI, 1833, p. 190). Каждый раз, когда Шанкара цитирует веду, он предполагает, что Вьяса является автором «Сутры» (II. 1. 12; II. 3. 47). Можно использовать много ссылок на В. G. и «Шантипарву» М. В. и В. S. при условии, что мы принимаем свидетельство комментаторов, которое не легко понять, если автор «Сутры» и создатель М. В. были одним и тем же человеком.

<sup>10</sup> IV. 1. 14.

<sup>11</sup> «Karma-mīmāṃsā», pp. 5 — 6. Якоби, однако, предполагает, что «Сутра» была составлена между 200 и 450 годами н. э. (J. A. O. S., 1911).

<sup>12</sup> «Literary History of India», p. 196.

<sup>13</sup> S. S., p. 113; Guha, Jīvātman in the Brahma Sūtra.

### III. ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ ШКОЛАМ

Действительное отношение «веданты» Бадараяны к «Мимансе» Джаймини интерпретируется по-разному различными комментаторами<sup>1</sup>. Рамануджа вслед за Вриттикарой утверждает, что две мимансы являются частями одной работы, тогда как Шанкара придерживается противоположного мнения. Возможно, что они первоначально составляли две части одного трактата<sup>2</sup>. Обе мимансы являются в высшей степени ортодоксальными системами и были по своему происхождению первоначально толкованием шрути или веды, то есть откровения. Бадараяна нигде не упоминает ньяю. Йога связана с санкхьей, и говорят, что критические замечания против санкхьи относятся также и к йоге<sup>3</sup>. Санкхья тщательно опровергается<sup>4</sup> и упоминается во многих местах<sup>5</sup>. Она представляет собой единственную систему, к которой относятся с большим уважением — отчасти потому, что некоторые из ее доктрин были приняты Бадараяной, отчасти потому, что она поддерживалась мудрецами, подобными Ману и Вясе<sup>6</sup>. Доктрины вайшешики подвергаются критике<sup>7</sup>, и мы уже показывали, что во времена Бадараяны система вайшешики не пользовалась большой известностью. Рассматриваются также некоторые школы буддизма, Локояты и учения бхагаватов<sup>8</sup>. На автора «Сутры» значительное влияние оказал теизм «Бхагавадгиты» и бхагаватов.

### IV. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

«Веданта-сутра» имеет четыре главы. Первая рассматривает теорию Брахмана как основной реальности. Ее целью является *саманвая*, или примирение различных ведийских точек зрения на этот предмет. Всякая интерпретация религии, всякое объяснение бога, души и мира обязательно должно принимать во внимание религиозные переживания тех, кто заявляет, что они видели вечное, и все противоречия между записанными переживаниями мудрецов прошлого должны быть примирены с тем, чтобы предложенная теория могла рассматриваться как удовлетворительная. В первой главе дается объяснение природы Брахмана, его отношения к миру и индивидуальной душе. Вторая (*авиродха*) — опровергает возражения, приводимые против данной точки зрения, и критикует теории противников. Она дает также объяснение характеру зависимости мира от бога, постепенному удалению от него в процессе эволюции и поглощению мира богом, а в последней части<sup>9</sup> имеются интересные психологические рассуждения о природе души, ее атрибутах, ее отношении к богу, телу и ее собственных действиях. Третья глава обсуждает пути и средства (*садхана*) достижения брахма-видьи. Мы встречаем в ней объяснение перевоплощения и небольшие психологические<sup>10</sup> и теологические<sup>11</sup> рассуждения вместе с многочисленными поясняющими комментариями. Четвертая глава имеет дело с результатами (*пхала*) брахма-видьи. Она также описывает в какой-то мере подробно теорию удаления души после смерти по двум путям — богов и предков — и природу избавления, из которого нет возврата. Каждая глава состоит из четырех частей (*под*), а сутры в каждой части подразделяются на определенные группы, называемые адхикаранами. Обнаруживаются некоторые расхождения в толковании текста, допущенные различными комментаторами, хотя они не имеют особого значения<sup>12</sup>.

Согласно Бадараяне, веда вечна<sup>13</sup>, а шастра является большим авторитетом<sup>14</sup>. Он прямо заявляет, что посредством тарки, или размышления<sup>15</sup>, открыть метафизическую истину невозможно. Он признает два источника знания, шрути и смрити, и называет их *пратьякшами* (восприятием) и *анушанами* (выводом)<sup>16</sup> — возможно потому, что Бадараяна, как и Шанкара, предполагает основу знания (*праманьям*), а первый — нет. Открытая шрути, которая самоочевидна, называется пратьякшам. С помощью шрути Бадараяна постигает упанишады, а с помощью смрити — «Бхагавадгиту», «Махабхарату», «Свод законов Ману». Как в мире светского знания вывод основывается на восприятии, так смрити зависит от шрути. Бадараяна не признает никаких других праман. Он раз-

<sup>1</sup> Бадараяна ссылается на Джаймини в нескольких местах: I. 2. 28; I. 2. 31; I. 3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5; IV. 4. 11.

<sup>2</sup> См. R. V., I. 1. 1. Jacobi. J. A. O. S., 1910. Дойссен предложил сравнить последовательности N. T. со старостью, когда жизнь по закону переходит в жизнь по духу (D. S. V., p. 20).

<sup>3</sup> II. 1. 3.

<sup>4</sup> I. 1.5 — 11; I. 4. 1 — 13; II. 1. 1-12; II. 2. 1 — 10.

<sup>5</sup> I. 1. 18; I. 2. 19; I. 2. 22; I. 3. 3; I. 3. 11; I. 4. 28; II. 1. 29; II. 3. 51; IV. 2. 21.

<sup>6</sup> См. S. V., I. 4. 28.

<sup>7</sup> II. 2. 11— 17.

<sup>8</sup> См. II. 2. 1 — 45; I. 4. 28; III. 3. 53 — 54.

<sup>9</sup> II. 3. 15 и далее.

<sup>10</sup> III. 2. 1. 10.

<sup>11</sup> III. 2. 11 — 41.

<sup>12</sup> См. Belvākar. The Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras. pp. 144 — 145. I. P. R.

<sup>13</sup> I. 3. 29.

<sup>14</sup> I. 1. 3.

<sup>15</sup> II. 1. 11.

<sup>16</sup> I. 3. 28; III. 2. 24; IV. 4. 20.

граничивает две сферы существования: мыслимую, представляющую собой область Prakriti с элементами, умом, интеллектом и самостью, и немислимую, являющуюся Брахманом. В последней области единственными нашими руководителями являются шастры<sup>1</sup>. Всякое рассуждение, не находящееся в согласии с ведой, бесполезно для Бадараяны. Рассуждение основывается на отличительных признаках. Но о Брахмане мы не можем сказать, что он характеризуется каким-то данным качеством и что тем самым исключаются другие качества. Рассуждение, следовательно, подчиняется интуитивному знанию<sup>2</sup>, которое может быть достигнуто поклонением богу и созерцанием<sup>3</sup>.

Согласно «Веданта-сутре», пуруша и Prakriti санкхьи являются не самостоятельными субстанциями, а модификациями единой реальности. Множественность истинных бесконечностей невозможна. Единственная бесконечная субстанция, Брахман, отождествляется с высшей реальностью, рассматриваемой в упанишадах. В первой главе обсуждаются некоторые описания Брахмана, данные в упанишадах<sup>4</sup>. Он — начало, опора и конец мира<sup>5</sup>, действующая и материальная причина вселенной. Он творит, не прибегая к каким-либо средствам<sup>6</sup>. Психологическое доказательство реальности Брахмана основывается на том, что сон бывает без сновидений<sup>7</sup>. Брахман не должен смешиваться ни с Прадханой, не обладающей интеллектом, ни с индивидуальной душой. Он обладает всеми дхармами<sup>8</sup> и является внутренним законом и руководителем<sup>9</sup>. Ему присущи качества непорочности, правильности цели, всеведения, всемогущества и т. д.<sup>10</sup>. Его космологические свойства также выводятся. Он представляет собой космическое пространство, или Акашу, и космическое дыхание, воздух, или Прану<sup>11</sup>. Он также свет в душе<sup>12</sup>. Он должен созерцаться как пребывающий в сердце человека<sup>13</sup>, и нам разрешается рассматривать вездесущего бога занимающим ограниченное пространство. Первоначальной основой вещи является единый высший дух, который представляет собой источник всего и достойный объект для безграничного поклонения и почитания<sup>14</sup>.

Каким образом не обладающие интеллектом вещи и разумная душа должны относиться к одному и тому же высшему? Должны ли мы считать их, как это делает Гита, более высокими и более низкими проявлениями единой реальности? «Сутра» не дает ясного ответа. Неясность точки зрения упанишад на вопрос о творении остается и в ней. Брахман не только не сотворен и вечен<sup>15</sup>, но и является причиной всей вселенной<sup>16</sup>. Каждый материальный элемент создается Брахманом<sup>17</sup>. Если благодаря деятельности первичных элементов имеет место эволюция мира, то и тогда именно Брахман дарует силу, посредством которой происходит эта эволюция. Считают, что Брахман после создания элементов входит в них, и именно это пребывание Брахмана в элементах вызывает создание других вещей<sup>18</sup>.

Уже было сказано, что Брахман является как материальной, так и инструментальной причиной мира<sup>19</sup>. Брахман — творец всех вещей и воплощает себя во всех вещах, как глина или золото становятся определенными вещами из глины или из золота. В «Сутре»<sup>20</sup> рассматривается характер связи между причиной и следствием, Брахманом и миром. Тождество причины и следствия выясняется посредством двух иллюстраций. Подобно тому как кусок материи, когда он свернут, не обнаруживает присущие ему качества и выявляет свою природу целиком, когда он развернут, хотя остается тем же самым куском материи в обоих случаях, так же и причина и следствие тождественны, хотя их признаки различны<sup>21</sup>. В равной мере, когда дыхание задерживается, человек не в состоя-

<sup>1</sup> I. 1. 3; II. I. 27.

<sup>2</sup> II. I. 6; II. 1. 11.

<sup>3</sup> III. 2. 24.

<sup>4</sup> I. 2; I. 3.

<sup>5</sup> I. 1. 2.

<sup>6</sup> II. 1. 23 — 27.

<sup>7</sup> I. 1. 9.

<sup>8</sup> II. 1. 37.

<sup>9</sup> I. 1. 20.

<sup>10</sup> I. 2. 1-2; II. I. 30.

<sup>11</sup> I. 1. 20 — 23.

<sup>12</sup> I. 1. 24.

<sup>13</sup> I. 2. 7.

<sup>14</sup> I. I. 7.

<sup>15</sup> II. 3. 9.

<sup>16</sup> I. 1.5; I.2. 1; II. 1.22; I. 1.22.

<sup>17</sup> II. 3. 7.

<sup>18</sup> II. 3. 13.

<sup>19</sup> I. 4. 23 — 27.

<sup>20</sup> II. 1. 14 — 20.

<sup>21</sup> II. I. 19. S. B.

нии выполнить какое-либо действие, хотя он продолжает жить, а когда дыхание восстанавливается, он способен двигать конечностями. В этих случаях дыхание остается одним и тем же, подобно причине и следствию, которые, производя различные действия, в действительности остаются одними и теми же<sup>1</sup>. Брахман и мир не различаются (*ананья*)<sup>2</sup>, так же как глиняный горшок не отличен от глины<sup>3</sup>. Хотя комментаторы согласны в том, что причина не отличается от следствия, характер тождественности Брахмана и мира объясняется ими по-разному. Согласно Бадараяне, *ананья* не означает отсутствия различия или изменения. Для объяснения изменения Шанкара вводит авидью. Мир существует только для тех, кто находится под влиянием авидьи, так же как воображаемый змей существует только для человека, который имеет неправильное представление о веревке. Другие комментаторы поддерживают теорию *паринамы*, или превращения. Примерами причины и следствия, приводимыми в «Чандогья упанишаде», являются земля, железо и вещи, сделанные из них, а не веревка и змея или перламутр и серебро. Преходящие вещи действительны как определения Брахмана. Утверждение, что Брахман представляет собой материальную причину мира, предполагает, что мир является модификацией субстанции Брахмана<sup>4</sup>. Мир есть не иллюзия или построение, подобное сновидению, а нечто действительное, положительное, которое рождается, существует и растворяется в Брахмане<sup>5</sup>. Бадараяна предполагает, что способность творения свойственна чистому, безупречному Брахману так же, как тепло свойственно огню<sup>6</sup>. Брахман для своего собственного развращения<sup>7</sup> превращает себя в мир<sup>8</sup>, не подвергаясь ни малейшему изменению<sup>9</sup> и не переставая быть самим собой. Бадараяна не пытается объяснить, каким образом это возможно. Он даже не говорит, как Рамануджа и др. объясняют то, что Брахман обладает удивительными способностями, благодаря которым может быть достигнуто невероятное. Он обращает наше внимание на явно противоречивые положения, содержащиеся в шрути, и предупреждает нас, что мы не имеем права подвергать сомнению авторитет шрути. С философской точки зрения, этот ответ неудовлетворителен. Шанкара разъясняет это положение, перенося противоречие с шрути на индивидуальный разум, и утверждает, что Брахман не превращается в мир. Мы, жертвы заблуждения, предполагаем, что одно превращается в другое. Он утверждает, что первичная реальность является Брахманом, неопределенным духом, и доказывает, что мир познающего, познанного и познания так или иначе существует в Брахмане. Рамануджа придерживается другого мнения. Он прибегает к шрути, когда сталкивается с трудностью объяснения чистого, первичного Брахмана, связанного безначальным (*анади*) существованием мира (*джагатправаха*) как с чем-то вторичным по отношению к себе самому. Невозможное возможно для бога<sup>10</sup>, который обладает сверхъестественными способностями<sup>11</sup>.

Бадараяна<sup>12</sup> говорит, что душа представляет собой *джню*, которую Шанкара истолковывает как разум, а Рамануджа — как обладающего разумом познающего. Валлабха соглашается с Шанкарой, в то время как Кешава думает, что душа является как разумом, так и познающим. Индивидуальная душа является действующей силой (*картой*)<sup>13</sup>. Рождение и смерть затрагивает тело, а не душу<sup>14</sup>, которая не имеет начала. Она вечна<sup>15</sup>. Говорят, что *дживатман* является *ану*, размерами с атом. Рамануджа, Мадхва, Кешава, Нимбарка, Валлабха и Шрикантха принимают эту точку зрения. Шанкара придерживается того мнения, что душа является всеохватывающей, или *вибху*, хотя она должна рассматриваться как состоящая из атомов в условиях земного существования<sup>16</sup>. Бадараяна утверждает, что Брахман пребывает в индивидуальном духе, хотя природа Брах-

<sup>1</sup> П. 1. 20. S. В. Следствие, согласно Раманудже — это преобразованное состояние причины. Даже Шанкара признает, что мир есть только *авастхантара* Брахмана, как одежда — по отношению к пряже.

<sup>2</sup> П. 1. 14.

<sup>3</sup> I. 1. 4; I. 4. 22.

<sup>4</sup> I. 1. 26 См. также II. 3. 7.

<sup>5</sup> III. 2. 3.

<sup>6</sup> I. 3. 1.

<sup>7</sup> П. 1. 33.

<sup>8</sup> I. 4. 26.

<sup>9</sup> П. 1. 27.

<sup>10</sup> См. R. В., II. 1. 27.

<sup>11</sup> Согласно B. S. (III. 2. 3.), мир в отличие от сновидений не есть майя. Слово «майя», как это ясно из позднейшей веданты, весьма двусмысленно. Мы можем принять его для обозначения *артхатпратьяйшуньятвы*, как это делает Бхаскара, или *дришттанашитасварупатвы* у Шанкары, или *ашуарьятмакатвы* у Рамануджи, или *сарвабхаванасамартхы* у Валлабхи.

<sup>12</sup> П. 3. 18.

<sup>13</sup> П. 3. 33 — 39.

<sup>14</sup> П. 3. 16.

<sup>15</sup> П. 3. 18.

<sup>16</sup> См. II. 2. 19 — 28. Дживы, согласно B. S., бывают четырех видов, а именно: рожденные из чрева (*джараюджа*), из яйца (*андаджа*), из влаги (*шведаджа*) и из растений (*удбхиджа*). Все они должны рассматриваться как наделенные сознанием, хотя в различных степенях. Растения не способны выражать свое сознание в силу преобладания в них *тамаса*.

мана не затрагивается характером души<sup>1</sup>. Джива и Брахман различны так же, как солнечный свет и Солнце, и подобно тому как при свете, закрытом тучами, Солнце остается Солнцем» так же и, когда джива страдает, Брахман не страдает<sup>2</sup>. Телесное я действует и наслаждается, приобретает достоинства и недостатки, и на него действуют удовольствие и страдания, в то время как высшее я имеет противоположную природу и свободно от всякого зла<sup>3</sup>. Выражения «это ты» и «этот атман есть Брахман» пытаются показать, что оба — Брахман и атман, бог и человек — в действительности едины. Если Брахман является причиной всего, он должен быть также и причиной индивидуальной души. Абсолютная божественная сущность представлена во всех своих модификациях. Каждый индивид обладает частью божественного духа. Из объяснения Бадараяны не ясно, каким именно образом индивид относится к Брахману — как часть (*аниша*) или как отражение (*абхаса*) универсального я<sup>4</sup>. Бадараяна показывает, что Ашмаратхья, Аудуломи и Кашакритсна занимают противоположные позиции при рассмотрении отношения индивидуальной души к Брахману. Ашмаратхья думает, что душа есть часть Брахмана даже в пространственном смысле. Аудуломи утверждает, что в глубоком сне душа временно находится в единстве с Брахманом. Кашакритсна, мнение которого поддерживает Шанкара, предполагает, что Брахман существует целиком и безраздельно в форме индивидуальной души, а Бадараяна просто упоминает эти различные мнения, но не говорит, какую точку зрения он поддерживает<sup>5</sup>. Рассуждение о том, что джива есть часть (*аниша*) высшей реальности, принимается Шанкарой для обозначения «части, как она могла бы быть» (*аниша ива*)<sup>6</sup>. Так как Брахман, который не состоит из частей, не может иметь частей в буквальном смысле, Бхаскара и Валлабха утверждают, что джива является частью бога, потому что между ними существуют как различие, так и тождество. Рамануджа, Нимбарка, Баладева и Шрикантиа думают, что джива является подлинной частью Брахмана, так же как свет, исходящий от испускающего лучи объекта, подобного огню или солнцу, является частью этого объекта. Мнение, что джива так же отлична и не отлична от всевышнего, как змея отлична и не отлична от своих извивов<sup>7</sup>, отвергается. Рамануджа, однако, рассматривает сутру как занимающуюся отношением Брахмана к матери и оспаривает представление о том, что материя является только иным состоянием Брахмана, а не отличной от него, так же как свернутая змея лишь находится в другом положении и не отличается от себя самой. Рамануджа утверждает, что как джива, так и материя представляют части Брахмана. Кешава доказывает, что материя и отличается и не отличается от Брахмана, так же как змея и ее положение различны и не различны, когда змея рассматривается как целое. Материя тождественна Брахману потому, что ее истинное существование зависит от Брахмана; она отлична от Брахмана, так как обладает именем и формой. Джива также отлична и не отлична от Брахмана, и это различие, несомненно, реально<sup>8</sup>. Seriously поддерживается мнение, что Бадараяна считает различие между Брахманом и индивидуальной душой первичным, то есть чем-то таким, что продолжает существовать даже тогда, когда душа освобождается. Джива, хотя она и невелика по своим размерам, заполняет собой все тело, так же как небольшое количество сандаловой мази освежает все тело<sup>9</sup>.

Мир обусловлен волей (*санкальпой*) бога. Это его *лила*, или развлечение. Однако это не означает, что он создал грех и страдание ради своего удовольствия Или, как иногда говорят в религиозных системах, могут существовать низшие создания; которые будут восхвалять и прославлять его за его вечное величие. Всеблаженный бог, находящийся в страдании своих творений,— вовсе не бог. Разнообразие людей определяется кармой индивидов<sup>10</sup>: бог ограничен необходимостью принимать во внимание прошлые жизни людей. Неравное распределение счастья выражает моральный порядок, воплощением которого служит божественная воля. Так Брахмана нельзя назвать ни пристрастным, ни безжалостным, и он не имеет той восхитительной свободы и безответственности, которых некоторые теологи хотели бы приписать ему в качестве атрибутов. Если божественная неумолимая справедливость спасается той доктриной, что бог воздает каждому человеку по его делам, то другое представление, что сам бог является причинным фактором правильного и неправильного поведения<sup>11</sup>, остается необъяснимым. Если бог управляет каждым видом деятельности, то он будет как действующей силой, так и испытывающим действие. Бог, таким образом, сложным, запутанным путем вовлекается в бесконечную последовательность, и получается, что он награждает самого себя плодами добра и зла. Здесь «Сутра» снова прибегает к шрути и не пытается устранить это противоречие.

<sup>1</sup> I. 2 — 8.

<sup>2</sup> II. 3. 46. См. об этом Кешаву (Keśava).

<sup>3</sup> I. 1. 17. См. также II. 1. 22.

<sup>4</sup> II. 2. 43; II. 2. 50.

<sup>5</sup> I. 4. 19 — 22.

<sup>6</sup> II. 3. 43. S. B.

<sup>7</sup> III. 2. 27.

<sup>8</sup> Кешава (Keśava), III. 2. 27-28.

<sup>9</sup> II. 3. 23. Согласно «Сутре», джива имеет своим местопребыванием *хридаю*, или *хритпадму*, которая представляет собой тонкий центр спинного мозга нервной системы, где сходятся различные нервы в количестве 101. Из всех них *сушумна* доходит до мозга. С приближением смерти познающая душа благодаря милости бога разрывает узел *хридаю*, проникает в часть *сушумны* и, пронзив череп, выходит из тела (IV. 2. 17). Когда джива выходит из тела, она совершает это благодаря развитию тонких чувств, ума (манаса) и главной праны (III. 1. 1 — 7; IV. 2. 3 — 21). Она перевоплощается вместе с ними.

<sup>10</sup> II. 1. 34.

<sup>11</sup> III. 2. 41; «Kauṣītaki Uṇ.», III. 8.

В главе III «Сутры» показывается, как этическая дисциплина может сохранить для индивида тело, пригодное для достижения абсолютного познания Брахмана, или брахмаджняны. Принимаются основные правила упанишад, рассматривающие способы очищения наших органов<sup>1</sup>. За тремя высшими кастами, как правило, признается право совершать жертвоприношения и т. д., и даже шудры и женщины получают спасение благодаря милосердию бога<sup>2</sup>. Автор считает, что как деятельная служба, так и отречение от мира получают одинаковую поддержку священных книг<sup>3</sup>, и сам склоняется к сочетанию духа отречения и деятельной жизни<sup>4</sup>. Действие проистекает из незнания, но не всякое действие препятствует возникновению духовного восприятия, или джняны<sup>5</sup>. При любом освобождении, которое мы могли бы иметь после достижения избавления на земле, даже и в состоянии *дживан-мукти* деятельность предписывается<sup>6</sup>. Следующая за упанишадами «Сатра» допускает поклонение богам, которые награждают блаженством своих приверженцев, хотя эти боги все-таки управляются всевышним<sup>7</sup>. Реальность лежит за пределами *пратик*, или символов, сохраняемых ввиду слабости человека<sup>8</sup>. Абсолют — это авьякта, или непроявленное, хотя он и наблюдается в состоянии *санпрадханы*<sup>9</sup>. Высшим видом религии является такая религия, которой доступно видение бога. Те, кто не способен развить такую духовную интуицию, полагаются на шастры. Конечной целью индивида является постижение я<sup>10</sup>. Мы не можем сказать, является ли это соединение с я по своему характеру тождеством, связью или союзом. Бадараяна верит в дживанмукти, или освобождение в жизни. Познание Брахмана кладет конец карма, которые еще не начали действовать<sup>11</sup>, хотя тело сохраняется до тех пор, пока кармы, которые уже начали действовать (*арабдха*), не истощатся<sup>12</sup>.

В главе IV объясняется, как индивидуальная душа приобщается к Брахману посредством *дэваяны*, откуда нет возврата. В IV. 4. 5 — 7 признаки освобожденной души становятся предметом дискуссии. Согласно Аудуломи, главной чертой освобожденной души является мысль. Джаймини настаивает на том, что она имеет определенное количество определенных возвышенных свойств, а автор «Сутры» объявляет себя сторонником соединения этих двух точек зрения. После упоминания о почти безграничной силе и знаниях, которые станут доступны освобожденной душе при достижении ею мокши, автор замечает, что никакая душа, однако, не получит способности творить, поглощать вселенную<sup>13</sup> и управлять ею, ибо это принадлежит только богу. Мадхва и Рамануджа легко объясняют это положение, так как оно соответствует их доктрине о вечном отличии души от бога<sup>14</sup>. Точка зрения Бадараяны, однако, в этом вопросе не ясна. В то время как некоторые положения объявляют это различие постоянным<sup>15</sup>, другие объясняют его как преходящее<sup>16</sup>.

## V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бадараяна утверждает монистическое понимание мира. Он не хочет иметь ничего общего ни с политеизмом, или многообразием самостоятельных и в равной мере первичных субстанций, ни с безначальными душами, ни с дуализмом между богом и злом. Он признает два понимания Брахмана: как неопределенного разума (*нирвишеша синматра*), понимания, которого придерживались Бадари, Кашакришна и Аудуломи, и как определенного личного бога (*савишеша*), понимания, которого придерживались Ашмаратха и Джаймини. Из природы «Сутры» невозможно установить тот способ, посредством которого эти два объяснения примиряются в уме автора. Упанишады провозглашают, что Брахман есть *авикари*, или неизменный, и *нитьям*, или вечный. Мир изменчив и преходящ. Как может подобное следствие вытекать из такой причины? «Сутра» просто утверждает на основе шрути, что Брахман путем эволюции воплощает себя во вселенной и остается в то же время трансцендентным по отношению к ней<sup>17</sup>.

<sup>1</sup> II. 3. 40 — 42.

<sup>2</sup> I. 3. 34 — 38; 111. 4. 38.

<sup>3</sup> III. 4. 9.

<sup>4</sup> III. 4. 32 — 35.

<sup>5</sup> III. 4. 26.

<sup>6</sup> III. 4. 32.

<sup>7</sup> III. 2. 38 — 41.

<sup>8</sup> IV. 1. 4.

<sup>9</sup> III. 2. 23 — 24.

<sup>10</sup> I. 1. 9.

<sup>11</sup> IV. 1. 13 — 15.

<sup>12</sup> IV. 1. 19.

<sup>13</sup> IV. 4. 17.

<sup>14</sup> I. 1. 17.

<sup>15</sup> IV. 4. 17; IV. 4. 21.

<sup>16</sup> IV. 2. 13; IV. 2. 16.

<sup>17</sup> I. 4. 27.

Попытка более точно определить причины Брахмана (*брахмакараната*) ведет к различным точкам зрения. Шанкара утверждает, что Брахман создает мир, не подвергаясь какому-либо существенному изменению, а Рамануджа и Валлабха полагают, что мир представляет собой подлинный продукт Брахмана, то есть что Брахман действительно превращается в мир. Бадараяна в свою очередь говорит, что хотя Брахман и пребывает в индивидуальной душе, однако на него не влияют недостатки индивидуальной души, возникающие на основе различия в их природе<sup>1</sup>. Он защищает как их тождество, так и различие между ними. Логического объяснения такой позиции не существует. Шанкара считает невозможным применение представлений Сутракары о Брахмане к ниргуне-нирвишеше «Брахмана упанишады», в то время как другие комментаторы хотят рассматривать дефиниции Сутракары как относящиеся к верховному Брахману. Последние утверждают, что Шанкара не учитывает теорию двойственного Брахмана, или теорию нереальности мира. Автор «Сутры» не мог бы отвергнуть санкхью и обсуждать теории сотворения так серьезно, если бы он придерживался того положения, что мир является видимостью, так как в этом случае нельзя было бы говорить о сотворении мира. Весьма вероятно, что Бадараяна верит в действительно изменяющийся характер божественной природы, *свагатабхеду*, которая делает Брахмана способным проявлять себя в различных объектах и влиять на ограниченность индивидуальной жизни. Ясное изложение этого взгляда, однако, отсутствует.

Состояние освобожденной души есть состояние неотделимости от Брахмана. Эта простая формула нераздельности допускает различные толкования, которые она и получает у позднейших комментаторов. Шанкара принимает ее для обозначения полного тождества с универсальным *я*, в то время как Рамануджа истолковывает ее как частичное единение с богом. В системе Шанкары находится место для обеих точек зрения. В вопросах этики Бадараяна не рассматривает отношение самоотречения к деятельности и эффективность их для достижения цели. В области религии он рассматривает Брахмана как не проявляющегося (*авьякта*) и вместе с тем как объект умственного восприятия. Эти два взгляда нуждаются в примирении.

«Сутра» Бадараяны отражает нерешительность и неопределенность, свойственную упанишадям, учение которых она пытается изложить, и порождает много сомнений и споров. Всякая попытка более точной характеристики идей сутр обязательно будет иметь в себе много уязвимых мест и содержать источник душевного беспокойства. Мы увидим в дальнейшем, как идентичные формулы порождают различные истолкования благодаря различиям в мировоззрении тех, кем они воспринимаются.

---

<sup>1</sup> I. 2. 8.

## Глава восьмая

# АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ

*Введение. — Датировка. — Биографический очерк и личность Шанкары. — Литература. — «Карика» Гаудапады. — Влияние буддизма. — Анализ опыта. — Причинность. — Творение. — Этика и религия. — Отношение к буддизму. — Общая оценка позиции Гаудапады. — Бхартрихари. — Бхартрипрапанча. — Отношение Шанкары к упанишадам и «Брахма-сутре». — Отношение к буддизму и другим системам философии. — Реальность Атмана. — Его природа. — Теория познания. — Механизм познания. — Восприятие, его природа и разновидности. — Вывод. — Свидетельство священного писания. — Опровержение субъективизма. — Критерий истины. — Неточность логического познания. Самосознание. Адхьяса. — Алубхава. — Авторитет священного писания. — Высшая мудрость и низшее познание. — Шанкара и Кант. — Бергсон и Брэдли. — Объективный подход. — Реальность и существование. — Пространство, время и причина. — Мир явлений. — Брахман. — Сагуна и Ниргуна. — Ишвара. — Доказательство бытия бога. — Брахман и Ишвара. — Личность. — Сотворение мира. — Феноменальный характер Ишвары. — Бытие, небытие и становление. — Феноменальность мира. — Доктрина майи. — Авидья. — Является ли этот мир иллюзией? — Авидья и майя. — Мир природы. — Индивидуальное я. — Сакшин и джива. — Брахман и джива. — Авачхеда-вада. — Бимбапратибимба-вада. — Ишвара и джива. — Экаджива-вада и Анэкаджива-вада. — Этика. — Рассмотрение обвинений в интеллектуализме и аскетизме. — Джняна и карма. — Карма и свобода. — Мокша. — Будущая жизнь. — Религия. — Заключение.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Адвайтизм Шанкары — это система замечательной умозрительной смелости и логической тонкости. Ее строгий интеллектуализм, ее беспощадная логика, которая безразлична к надеждам и чаяниям человека, ее относительная свобода от теологических трудностей — все это делает ее великолепным образцом чисто философской системы. Тибо, которого нельзя обвинить в пристрастии к Шанкаре, говорит о его философии следующее:

«Доктрина, которую отстаивал Шанкара, является с чисто философской точки зрения и помимо всяких теологических соображений наиболее важным и интересным учением, которое возникло на индийской почве. Ни одна из тех форм веданты, которые отклоняются от воззрения, представленного Шанкарой, а равно и ни одна какая-либо неведантическая система не может выдержать сравнения с так называемой ортодоксальной ведантой по смелости, глубине и остроте умозрения»<sup>1</sup>.

Невозможно читать произведения Шанкары, насыщенные поистине серьезными, тонкими мыслями, не сознавая того, что имеешь дело с умом изумительной пронзительности и глубокой одухотворенности. С присущим ему острым чувством безмерности мира, умением проникать в глубокие тайны духа, с непоколебимой решимостью говорить не больше и не меньше того, что может быть доказано, Шанкара выделяется как героическая фигура первой величины в своеобразной пестрой толпе религиозных мыслителей средневековой Индии. Его философия предстает как законченное целое, не нуждаясь ни в предисловиях, ни в послесловиях. Ей присуща самооправдывающая целостность, характерная для произведения искусства. Философия Шанкары разъясняет свои собственные предпосылки, она руководствуется своей собственной целью и сохраняет все свои элементы в тонком, разумном равновесии. Составленный Шанкарой перечень качеств<sup>2</sup>, которыми должен обладать тот, кто изучает философию, показывает, что для него философия является не каким-то интеллектуальным занятием, а делом, которому посвящена вся его жизнь.

Во-первых, «различение между вечным и невечным» требует от изучающего философию такой способности мышления, которая помогает ему проводить различие между неизменной реальностью и изменяющимся миром. Тот, кто обладает этой способностью мышления, не может отказаться от занятия метафизикой.

«Отказ от наслаждения наградой здесь, на этом свете, и в потустороннем мире» — таково второе требование. В эмпирическом мире и в преходящей жизни человека не многое удовлетворяет стремления духа. Философия добивается своего, а равно и оправдывает свое существование через разрушение иллюзий, которые приносят жизнь. Тот, кто добивается истины, должен отказаться от преклонения пред вещами в том виде, в каком они существуют, и развивать в себе аскетическую отрешенность, столь характерную для возвышенного ума.

<sup>1</sup> Введение к В. S., р. XIV. По мнению сэра Чарльза Элиота, система Шанкары «в отношении последовательности, основательности и глубины занимает первое место в индийской философии» («Hinduism and Buddhism», vol. II, р. 208).

<sup>2</sup> S. B., Introduction.



В третьем требовании<sup>1</sup> указывается на необходимость моральной подготовки и, наконец, говорится о важности сильного стремления к освобождению (*мумукиштвам*). Мы должны обладать умом, склонным, как говорит св. Лука, «к вечной жизни»<sup>2</sup>. Шанкара дает нам истинный идеал философии, которая есть не столько познание, сколько мудрость, и не столько логическое изучение, сколько духовная свобода. Для Шанкары, как и для некоторых других великих мыслителей — Платона и Плотина, Спинозы и Гегеля, — философия есть аскетическое созерцание вечной истины, величественное в своей свободе от мелких забот ничтожной жизни человека. Через мощную и в то же время тонкую диалектику Шанкары проявляется яркий эмоциональный темперамент, без которого философия может стать простой игрой в логику. Мастер строжайшей логики, Шанкара является также мастером благородной и вдохновенной поэзии, представляющей явление другого порядка. Лучи его гения озарили неясные моменты мышления и принесли утешение самому несчастному скорбящему сердцу. Несмотря на то, что философия Шанкары многих укрепляет и утешает, имеются, конечно, и те, кому она кажется бездной противоречий и мрака. Но соглашаемся ли мы или расходимся во мнениях, — все же проникновенный свет ума Шанкары никогда не оставляет нас равнодушными.

## II. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ ШАНКАРЫ

Согласно Телангу, Шанкара жил приблизительно в середине или в конце VI века н. э.<sup>3</sup> Сэр Р. Дж. Бхандаркар предлагает принять 680 год н. э. за дату рождения Шанкары и даже склонен передвинуть эту дату на несколько лет раньше<sup>4</sup>. Макс Мюллер и проф. Макдонелл считают, что Шанкара родился в 788 году н. э. и умер в 820 году. По мнению проф. Кейса<sup>5</sup>, Шанкара жил в первой четверти IX века н. э.

Образ уединенного отшельника-мыслителя, который одинаково довольствуется и аскетическим созерцанием и практической работой, волнует наше воображение. Некоторые из учеников Шанкары составили биографические описания, из которых главными являются: «Шанкарадигвиджая» Мадхавы и «Шанкаравиджая» Анандагири<sup>6</sup>.

Шанкара был родом из простой ученой трудолюбивой секты браминов Намбудри в Малабаре. Вообще предполагается, что Шанкара родился в Калади на западном побережье нашего полуострова<sup>7</sup>. Хотя по традиции и признается, что в семье Шанкары почитался Шива, существует вместе с тем мнение, что он по происхождению принадлежал к шактистам (*шакта*). В ранней юности Шанкара учился в ведийской школе под руководством Говинды, ученика Гаудапады. Во всех своих произведениях Шанкара признает себя учеником Говинды, который, очевидно, преподавал ему главные принципы системы адвайта. Говорят, что Шанкара еще мальчиком в возрасте восьми лет много читал, приобрел знания и особенно любил изучать веды. По-видимому, учитывая знание Шанкарой вед и необыкновенный интеллект, его можно признать вундеркиндом. На него произвела глубокое впечатление тайна жизни, и он рано начал созерцать красоту божественного. Прежде чем изучить мирские пути, Шанкара отверг их и стал санньясином. Но он не был бесстрастным отшельником. В нем горело чистое пламя истины. Став учителем, он странствовал с места на место, вступая в беседы с руководителями других школ мысли. Согласно традиции, во время этих странствований Шанкара встретился с Кумарилой<sup>8</sup> и Мандана Мишрой, который впоследствии стал его учеником, приняв имя Сурешварачарьи<sup>9</sup>.

Предание о вхождении Шанкары в мертвое тело Амаруки показывает, что он был адептом методов йогов. Он учредил четыре мутта (монастыря), главным из которых является монастырь в Шрингери в провинции Майсор. Другие монастыри находятся в Пури на востоке, в Двараке на западе и в Бадаринатхе в Гималаях. Трогательный случай, о котором единодушно упоминается в традиции, показывает, насколько Шанкара был преисполнен человеческой доброты и сыновней любви. Открыто нарушая устав ордена санньясинов, Шанкара совершил обряд похорон своей матери и тем самым навлек на себя серьезное недовольство своей монастырской общины. Как гласит традиция, Шанкара умер в Кедарнатхе в Гималаях в возрасте тридцати двух лет. Нам, людям живущим и чувствующим, может показаться, что в жизни Шанкары есть некоторый провал — в ней не было красочности и радости чистой дружбы, не было общественных развлечений. Впрочем, так бывает со

<sup>1</sup> S. B., II. 1. 1.

<sup>2</sup> «Acts», XIII. 48. См. I. P., pp. 45 — 46.

<sup>3</sup> Его аргумент заключается в том, что Пурнаварман, который упоминается в комментариях Шанкары на В. S., являлся приблизительно в то время буддийским царем в Магадхе.

<sup>4</sup> См. «Report on the Search for Sanskrit MSS.», 1882, p. 15.

<sup>5</sup> I. L. A., p. 30. В Nandīśloka из «Prabodhasandrodaya» Кришна Мишры приводятся наиболее популярные иллюстрации майи, как например мираж и змея-веревка.

<sup>6</sup> Чидвилаоа и Саданаида оставили некоторые описания. «Сканда-пурана» сообщает несколько фактов (см. IX). Нараянчарья, последователь Мадхвы, описывает некоторые детали в своих произведениях «Madhvavijaya» и «Maṇimāñjarī». Однако многие факты, упомянутые в этих произведениях, имеют легендарный характер и сомнительную историческую ценность. См. S. N. Kṛṣṇaswāmī Aiyar, Mardas, Life and Times of Śaṅkara.

<sup>7</sup> Анандагири утверждает, что Шанкара родился в Чидамбарам в 44 году до н.э. и умер в 12 году до н.э. Этот взгляд не получил большой поддержки.

<sup>8</sup> Южноиндийская традиция утверждает, что Шанкара был учеником Кумарилы.

<sup>9</sup> Профессор Хирьянна из Майсора выдвигает убедительные аргументы против отождествления Сурешвары с Мандана Мишрой. См. J. R. A. S., April 1923 и January 1924.

всеми, кто ведет более возвышенный образ жизни и чувствует призвание превозносить божественную справедливость и призывания духа. Шанкара был пророком, назначение которого — вести народ по пути добродетели, а никто в Индии не может взять на себя эту задачу, если он не подкрепляет свою мысль образом жизни, отрешенным от мирских забот.

В течение немногих лет Шанкара изучил несколько профессий, причем каждая из них была вполне достаточной, чтобы удовлетворить простого человека. Великим достижением Шанкары в сфере умозрения является система адвайта, которую он разработал в своих комментариях на древние тексты. Он нашел нам лучший путь примирения современных норм знания и веры с древними текстами и традициями. VI — VII века н. э. явились свидетелями подъема народного индуизма. На Юге буддизм начал приходить в упадок<sup>1</sup>, тогда как джайнизм достиг своего зенита. Ведийские ритуалы приобрели дурную славу. Последователи шиваистской секты (*адияры*) и приверженцы вишнуистской секты (*альвары*) проповедовали поклонение богу. Получили широкое распространение праздники и богослужения в храме, связанные с индуизмом пуран. В Южной Индии, где суверенное индийское государство паллавов жило в условиях свободы и мира, которые поддерживались централизованным правительством, брахманизм превращался в индуизм. Религиозные верования королей Паллавов ясно указывают на осуществляющуюся тогда перестройку. Если прежние правители династии Паллавов являлись буддистами, а их преемники были вишнуистами, то наследники последних стали шиваитами. В ответ на аскетическую тенденцию буддизма и набожность теизма мимансаки преувеличивали значение ведийских ритуалов. Кумарила и Мандана Мишра отрицали ценность *джняны* и *саньясы*, настойчиво указывая на ценность кармы и стадии жизни главы семьи.

Шанкара одновременно выступал и как ревностный защитник ортодоксальной веры и как реформатор духовной жизни. Он пытался воскресить времена мистической истины упанишад и возвратиться к ним от блеска пуран, Способность веры направлять душу к более возвышенной жизни стала для Шанкары критерием его силы. Он чувствовал в себе побудительную силу взять на себя духовное руководство своего века путем изложения философии и религии, которые могли бы удовлетворить этические и духовные потребности народа лучше, чем системы буддизма, мимансы и бхакти. Теисты скрывали истину в тумане сентиментальности. Со своей склонностью к мистическому опыту они оставались индифферентными к практическим житейским заботам. Усиленное подчеркивание мимансаками значение кармы вызвало развитие ритуализма освобожденного духа. Добродетель может встретиться лицом к лицу со скрытой опасностью в жизни и сохраниться, если только она станет замечательным цветом мысли. По мнению Шанкары, философия адвайты могла бы воздать должное истине различных противоречивых религиозных вероисповеданий, и поэтому он создавал все свои произведения с единственной целью — оказать помощь человеку в постижении тождества его души с Брахманом, которое представляет собой средство освобождения от сансары<sup>2</sup>. На пути странствования — от Малабара, где он родился, до Гималаев на Севере — Шанкара узнал многие веды богослужения и принял из них все те, которые могли возвышать человека и облагораживать его жизнь. Он не проповедовал какой-либо единственный, исключительный метод спасения, но составлял гимны, преисполненные нравственного величия и обращенные к разным божествам народного индуизма — Вишну, Шиве, Шакти, Сурье. Все это представляет собой замечательное свидетельство универсальности симпатий Шанкары и богатства его природных дарований. Возрождая народную религию, он вместе с тем очищал ее. Шанкара упразднил грубейшие формы поклонения культуре Шакти в Южной Индии. Однако достойно сожаления, что влияние Шанкары не чувствуется в величественном храме богини Кали в Калькутте. Говорят, что на Декане Шанкара уничтожил непристойную форму богослужения Шиве как собаке под названием Маллари, а также гибельную практику капаликов, чей бог Бхайрава требовал человеческих жертвоприношений. Шанкара осуждал наложение клейма или метки на тело раскаленными металлическими штампами. Шанкара узнал от буддийской церкви, что дисциплина, свобода от суеверий и церковная организация помогают сохранить веру чистой и сильной, и сам учредил десять религиозных монашеских орденов, из которых четыре сохранили свое значение до настоящего времени.

Жизнь Шанкары производит сильное впечатление своими противоположностями. Он — философ и поэт, ученый и святой, мистик и религиозный реформатор. Он обладает такими разнообразными талантами, что представляется в различных образах, если мы пытаемся воскресить в памяти его личность. Один видит его в юности пылким и упорным, бесстрашным участником дебатов. Другой считает его пронизательным политическим гением, стремящимся вызвать в народе чувство единства. Для третьего Шанкара является мирным философом, который поглощен единственной целью — раскрыть с бесподобной пронизательностью противоречия жизни и мышления. Для четвертого Шанкара предстает как мистик, который провозглашает, что все мы более велики, чем это подозреваем. Существовало немного умов более универсальных, чем интеллект Шанкары.

### III. ЛИТЕРАТУРА

Главные работы школы адвайта составляют комментарии Шанкары на основные упанишады<sup>3</sup>, на «Бхагавадгиту» и «Веданта-сутра». «Упадешасакхасри» и «Вивекачудамани» отражают его общую позицию. Популярные гимны Шанкары, обращенные к различным формам божества, как «Дакшинамурти», «Стотре», «Харимидостотра», «Анандалахары» и «Сундарьялахары», раскрывают нам его веру в жизнь и оправдывают его любовь к ней. К числу других работ, которые приписываются

<sup>1</sup> Если Фасянь видел буддизм процветающим в V веке н. э., то Сюань-Чжуан (Сюань-цзан), который прибыл в Индию позже, то есть в VI или VII веке н. э., наблюдал явные признаки заката буддизма. «Харшачарита» Баны подтверждает это впечатление.

<sup>2</sup> «Samsārahētunivṛttisadhanabrahmāmaikatvavidyapratipattaye». См. S. B., I. 1. 1.

<sup>3</sup> «Чхандогья», «Брихадараньяка», «Тайттирия», «Айтарья», «Шветашватара», «Кена», «Катха», «Иха», «Прашна», «Мундака» и «Мандукья». Говорят, что Шанкара составил также комментарии на упанишады — «Атхарвашикха», «Атхарваширас» и «Нрисинхатапанья».

Шанкаре, относятся: «Аптаваджрасучи», «Атмабодха», «Мохамудгара», «Дашаслоки» и «Апарокманубхути», а также комментарии на «Вишнудсахасранаму» и «Санатсуджатию». В произведениях Шанкары нашли свое отражение многие характерные черты его многогранной личности.

Главный вопрос, касающийся стиля произведений Шанкары,— это вопрос о том, каким образом в них отражаются качества его ума, его сила и логика, настроение и чувство юмора. Философия Шанкары имеет длительную историю, причем с течением времени она прогрессировала. Представители других воззрений защищают свои позиции обычно путем опровержения взглядов Шанкары. Это вызывает необходимость защищать позицию Шанкары в каждом столетии. Однако мы можем проследить надлежащим образом судьбы системы Шанкары лишь в то время, когда он жил<sup>1</sup>.

#### IV. ГАУДАПАДА

Первое систематическое истолкование адвайта-веданты принадлежит Гаудападе<sup>2</sup>. По общему мнению, он являлся учителем Говинды, наставника Шанкары, и, как утверждают, жил приблизительно в начале VIII или в конце VII века н. э.<sup>3</sup> Считается, что Гаудапада составил также комментарий на «Уттарагиту».

<sup>1</sup> «Varttikas» и «Naiṣkarmyasiddhi» Сурешварачарьи, «Bhāmāti» Вачаспати, «Pañcarādīkā» Падмапады и «Nyāyāṅīraṇya» Анандагири — хорошо известные трактаты о системе адвайта, составленные непосредственно после эпохи Шанкары. «Kalpataru» Амалананды (середина XIII века) представляет собой комментарий на «Bhāmāti». Аппьядикшита (XVI век) написал свою работу «Kalpataruparīmalā» в виде обширного трактата о «Kalpataru». Его «Siddhāntaleśa» является имеющим важное значение кратким изложением различных направлений системы адвайта. Произведение Падмапады «Pañcarādīkā» — тщательно разработанный точный перевод новых четырех сутр — было прокомментировано Пракашейманом (1200 год н. э.) в труде «Pañcarādīkāvivaraṇa». Видьяранья (XIV век), который вообще отождествляется с Мадхавой, написал свою работу «Vivaraṅgārṇaveyasaṅgraha» как подстрочный комментарий на произведения Пракашатмана. Если его «Pañcadaśī» является классическим произведением поздней адвайты, то и «jīvanmuktiviveka» представляет собой значительную ценность. Относительно авторства «Pañcadaśī» мнения издавна расходятся. Говорят, что Видьяранья, вероятно, написал первые шесть глав, а Бхаратитиртха — остальные девять глав (см. Pīṭambarasvāmin'ed, p. 6). Нишгаладаса в своей работе «Vṛttiprabhākara» (p. 424) приписывает первые десять глав Видьяранье, а остальные пять — Бхаратитиртхе. Сарваджнятмамунни (900 год н. э.) составил общее описание взглядов Шанкары в своей работе «Samkṣerāśāstrīka», которую прокомментировал Раматиртха. «Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā» Шри Харши (1190 год н. э.) является наиболее замечательной работой о диалектике адвайты. Это обширное исследование о бесплодности философии, указывающее на неспособность человеческого ума охватить те возвышенные объекты, которые при его умозрительной способности считаются достойными того, чтобы ими заниматься. В духе Нагарджуны Шри Харша тщательно анализирует общие категории и, ведя читателя длинным и трудным путем, устанавливает ту простую истину, что истинность или ложность чего-либо не может быть окончательно доказана. Все вызывает сомнения, за исключением всеобщего сознания. Вера Шри Харши в первичную реальность духа отличает его от буддистского нигилизма (1.5). Он подвергает обстоятельному рассмотрению *праманы* системы ньяя, ее теорию причинности и приводит доводы, что ньяя имеет дело с кажущимся существованием, а не с реальностью. Согласно Шри Харше, многообразие вещей не является первичным (1.9), тогда как абсолют *есть* первичное, хотя он и непознаваем. На этот труд Читсукха составил комментарий в дополнение к другой, самостоятельной работе по этому же вопросу, известной под названием «Tattvadīpikā». В «Nyāyāmṛtam» критикуется «Sitsukhīyam». Эта работа подвергается критике в труде Мадхусуданы Сарвати (XVI век) под названием «Advaitasiddhi». Рамачарья в своей «Tarāṅgīnī» критически исследует «Advaitasiddhi». Произведение Брахмананды под названием «Gauḍabrohmānandīyam» или «Gurucandrikā» является защитой «Advaitasiddhi» от критики «Tarāṅgīnī». Шанкара Мишра и Рагхунатха написали самостоятельные работы о «Khaṇḍana». «Vedantaparibhāṣa» Дхармараджи (XVI век) представляет собой превосходное руководство по метафизической логике, на которую Рамакришна, сын Дхармараджи, составил свою «Sikhāmaṇi». К этому же руководству Амарадаса разработал полезный глоссарий под названием «Maṇiprabhā» в своем труде «Vijñānamṛta» (XVI век), где пытается доказать, что дуализм системы санкхья продолжает существовать в самой веданте. Труды «Brahmavidyābharana» Адвайтананды (XV век), «Ratnaprabhā» Гавандананды, «Vedāntasāra» Садананды (XV век) с их комментариями «Subodhīnī» и «Vidvanmanoraṅjanī», «Siddhāntamuktāvalī» Ранашананды, «Advaitabrahmasiddhi» Санандашанды, «Advaitamakaraṇḍa» Лабшикхары — произведения огромного значения. Многие из поздних упанишад, как например «Махоупанишад», и такие религиозные произведения, как «Yogavāsiṣṭha» и «Adhyātmarāmāyaṇa», защищают адвайтизм. «Yogavāsiṣṭha» характеризуется буддистскими воззрениями (cp. Yād idam dṛṣṭe kiñcit tan nasti kim api dhruvam).

Yathā gundharvanagaraṃ yathā vāri marusthale (II). О системе адвайта [Все, что кажется видимым, на самом деле вовсе не существует, подобно городу гандхарвов, подобно воде в пустыне.] Ведантой было написано много работ, которые ничего не прибавили к глубине и истине высказываний Шанкары. Хотя Сурешвара, Вачаспати, Подмапада, Шри Харша, Видьяранья, Ситсукха, Сарваджнятмамунни, Мадхусудана, Сарасвати, Аппьядикшита принадлежали к одному и тому же направлению, все же они могли сказать нечто новое и отразить некоторую характерную черту сущности абсолютного идеализма, которая не была раскрыта ранее с той же глубиной. Применяя одинаковый метод и выражая одно и то же воззрение, они тем не менее умеют сохранять свою собственную индивидуальность.

<sup>2</sup> Вероятно, это не тот Гаудапада, который является автором комментария на систему санкхья.

<sup>3</sup> Гаудапада жил, вероятно, гораздо раньше, поскольку Валлесер (Walleser) утверждает, что «Kārika» цитируется в тибетском переводе «Tarkajvalā» Бхававивеки, который жил раньше Сюань-цзая. Таким образом, хронологические данные о Гаудападе должны быть отнесены приблизительно к 550 году или около этого времени (см. Якоби. J. A. O. S., April, 1913). Якоби считает, что «Kārikā» более позднего происхождения, чем В. S. в древних буддистских работах, ибо «загадочный харак-

В «Карике» изложены следующие основные принципы философии адвайты: порядок реальности; тождество Брахмана и Атмана; майя; неприменимость причинности к первичной реальности; *джняна*, или мудрость, как прямое средство достижения *мокши*, или освобождения; непостижимость абсолютного ничто.

«Карика» подразделяется на четыре главы. Первая глава, под названием «Агама», объясняет текст «Мандукьопанишады». В ней Гаудапада стремится показать, что его взгляд на реальность подтверждается древними текстами (*шрути*) и согласуется с разумом<sup>1</sup>. Вторая глава, под названием «Вайтатхья», разъясняет феноменальную природу мира, характеризующегося двойственностью и противоречивостью. Третья глава обосновывает теорию адвайты.

В последней части, называющейся «Алаташанти» или «Гушение пожара», теория адвайты о единственной реальности Атмана и относительном характере нашего повседневного опыта разрабатывается дальше. Подобно тому как при быстром вращении зажженного с одного конца прута создается иллюзия огненного круга (*алата-чакра*), так и вселенная<sup>2</sup> кажется многообразной. В этой же части имеются ссылки на взгляды йогачаров и неоднократно упоминается имя Будды.

Гаудапада жил в период широкого распространения буддизма. Естественно, что он был знаком с буддистскими доктринами, которые он принимал в том случае, если они не противоречили его теории адвайты. К буддистам Гаудапада обращался ввиду того, что его воззрение не находится в зависимости от какого-либо богословского текста или божественного откровения. Ортодоксальным хинди он говорил, что его воззрение одобряется также и авторитетами. Либеральные взгляды Гаудапады дали ему возможность принять доктрины, связанные с буддизмом, и приспособить их к системе адвайта.

## V. АНАЛИЗ ОПЫТА

Мы уже в другом месте указывали на теорию степеней, или родов сознания, кратко описанных в «Мандукьопанишаде»<sup>3</sup>. Гаудапада опирается на этот анализ и утверждает, что опыт, получаемый во сне, сходен с опытом в бодрствующем состоянии. Если состояния сновидений не входят в содержание обычного опыта окружающих нас людей или наших собственных нормальных переживаний<sup>4</sup>, то это следует понимать следующим образом: это происходит не потому, что состояния сновидения выпадают из абсолютной реальности, но потому, что они не соответствуют нашим общепринятым стандартам. Опыт, получаемый во сне, составляет особую категорию опыта, и в своей сфере он понятен. Вода, которую мы видим во сне, может утолить жажду во сне, и утверждение, что реальная жажда не утоляется, не относится к делу. Высказывать такое утверждение — значит допускать, что опыт в бодрствующем состоянии реален сам по себе и является единственно реальным. Как состояние бодрствования, так и состояние сновидения одинаково реальны в своей собственной сфере и одинаково нереальны в абсолютном смысле<sup>5</sup>.

Гаудапада признает, что объекты опыта в бодрствующем состоянии являются общими для всех нас, тогда как объекты сновидений представляют собой личное свойство того, кто видит сны<sup>6</sup>. И тем не менее Гаудапада ут-

---

тер» В. С. делает невозможным для постороннего человека приводить из нее цитаты для иллюстрации основ философии веданты. «Кроме того, буддисты могли игнорировать старую веданту Бадараяны, подобно тому как это делали джайнисты еще в IX веке н. э. Однако они не могли совсем игнорировать работу Гаудапады, поскольку она является источником изучения той же философии, которая во многих отношениях имеет сходство с их собственной системой (J. A. O. S., April, 1913). Многие индийские ученые склонны придерживаться мнения Якоби, хотя и по другим, чем у него, основаниям, выступая против мнения Валлесера.

<sup>1</sup> III. 23.

<sup>2</sup> См. также «Майтраяни упанишаду» («Maitrāyṇī Upaniṣad»), VI. 24. В буддистских произведениях часто применяется сравнение. В самом деле, по языку и мысли «Карика» («Kārikā») Гаудапады имеет поразительное сходство с трудами мадхьямиков и содержит в себе много иллюстраций, использованных в этих трудах. Ср. в особенности II. 32; IV. 59. См. J. R. A. S., 1910, p. 133 и далее.

<sup>3</sup> См. «Mandukyopaniṣad», vol I, pp. 32 — 33, 159 и далее. Ср. Bradley, Truth and Reality, pp. 462 — 464.

<sup>4</sup> Там же, vol. II, p. 203.

<sup>5</sup> «Но, тщательно одумавшись, я припоминаю, что и во сне бывал часто обманут подобными же иллюзиями Остановившись на этой мысли, я так *ясно* убеждаюсь в отсутствии верных признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна, что прихожу в изумление, и мое изумление так велико, что я почти готов верить, будто бы сплю» (Р. Декарт, Метафизические размышления. Избранные произведения. Госполитиздат. 1950, стр. 337). Паскаль прав, когда утверждает, что если бы каждую ночь нам снился один и тот же сон, то мы были бы им заняты как раз столько же, сколько и предметами, которые мы видим каждый день. Приведем по этому поводу следующие слова Паскаля: «Если бы ремесленник был уверен, что он каждую ночь в течение двенадцати часов будет видеть сон, что он царь, то я считаю, что он был бы столько же счастливым, как и царь, который каждую ночь в течение двенадцати часов видит сон, что он ремесленник».

<sup>6</sup> II. 14.

верждает: «Объекты, которые мы видим как во сне, так и в бодрствующем состоянии, нереальны»<sup>1</sup>. Он указывает: все, что дано как объект, нереально. Аргумент, что все объекты не реальны, а реален только субъект в качестве постоянного свидетеля самого себя, встречается в неразвитой форме еще в некоторых упанишадах и негативно развивается затем буддистской мыслью. Этот аргумент использован Гаудападой для доказательства того, что жизнь есть сновидение в бодрствующем состоянии<sup>2</sup>. Мы признаем мир, воспринимаемый в бодрствующем состоянии, как объективный не потому, что мы испытываем умственные состояния других людей, но потому, что мы признаем их свидетельство. Нет необходимости считать первичными отношения пространства, времени, причины, которые управляют объектами, воспринимаемыми в бодрствующем состоянии. Согласно Гаудападе, «под природой вещи понимается то, что является завершенным в себе; то, что представляет свое собственное условие; то, что врожденно; то, что не случайно; или то, что не перестает быть тем, что оно есть»<sup>3</sup>. Когда мы применяем подобный критерий, то находим, что сами по себе и души и мир — ничто и представляют собой только Атмана<sup>4</sup>.

Явления опыта представляются нашему уму как подчиняющиеся определенным законам и как связанные определенными отношениями, главным из которых служит причина. В каком порядке причина и действие следуют друг за другом? Если они одновременны, подобно, например, двум рогам животного, то они не могут быть связаны, как причина и следствие. Аналогия с семенем и деревом не более удачна. Мы не можем называть что-либо следствием, если не знаем его причины<sup>5</sup>. По самой своей природе объяснение, исходящее из причины, не может быть завершенным. Мы берем всякое данное состояние вещей как обусловленное и интересуемся их условиями, а когда мы их обнаруживаем, то вынуждены выйти за их пределы. Подобный процесс не имеет законченности<sup>6</sup>. Если же, однако, мы считаем, что существуют безначальные, вечные причины, которые сами по себе не имеют причины и все же производят следствия, то каким образом, ставит вопрос Гаудапада, то, что производит самого себя, может быть не произведенным (*аджа*)? Каким образом вещь, которая подвержена изменениям, может быть вечной? Где мы можем найти непроизведенные вещи, которые производят вещи? Причина и следствие явно относительны, взаимно проникая друг друга, и прекращаются вместе<sup>7</sup>. Причинность не присуща реальности, но является лишь условием познания. Гаудапада утверждает: «Ни нереальное, ни реальное не может иметь нереальное своей причиной; равным образом не может реальное иметь реальное своей причиной... и как могло бы реальное явиться причиной нереального?»<sup>8</sup> Трудности, связанные с проблемой причинности, привели Гаудападу к тому, что он высказал следующую мысль: «Ничего не производится ни самим собой, ни чем-либо другим, а равно ничто на деле не производится, является ли это бытием, или небытием, или и тем и другим»<sup>9</sup>. Причинность невозможна. Мы не можем утверждать ни того, что бог есть причина мира, ни того, что опыт в бодрствующем состоянии служит причиной состояний сновидения<sup>10</sup>. Все различные вещи — субъективные и объективные, индивидуальные души и мир — не реальны<sup>11</sup>. Все это кажется реальным лишь до тех пор, пока мы признаем принцип причинности<sup>12</sup>. «Все порождается силой *самврити* — относительной истины, и поэтому все неечно; всякая вещь, индивидуальные души и мир не являются порожденными, будучи неотделимыми от саг, и поэтому нет ничего, подобного разрушению»<sup>13</sup>. Возникновение и разрушение — это только явления, а в действительности ничего не производится и не разрушается<sup>14</sup>. Мы должны отрицать причинность и другие отношения, для того чтобы достигнуть реального, которое выходит за пределы феноменального<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> II. 4.

<sup>2</sup> II. 31.

<sup>3</sup> IV. 9.

<sup>4</sup> IV. 10. 28. 61.

<sup>5</sup> IV. 16 — 21.

<sup>6</sup> Ch. IV. 11 — 13. 21. 23. 25.

<sup>7</sup> IV. 14 — 15.

<sup>8</sup> IV. 40.

<sup>9</sup> IV. 22. Шанкара комментирует это место следующим образом: «На деле невозможно никаким способом установить, что бытие создано чем-либо. Ничто не рождается само по себе, то есть из своей собственной формы. Ничто не может воспроизводить самого себя, как например горшок воспроизвести горшок. Равным образом что-нибудь не производится из чего-либо другого, как например ткань из горшка или другая ткань из первой; и ничто не может быть, по очевидным основаниям, порождено как из самого себя, так и из другого, ибо горшок и ткань не могут произвести вместе либо одно, либо другое».

<sup>10</sup> IV. 39.

<sup>11</sup> IV. 51 — 52. 67.

<sup>12</sup> IV. 55-56; IV. 42.

<sup>13</sup> IV. 57.

<sup>14</sup> II. 32.

<sup>15</sup> *Prapñcopasamam*, II. 35.

Необходимо отметить, что различие между субъективным и объективным в системе адвайта не тождественно с общеупотребительным различием этих категорий. Духовный мир столь же объективен или нереален, как и материальный, ибо единственный субъект, или реальность, есть Атман. Этот взгляд разделяют как Гаудапада, так и Шанкара, причем последний считает особенно необходимым отличать мир сновидений от мира бодрствования. Если Шанкара настойчиво утверждает, что оба мира — духовный и материальный — неодинаковы, не одного и того же порядка, хотя они являются в сущности Брахманом, против Гаудапады может быть выдвинуто обвинение в субъективизме в традиционном смысле этого слова, поскольку он пользуется аргументами, которые применяет буддистская школа виджняна-вада, чтобы доказать нереальность воспринимаемых нами внешних объектов, приписывая их идеям ума<sup>1</sup>. Движение сознания (*виджняна-сандитам*) создает видимость восприятия и воспринятого, и мы воображаем многообразие там, где его нет<sup>2</sup>. Мир существует только в уме человека<sup>3</sup>. Гаудапада сводит всю реальность к психическим впечатлениям, которые, по его мнению, не имеют объективных причин. «Аргументы, извлеченные из природы вещей, указывают на беспричинность причины»<sup>4</sup>. Ум (*читта*) не относит себя к объектам, как равно и не допускает их отражения в себе, ибо объекты не реальны и их отражение не происходит помимо него (читты)<sup>5</sup>.

Реалист утверждает, что идеи или чувства не возникали бы, если бы их не вызывали внешние предметы. Гаудапада показывает неразумность допущения объектов, существующих помимо идей и независимо от них, а Шанкара вынужден признать, что это опровержение представляет собой «аргумент буддистов школы виджнянавадинов, которые выступали против мнения реалистов (*бахьяртхавадинов*); в этом отношении учитель (Гаудапада.— *Ред.*) с ними согласен»<sup>6</sup>.

Гаудапада не признает даже теорию реального потока идей. Он отвергает основное положение виджнянавадинов — реальность читты. «Таким образом, ум (*читта*) не возникает, а равно не возникают и объекты, постигаемые умом. Те, кто претендует на то, чтобы распознавать возникновение объектов, видят, кажется, одни лишь химеры»<sup>7</sup>. Если весь опыт только видимость, то в чем заключается различие между истинным и ложным восприятием? С точки зрения абсолюта здесь нет никакой разницы. Восприятие веревки как веревки столь же ошибочно, как и восприятие веревки как змеи. Сознание объектов, которые появляются в переживаниях при бодрствовании и сновидениях, не является постоянным фактором. Бывает сон без сновидений, когда нет никакого постижения внешних и внутренних объектов. Мы имеем только единство, в котором все вещи кажутся сплавленными в одну неразличимую массу чувствительности<sup>8</sup>. Существование этого состояния есть явное доказательство того, что познание с его различиями познающего и познаваемого не является конечным. Сновидения реальны до тех пор, пока мы спим; опыт в бодрствующем состоянии реален, пока мы не грезим и не спим. Состояние сна без сновидений, после которого мы переходим в состояние бодрствования или сновидения, является столь же нереальным, как и другие состояния. Все эти три состояния обнаруживают свой относительный характер, когда человек пробуждается «от обманчивого, иллюзорного сна, у которого нет начала, и достигает непорожденного, всегда бодрствующего, незасыпающего первого, не порождающего второго»<sup>9</sup>.

Другой довод, предназначенный для обоснования нереальности мира, заключается в следующем: «все, что является ничем вначале и таковым же в конце, неизбежно не существует и в середине»<sup>10</sup>. Другими словами, все, что имеет начало или конец, не реально<sup>11</sup>. Критерием реальности служит не объективность или практическая действенность, но постоянство во времени, или абсолютное самосуществование. Объекты опыта в бодрствующем состоянии превращаются в ничто в состоянии сновидения и наоборот. Таким образом, Гаудапада устанавливает

<sup>1</sup> Якоби представляет аргумент Гаудапады в следующей силлогистической форме: «Вещи, видимые в состоянии бодрствования, не истинны — *посылки* (*pratijñā*); так как они видимы — *основание* (*hetu*); подобные же вещи видят во сне — *пример* (*dṛṣṭānta*); так как вещи, видимые во сне, не истинны, то данное свойство, присущее видимым вещам, принадлежит, таким образом, и вещам, видимым в состоянии бодрствования — *это применение основания* (*hetūpanaya*); следовательно, вещи, видимые в состоянии бодрствования, являются также неистинными — *заключение* (*nigamana*)» (J. A. O. S., vol. XXIII, part I, April. 1913) См также II 29 31; IV 61 66; 72 — 73.

<sup>2</sup> II. 15, 17, IV. 47.

<sup>3</sup> IV 45—48, 72; IV 77 1—17.

<sup>4</sup> IV 25 Шанкара, комментируя это место, пишет следующее: «Горшки и пр., которые вы принимаете за объективные причины субъективных впечатлений, сами не имеют никакой причины, никакой основы; они поэтому не служат причиной субъективных впечатлений.

<sup>5</sup> IV 26.

<sup>6</sup> IV. 21. 25 — 27.

<sup>7</sup> IV. 28.

<sup>8</sup> Yathā rātrau naiśena tamasā'vibhajyamānaṁ sarvaṁ ghanam iva, tad-vat prajñānaghana eva. S. B. Maṇḍ, Up. 5.

<sup>9</sup> I. 16.

<sup>10</sup> II. 6.

<sup>11</sup> II. 7.

ливаает нереальный характер мира опыта, отмечая следующее: 1) его сходство с состояниями сновидения; 2) его наличный, или объективный характер; 3) непостижимость отношений, которые его организуют, и 4) его непостоянство в течение всего времени.

Допуская, что относительность есть всепоглощающая сила, управляющая вещами в сфере опыта, Гаудапада постулирует некую реальность, которая выходит за пределы опыта и относительности. Возможность относительного предполагает реальность абсолюта. Если мы отрицаем реальное, мы отрицаем также и относительное<sup>1</sup>. Упанишады учат, что вне трех состояний есть Атман<sup>2</sup> как их основа. Только он один *есть*. Он — нераздельный, ибо если бы в нем имелись части, тогда была бы плюральность. Не может быть никаких различий или разницы в бытии, ибо то, что отличается от бытия, есть небытие, а небытия нет. «То, что есть, не может не быть, а равно то, что есть, не может и быть»<sup>3</sup>. Бытие тождественно мышлению, ибо, если бы оно не было тождественным ему, оно не могло бы быть абсолютным бытием. Мысль — то же самое, что и бытие, но эта мысль не человеческая, которая нуждается в объекте. Подобная концепция включала бы в себя отношения и, следовательно, привела бы к дуализму. Здесь мысль означает простое самопросветление, благодаря которому становится возможным всякое относительное познание. «Всегда непорождаемая, пребывающая в бодрствующем состоянии, без сновидений или грез, сама себя озаряет. По своей природе она всегда проливает свет»<sup>4</sup>. Абсолют не должен смешиваться с такой отрицательной пустотой, какая бывает во сне без сновидений, когда у нас отсутствует познавательная способность, в то время как в Брахмане мы имеем чистое сознание<sup>5</sup>. Три состояния (бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений) — это три способа, благодаря которым обнаруживается единственный, ничем не обусловленный Атман, когда он ограничивается разными *упадхами*<sup>6</sup>.

## VI. ТВОРЕНИЕ

Гаудапада ставит вопрос об отношении между Атманом, как верховным началом, и феноменальным миром. Если мы серьезные исследователи истины (*парамартхачинтаках*), а не просто философы, рассуждающие о сотворении или созидании мира (*сриштичинтаках*), то мы увидим, что никакого сотворения и не было. Реальное не может стать субъектом изменения. Если бы это было так, тогда «бессмертное стало бы смертным»<sup>7</sup>. «Невозможно превратить вещь в нечто совершенно противоположное»<sup>8</sup>. Всякое становление не реально и достоверно только по отношению к эмпирическому миру. Реально нет ничего похожего на различение (*насти бхедах катхамчана*)<sup>9</sup>. Атман, будучи единой, ничем не обусловленной реальностью, не познает ничего, кроме самого себя. Шанкара утверждает, что «объекты узнаются субъектом в действии, а не в простом существовании». Как возникает смешение (*адхьяса*) я с не-я, каким образом единое кажется многообразием, если нераздельный Атман не может быть реально расчленен,— все это непостижимо, хотя невозможно отрицать факта смешения; при этом иногда высказывается мысль, что необходимо все же искать объяснение мира, хотя он и не реален<sup>10</sup>. Гаудапада рассматривает различные доводы, предложенные для объяснения сотворения мира. «Некоторые считают сотворение мира обнаружением бога (*вибхути*), тогда как другие считают его природой сновидения, или иллюзии (*свапнамайя*); иные утверждают, что сотворение произошло по воле божией; тогда как те, которые полагаются на время, указывают, что все возникает из времени (*кала*). Иные говорят, что сотворение совершается ради наслаждения (*бхога*), а другие придерживаются мнения, что сотворение осуществляется ради забавы (*крида*).

Все эти взгляды отвергаются Гаудападой. Он говорит, что «созидание — это врожденная природа лучезарного единого (*девасьяйша свабхаво ям*). Какое желание может иметь тот, кто достиг всего?»<sup>11</sup> Таким образом, от-

<sup>1</sup> III. 28.

<sup>2</sup> I. 1. Eka eva tridhā smṛtaḥ. Ср.:

Sattvāj jagaraṇam vidyād, rajasā svapnam adīšet,

Prasvāpanam to tamasā turiyam trisu samtatam. См. S. P. B., I. 91.

<sup>3</sup> IV. 4.

<sup>4</sup> IV. 81. См. также III. 33. 35-36.

<sup>5</sup> III. 34. См. также I. 26 — 29; III. 26; IV. 9.

<sup>6</sup> Атман, ассоциированный с грубым телом, тонким телом и причинно обусловленным телом, называется *Вишва*, *Тайджаса* и *Праджня* (*Viśva*, *Taijasa* и *Prājña*). Ср. с этим гегелевскую идею, согласно которой последовательные ступени, по которым человеческий дух постепенно поднимается от менее правильных к более правильным концепциям реальности, соответствуют стадиям процесса, через которые проявляется сама реальность с постоянно возрастающей степенью правильности в восходящем порядке явлений.

<sup>7</sup> III. 19.

<sup>8</sup> III. 21.

<sup>9</sup> III. 15. 9 и 24.

<sup>10</sup> I. 17 — 18.

<sup>11</sup> I. 7 — 9.

вергая взгляд, что мир сравним со сновидением или иллюзией, Гаудапада указывает, что сотворение мира есть обнаружение самой природы бога, проявление его могущества. В другом месте им высказывается также реалистическая концепция о мире. «Атман представляет сам себя благодаря силе своей майи (*свамайя*). Атман один постигает произведенные таким образом объекты. Это последнее слово веданты по данному вопросу»<sup>1</sup>. Здесь Гаудапада пользуется словом «майя» в смысле чудотворной силы; она становится *свабхавой*, или природой Атмана, «неотделимой от всеосветящегося, который скрыт за майей»<sup>2</sup>. Считают, что майя также должна являться безначальным космическим принципом, который скрывает реальность от человеческого взора<sup>3</sup>. Абсолют вместе с этим началом майи, или *сва бхавы*, представляющим собой непроявленное (*авьякритам*), есть Ишвара, «который устанавливает все центры сознания»<sup>4</sup>.

Иллюстрации, используемые в упанишадах (о земле, железе, огненных искрах), предназначены только для того, чтобы помочь нам постигнуть абсолют<sup>5</sup>. В поздней веданте эта позиция разработана в форме воззрения об *адхьяропапададе*, или об иллюзорных атрибутах, за которыми должно следовать отрешение от мирской жизни<sup>6</sup>. Метафизическая истина, заключающаяся в этих утверждениях, состоит в том, что эмпирический мир имеет своим субстратом Атмана, который реально не представляет собой сознания всякого дуализма, *двайтасья аграханам*<sup>7</sup>. «Мир двойственности есть просто майя, реальное бытие не является двойственным»<sup>8</sup>. Шанкара говорит: «Многообразие опыта содержится в Атмане, как змея имеется в веревке»<sup>9</sup>. Мы не должны утверждать, что Атман превращается в мир. Он порождает вещи, подобно тому как веревка — змею, а не в реальности<sup>10</sup>. Он как видимость становится множеством только посредством майи, но не сам по себе (*на таттватах*)<sup>11</sup>. «Нельзя утверждать, что существование многообразия опыта должно быть тождественным с Атманом; равным образом оно никоим образом не является само по себе независимым, и ничто не бывает различным или тождественным»<sup>12</sup>. Мир не тождественен с Атманом, так же как и не отличен от него. Когда Гаудапада сосредоточивает свое внимание на высшей реальности, он утверждает, что весь мир — это только сон или иллюзия и что различия являются лишь кажущимися<sup>13</sup>.

Слово «майя» не употребляется Гаудападой сколько-нибудь точно. Этот термин применяется, чтобы указать на: 1) необъяснимость отношения между Атманом и миром; 2) природу или могущество Ишвары; 3) кажущийся, подобно сновидению, характер всего мира. Шанкара придает первостепенное значение первому указанию. Он безразличен к третьему указанию, которое сближает позицию Гаудапады скорее с доктриной неистины (*самвритисатья*) мадхьямиков, чем с практической истиной (*вьявахарикасатья*)<sup>14</sup>.

Если мир есть объективизация ума (*читтадришам*), сосредоточенного на абсолютном Атмане, то это относится также и к дживе. Индивидуализация (обособление) Атмана на многие дживы представляет собой только видимость. Атман сопоставляется со всеобщим пространством, а джива с пространством, заключенным в горшке; но когда обособление устраняется, то ограниченное пространство (*гхатакаша*) сливается с универсальным пространством (*махакаша*). Различия имеются только относительно таких особенностей, как форма, способность и название, но не в самом универсальном пространстве. Так как мы не можем даже сказать, что ограниченное пространство есть либо часть (*аваява*), либо следствие (*викара*) универсального пространства, то мы не можем утверждать, что джива есть либо часть, либо следствие Атмана. Оба они едины, и различия представляют собой видимость, хотя для практических целей мы должны рассматривать их в отличии друг от друга<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> II. 12. См. также III. 10.

<sup>2</sup> II. 19.

<sup>3</sup> I. 16.

<sup>4</sup> I. 6.

<sup>5</sup> 3 — 15.

<sup>6</sup> «Vedāntasāra», II.

<sup>7</sup> I. 13. 17.

<sup>8</sup> Māyāmātram idaṁ dvaitam advaitam paramārthataḥ (II. 17).

<sup>9</sup> S. B., II. 12. 19.

<sup>10</sup> III. 27; II. 17.

<sup>11</sup> III. 27.

<sup>12</sup> II. 34.

<sup>13</sup> III. 19. 24; IV. 45. См. также II. 18.

<sup>14</sup> Гаудапада рассматривает эмпирический мир предметов (*дхармы*) как простую иллюзию, напоминающую собой небеса (*гаганопама*). Утверждается, что познание должно быть столь же воображаемым, как и небеса, и не отличаться от объектов (*джнябхинна*).

<sup>15</sup> III. 3 — 14.



## VII. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ

Наивысшее благо для человека состоит в том, чтобы разорвать узы, связывающие его с реальностью, в которой он живет. Свобода состоит в постижении Атмана в индивидуальной душе<sup>1</sup>. Освобожденная душа «никогда не рождается, пребывая вне сферы действия причинности»<sup>2</sup>. Когда кто-либо постигает истину, он будет жить в этом мире с возвышенным равнодушием, сравнимым с совершенным безразличием неодушевленной природы (*джадават*)<sup>3</sup>. Он не связан общепринятыми правилами и предписаниями<sup>4</sup>.

Этическое стремление заключается в постоянном приближении к наивысшему благу. Различия добра и зла связаны с эмпирическим миром, где живы обладают чувством индивидуальности. Так как авидья есть нечто, влияющее на личность человека в целом, то для избавления от авидьи необходимо не только правильное познание, но хорошее поведение и благоговение перед богом. Достигнуть наивысшего блага помогает нам религия. Для конечной души допускается полная свобода богослужения, которая может воображать бесконечное любым избранным ею способом, так как все формы основываются на едином абсолюте<sup>5</sup>. Форма религии, основанная на различии между человеческой душой и богом, представляет собой относительную форму, принятую из-за ее инструментальной ценности<sup>6</sup>. Гаудапада признает правильный метод йогов, как средство [достижения свободы]. «Когда ум прекращает пользоваться воображением. благодаря познанию истины Атмана, он становится ничем и остается в покое из-за недостатка предметов познания»<sup>7</sup>. Это состояние нельзя отождествлять со сном, ибо оно есть познание, имеющее своим объектом Брахмана<sup>8</sup>. Та сфера, где джняна сосредоточена в Атмане<sup>9</sup>, не поддается описанию никакой концепцией; ей не присуща двойственность. Метод йоги очень трудный, включает в себя контроль над умом (*манониграха*), причем настолько трудный, что Гаудапада сравнивает этот метод с усилием отдельного человека, занятого вычерпыванием воды капля по капле из океана через соломинку из травы куша<sup>10</sup>. Тем не менее ум не должен прекращать своих попыток до тех пор, пока не будет достигнуто наивысшее блаженство.

## VIII. ГАУДАПАДА И БУДДИЗМ

Общая идея всей работы Гаудапады, согласно которой и зависимость, и освобождение, и индивидуальная душа, и мир нереальны, позволяет придирчивому критику заметить, что теория, не способная на что-либо лучшее, чем на утверждение, будто нереальная душа стремится спастись от нереальной зависимости в нереальном мире ради достижения нереального наивысшего блага, может сама явиться нереальностью.

Одно дело — утверждать, что секрет существования, то есть то, каким образом неизменная реальность выражается в изменяющейся вселенной без нарушения ее природы,— недоступен, а другое дело — отвергать всю изменяющуюся вселенную как простой мираж. Если мы должны участвовать в игре жизни, то мы не сможем этого сделать при убеждении в том, что эта игра есть некая видимость и все блага жизни — просто блеф. Ни одна система философии не может последовательно придерживаться такого взгляда и оставаться сама собой. Величайший порок теории подобного рода заключается в том, что мы вынуждены заниматься объектами, существование и ценность которых мы постоянно отрицаем в теории. Факт [наличия] мира может быть таинственным и необъяснимым. Это лишь показывает, что существует еще нечто, что включается и выходит за пределы мира, но это не значит, что мир есть сновидение.

Такое извращение теории Гаудапады было допущено позднейшим буддизмом. По-видимому, Гаудапада создал сходство своей системы с некоторыми аспектами буддистской мысли. Поэтому он протестовал — пожалуй, даже излишне энергично — против того, что его взгляды тождественны буддизму. В конце своей книги Гаудапада говорит: «Это не было сказано Буддой»<sup>11</sup>. В этой связи Шанкара в своем комментарии пишет следующее: «Теория [буддизма] кажется похожей на адвайту, но это не тот абсолютизм, который является стержнем философии веданты».

<sup>1</sup> П. 18. 38.

<sup>2</sup> IV. 75; III. 38.

<sup>3</sup> П. 36.

<sup>4</sup> П. 37.

<sup>5</sup> П. 29 — 30.

<sup>6</sup> III. 1.

<sup>7</sup> III. 32.

<sup>8</sup> III. 33 — 34.

<sup>9</sup> III. 35 — 38.

<sup>10</sup> III. 40 — 41.

<sup>11</sup> Naitad byddhena bhāṣitam (IV. 99).

Работа Гаудапады носит на себе следы буддистского влияния<sup>1</sup>, в особенности школ виджнянавадинов и мадхьямиков. Гаудапада пользуется теми же самыми аргументами, какие применяют виджнянавадины, для доказательства нереальности внешних объектов восприятия. И Бадараяна и Шанкара решительно настаивают на существовании подлинного различия между впечатлениями, получаемыми во время сна, и впечатлениями, получаемыми в состоянии бодрствования<sup>2</sup>, причем последние зависят от существующих объектов. Однако Гаудапада связывает воедино<sup>3</sup> переживания в состоянии бодрствования и сна со сновидениями. Если Шанкара стремится освободить свою систему от субъективизма, связанного с виджнянавадой, Гаудапада приветствует его<sup>4</sup>. Но, не желая останавливаться на виджнянаваде, Гаудапада утверждает, что даже субъект столь же нереален, как и объект, и, таким образом, рискованно близко подходить к нигилистическим позициям. Вместе с Нагарджуной он отрицает достоверность причинности<sup>5</sup> и возможность изменения. «Нет ни разрушения, ни созидания, ни зависящих, ни стремящихся [к освобождению], ни желающих освободиться, ни освобожденных — это абсолютная истина»<sup>6</sup>. Эмпирический мир прослеживается вплоть до авидьи, или, по словам Нагарджуны, до самврити. «Из магического семени возникает магический росток; этот росток не является ни постоянным, ни гибнущим. Таковы вещи — и по той же самой причине»<sup>7</sup>. Наивысшее состояние — вне познаваемых различий; оно не может характеризоваться предикатами существования и несуществования, или одновременно и тем и другим, или ни тем, ни другим. Гаудапада и Нагарджуна рассматривают подобного рода состояние как нечто, выходящее за пределы феноменального мира<sup>8</sup>. В дополнение к этим пунктам доктрины имеется еще сходство по терминологии, которая безошибочно указывает на влияние буддизма. Использование слова *дхарма* для обозначения вещи или сущности, *самврити* для обозначения относительного познания и *сангхата* для обозначения объективного существования присуще исключительно буддистам<sup>9</sup>. Сравнение с огненным кругом часто используется в буддистских произведениях как символ нереальности<sup>10</sup>.

«Карика» Гаудапады представляет собой попытку соединить в единое целое негативную логику мадхьямиков с позитивным идеализмом упанишад. В произведениях Гаудапады негативная тенденция проявляется более выпукло, чем позитивная. У Шанкары мы имеем более уравновешенное воззрение.

## IX. БХАРТРИХАРИ

Другим предшественником Шанкары, взгляды которого близки к воззрениям Шанкары, являлся Бхартрихари, знаменитый логик и грамматист<sup>11</sup>. По сведениям Макса Мюллера<sup>12</sup>, дата смерти Бхартрихари относится приблизительно к 650 году н. э. Его главная философская работа называется «Вакьяпадая», которая по своим тенденциям является более или менее буддистской. И-Цзин отмечает, что Бхартрихари не раз становился буддистским монахом и столь же часто переставал быть им. Доктрины Бхартрихари не противоречат этому рассказу о нем И-Цзина. Настойчивое утверждение Бхартрихари о феноменальности мира и о необходимости отдаления от вещей весьма близко по духу буддистским теориям. «У людей все вещи вызывают страх; лишь только отдаление от них безопасно»<sup>13</sup>. Мир со всеми своими различиями воображаем (*кальпаникам*). У вещей этого мира отсутствует душа (*найратмья*), хотя слова придают им индивидуальность. Однако Бхартрихари отходит от буддистов, когда он постулирует реальность Брахмана и рассматривает весь мир как *виварту*, или феномен, основанный

<sup>1</sup> Некоторые авторы считают, что сам Гаудапада является буддистом и составил комментарий на «Мадхьямика Карика», так как, по его мнению, буддизм согласуется с системой упанишад. См. Dasgupta, History of Indian Philosophy, pp. 423 — 428.

<sup>2</sup> II. 2. 28 — 32.

<sup>3</sup> II. 4.

<sup>4</sup> IV. 24 — 28.

<sup>5</sup> II. 32; IV. 4. 7. 22. 59.

<sup>6</sup> II. 32; «Mādhyamika Kārikā», I. 1. См. также «Yogavāśiṣṭa». IV. 38. 22.

Na bandho 'sti ṇa mokṣo'sti nābandho'sti na bandhanam.

Aprabodhad idam duḥkham prabodhat pravṛṭyate.

<sup>7</sup> IV. 59. Эта парафраза буддистской доктрины гласит: «из пустоты рождаются вещи».

<sup>8</sup> Prapañcopasamam, II. 35. Ср. «Mādhyamika Kārikā», I. 1, а также XX. 25.

Sarvopalambhopaśamah prapañcopaśamah sivaḥ

Na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ.

<sup>9</sup> III. 10; IV. 72.

<sup>10</sup> «Lañkāvatāra», B. T. S. ed., p. 95. Многие ученые, как например Якоби, Пуссэн, Сукхтанкар и Видхушекхара Бхатгачарья, придерживаются того убеждения, что Гаудапада оставил нам ведантистскую обработку. К несчастью, Шанкара защищает все явные ссылки на буддизм, См. S. V., IV. 1. 2. 19. 42. 90, где оправдываются удивительные ссылки на Будду и его учение.

<sup>11</sup> Д-р Винтерниц сомневается относительно тождества Бхартрихари — поэта и Бхартрихари — логика и грамматиста. Быть может, в этом случае ученый-доктор проявляет несколько излишнюю осторожность.

<sup>12</sup> S. S., p. 90.

<sup>13</sup> Sarvaṁ sastu bhayānvitam bhuvī urṇām, vairāgyam evābhayam.

на Брахмане. Он отождествляет Брахмана с речью. «Безначальный и бесконечный Брахман, который является вечной сущностью речи, превращается в форму вещей, подобно эволюции мира»<sup>1</sup>. «Вечное слово, которое называется *спхота* и не состоит из частей, есть действительно Брахман»<sup>2</sup>. Неясность греческого термина «logos», который обозначает и разум и слово, указывает на сходство божественного разума и божественного слова.

## Х. БХАРТРИПРАПАНЧА

В своем комментарии на «Брихандараньяка упанишаду»<sup>3</sup> Шанкара ссылается на *двайта-адвайту* (или *бхеда-абхеда*) Бхартрипрапанча, согласно которому Брахман одновременно и единый и двойственный. Причинный Брахман отличается от действенного Брахмана, хотя и отождествляется с последним, когда мир возвращается в первоначального Брахмана. Шанкара отмечает, что два противоположных атрибута, двойственность и недвойственность, не могут быть истинными по отношению к одному и тому же субъекту. Тожество в различии возможно по отношению к феноменальным объектам, но не в отношении к ноуменам. Двойственность может быть истиной для индивидуального человека, обусловленного *упадхами*, но она исчезает, когда этот человек освобождается от подобного рода условий.

## XI. ОТНОШЕНИЕ ШАНКАРЫ К УПАНИШАДАМ И «БРАХМА-СУТРЕ»

Философия — это самообнаружение развивающегося духа человечества, а философы — его глашатаи. Великие мыслители появляются во все великие эпохи, и они представляют собой не только порождение своей эпохи, но и являются ее создателями. Их гений заключается в способности воспользоваться благоприятной возможностью в подходящий момент и выразить не получившие еще членораздельной формы те стремления, которые для своего проявления долго прокладывали себе путь в сердцах людей.

Выдающийся творческий мыслитель Шанкара начал с переработки философского наследства в духе потребностей своего века. Хотя индуистская мысль практически восторжествовала над буддизмом, тайные силы последнего еще не потеряли своего значения для народа. Тень сомнения, которую буддизм бросил на все любимые народом верования, еще не исчезла полностью. Мимансаки не сумели удовлетворить разум во всем, что имеет отношение к спиритуалистической ценности ведийского ритуализма. Различные теистические секты при выполнении ритуалов могли цитировать те или иные тексты. Это был критический период в истории индийского народа, когда наличие враждующих сект вызывало общее чувство усталости. Этот век испытывал необходимость в религиозном гении, который, не собираясь порывать с прошлым, не отвергал бы и благотворное влияние новых верований,— гений, который мог бы развить старые формы, не портя их, и объединить враждующие секты на широкой основе истины, что позволило бы включить в это движение людей всех степеней разумности и культуры. Шанкара «положил на музыку» ту мелодию, услышать которую жаждали миллионы ушей, и объявил свою адвайта-веданту общей основой для религиозного единения.

Шанкара скромно отмечает, что излагаемая им доктрина не включает в себе ничего помимо того, что содержится в ведах. Он считает себя глашатаем древней влиятельной традиции, которая передана нам рядом мыслителей<sup>4</sup>. Он отдает себе полный отчет, что «Веданта-сутра» комментируется другими мыслителями различным образом. Шанкара часто указывает на того или иного комментатора, с мнением которого он расходится<sup>5</sup>. Действительно, очень трудно определить, является ли философия Шанкары простым продолжением, новым истолкованием или дополнением древнего учения. Мы не можем отличить старое от нового, ибо в жизни старое является новым, а новое — старым.

Поскольку речь идет о классических упанишадах, следует сказать, что воззрение Шанкары представляет их главную тенденцию. Как мы видели, упанишады не имеют какого-либо последовательного мировоззрения. Авторы упанишад много, и не все они жили в один и тот же период; кроме того, сомнительно, чтобы все они намеревались разрабатывать единое мировоззрение. Однако Шанкара настаивает на истолковании упанишад единым последовательным способом. По мнению Шанкары, знание о Брахмане, получаемое нами из упанишад, должно

<sup>1</sup> Anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram.

Vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ («Vākya-pāṇīya», I 1).

<sup>2</sup> Sphoṭākhyo niravayavo nityaśabdo drahmaiveti (S. D. S., p. 140).

<sup>3</sup> S. B., Brh. Up., V. 1. См. также Vārtika Сурешвары на Brh. Up. и подстрочный к нему словарь Анандарджяны.

<sup>4</sup> Шанкара указывает на предшественников — мыслителей философии адвайты в противоположность Вриттикаре. См. «Daharādhikaraṇa», где встречается выражение «asmadyāś'ca» [«также и наши»]. Кроме того, имеются частые ссылки на «śmṛpadāyavidbhīr acāryaiḥ» [«учителей, сведущих в традиционном учении»]. См. первый стих S. B. Tait. Up.

<sup>5</sup> S. B., IV. 3. 7; I. 3. 19. Лангеша Махабхачават считает, что Вриттикара, отвергаемый Шанкарой, не есть Бодхаяна, Дравида же, на которого ссылается Шанкара как на Saṃpradāyavid (знатока традиционного учения) в комментарии на Brh. Up., отличается от Драмиды школы Вишиштадвайта. См. «Indian Philosophical Review», vol. IV, p. 112. Имя Bhagavan Uparvaṣa встречается дважды в S. B., I. 3. 28; III. 3. 53.

быть во всех отношениях единообразным и не противоречивым<sup>1</sup>. Шанкара стремится привести в соответствие такие утверждения упанишад, которые кажутся наиболее противоположными.

В упанишадах имеются описания первичной реальности и как *ниргуна* (не имеющей качеств) и как *сагуна* (обладающей качествами). Шанкара примиряет их, введя различие между *паравидья* (высшим познанием) и *апаравидья* (низшим познанием). Это различие можно проследить и в упанишадах<sup>2</sup>. Хотя различие, о котором идет речь в упанишадах, не тождественно различию, которое признает Шанкара, тем не менее им можно воспользоваться для дальнейшего истолкования. Только принимая различие между более возвышенной метафизикой и более низким здравым смыслом, мы можем примирить чистый идеализм Яджнявалкьи с менее развитыми взглядами, допускающими реальность мира и его сотворение персональным богом. Это различие помогает Шанкаре преодолевать целый ряд трудностей. Например, в «Иша-упанишаде»<sup>3</sup> Брахману приписываются противоречивые предикаты, а именно: «Он неподвижен и все же быстрее ума». Шанкара говорит: «Это не противоречие. В отношении его бытия возможно мыслить как безусловное, так и обусловленное»<sup>4</sup>. Касаясь описаний Брахмана как *нирвишеша* (неопределенный) и *савишеша* (определенный), Шанкара указывает: «Из двух различных точек зрения Брахман может рассматриваться одновременно и как обусловленный и как необусловленный. С точки зрения освобожденной души он не обусловлен; с точки зрения души зависимой Брахман должен быть, по-видимому, причиной вселенной, одаренной всеведением и другими атрибутами». В этой связи Шанкара легко объясняет два ряда отрывков, описывающих *мокшу* как тождество или равенство с Брахманом. Хотя в ранних упанишадах нет доктрины майи, тем не менее эта доктрина представляет собой дальнейшее развитие учения упанишад<sup>5</sup>. Слово *авидья* (неведение) встречается в «Катха-упанишаде»<sup>6</sup>, хотя употребляется в обычном смысле незнания истинной цели человека. В доктрине Шанкары концепция авидьи играет особо важную роль. Другие истолкователи упанишад считают чрезвычайно трудным объяснение всех тех отрывков, в которых Брахман рассматривается как неопределенный и мокша интерпретируется как единая с Брахманом. Конечно, имеются отрывки, которых Шанкара не касается, так как они не имеют особого значения<sup>7</sup>. Несмотря на это, истолкование Шанкарой упанишад более удовлетворительно, чем какое-либо другое»<sup>8</sup>.

Дело обстоит не совсем так просто, когда мы ставим вопрос о «Веданта-сутре». Трудно уяснить себе намерения автора, если мы упускаем из виду комментарии. Согласно индуистской теории интерпретации, имеется шесть хорошо известных типичных признаков, с помощью которых мы можем установить содержание этой работы. Эти признаки следующие: 1) *упакрама* (начало) и *упасамхара* (заключение), 2) *абхьяса* (повторение), 3) *апурвата* (новизна), 4) *рхала* (плод), 5) *артхавада* (пояснения) и 6) *упапатти* (иллюстрации). Учитывая все эти признаки, Шанкара считает, что Бадараяна имел в виду адвайтизм того же рода, который защищал лично он сам<sup>9</sup>. Все это соответствует общепринятому традиционному взгляду, что «Веданта-сутра» суммирует доктрины упанишад. Многие исследователи веданты, в особенности Тибо, придерживаются точки зрения, что Рамануджа более точно выражает намерения автора<sup>10</sup>. Каждый индийский комментатор верит, что его собственная точка зрения является точкой зрения автора «Сутры» и что всякий иной взгляд ей не соответствует<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> D. S. V., p. 95.

<sup>2</sup> См. I. P., p. 149; «Muṇḍaka», I. 1. 4 — 5; «Maitrāyaṇī», IV. 22.

<sup>3</sup> Naisa doṣaḥ nirupādhyupādhimattvopapatteḥ.

<sup>4</sup> См. также Chān., VIII. 1. 5; Bṛh., IV. 5. 13.

<sup>5</sup> «Katha Up.», II. 4. 2. Chān., VIII. 3. 1 — 3; I. 1. 10; «Praśna», I. 16. В Bṛh. Up. молящийся обращается с молитвой: «веди нас от небытия к бытию, от мрака к свету, от смерти к бессмертию». Это наводит на мысль о теории майи.

<sup>6</sup> II. 4. 5; Muṇḍ., II. 1. 10.

<sup>7</sup> См. D. S. V., p. 95.

<sup>8</sup> Тибо, Гау и Джекоб также разделяют это мнение. «Действительно, невозможно свести учение всех упанишад к логически последовательной системе, свободной от противоречий. Однако поскольку задача поставлена, мы готовы признать, что система Шанкары, вероятно, наилучшая из всех, какие могут быть разработаны» (Introduction to S. B. Thibaut). «Учение Шанкары есть естественное и закономерное истолкование доктрин упанишад» (Gough, Philosophy of the Upaniṣads, p. VIII). Полковник Джекоб говорит: «Можно признать, что если вообще следует попытаться приступить к решению невозможной задачи примирения противоречий упанишад и сведения их к некоторому гармоническому, последовательному целому, то почти единственной системой, которая могла бы это сделать, является система Шанкары» (Introduction to the «Vedāntasāra»).

<sup>9</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>10</sup> «Они не проводят различия между более высоким и низким познанием Брахмана; они не признают различия между Брахманом и Ишварой в том смысле, как определяет его Шанкара; они не провозглашают вместе с Шанкарой абсолютное тождество индивидуального и высшего я» (Introduction to S. B.). Его главные аргументы могут быть изложены вкратце следующим образом: 1. В последних трех частях главы IV указываются последовательные ступени, по которым душа того, кто познает господина бога, достигает мира Брахмы и живет там без возвращения в цикл нового перерождения. Кроме того, заключительная сутра всей работы — «о тех, которые не подлежат возвращению, согласно тексту древнего писания» — представляет собой *упасамхару* (заключение) и должна быть принята как описание абсолютной свободы от перерождения, а не простой стадии на пути к нему, как считает Шанкара. Согласно Шанкаре, глава IV. 2. 12 — 14 и глава IV. 4. 1 — 7 описывают состояние того, кто достиг познания наивысшего или необусловленного Брахмана. В ответ на упрек подобного рода указыва-

## ХII. ШАНКАРА И ДРУГИЕ ШКОЛЫ

Говорят — и не без основания, — что брахманизм в своих братских объятиях удушил буддизм. Мы уже видели, каким образом брахманизм незаметно воспринял многие буддистские нормы практического поведения, осудил жертвоприношение животных, признал Будду как аватара Вишну и таким образом усвоил наилучшие элементы буддистской религии. Буддизм стал благодаря влиянию Шанкары весьма важной силой в жизни Индии, хотя утратил случайные особенности своей первичной, непосредственной формы. Согласно индийской традиции, противоположной Шанкаре, утверждается, что Шанкара является переодетым буддистом и его майявада представляет собой лишь замаскированный буддизм.

Как утверждает в «Падма-пуране», Ишвара обращается к Парвати со следующими словами: «Теория майи — это ложная доктрина, замаскированная форма буддизма. О богиня! Я сам в образе брамина предлагал эту теорию в Калиюге<sup>2</sup>. Этого же мнения придерживается Ямуначарья, духовный предшественник Рамануджи, который повторяет его<sup>3</sup>. Виджнянабхикшу, комментируя систему санкхья, указывает: «Нет ни одной Брахмасутры, в которой наша зависимость объявлялась бы обусловленной простым неведением. Что же касается новой теории майи, предложенной лицами, называющими себя ведантистами, то она представляет собой только некую разновидность субъективного идеализма (буддистов). Эта теория не является принципом или догматом веданты»<sup>4</sup>. По-видимому, вскоре после того, как Шанкара установил ортодоксию майя-вады, ее противники утверждали, что эта теория представляет собой не что иное, как *rechauffé* буддизма, и поэтому не соответствует ведам. Далее, в той же главе «Падма-пураны» приводятся слова Шивы, согласно которым «великая система, то есть теория майи, не подкрепляется ведами, хотя она и содержит в себе ведийские истины»<sup>5</sup>.

Во всех этих оценках предполагается, что Шанкара включил в философию веданты определенные элементы буддизма, такие, как доктрина майи и монашеский образ жизни. Утверждается, что, стараясь сохранить последовательность мысли, Шанкара пытался соединить логически несовместимые идеи. Какое бы эта попытка ни вызвала изумление гибкостью ума Шанкары или духом его искренней терпимости, она не может не оказать влияния на логическую строгость его мышления, и теория майи служит маскировкой с целью прикрытия внутренних

---

ется, что *уакрама*, или введение, имеет более решающее значение по этому вопросу, чем *уасамхара*, или заключение. Аппая Дикшита отмечает преобладающее значение введения (*ураграмараакрама*) в работе под этим же названием. Подобного рода ответ направлен против взгляда Тибо относительно главы IV. 3. 7 — 16, содержащей мнения Бадари, Джаймини и Бадараяны. В этом ответе он настойчиво утверждает, что все то, что приходит в голову или на память первым, есть *пурвапакшиа*, тогда как то, что приходит последним — *сиддханта*. 2. Определение Брахмана, данное в главе I. 1. 2, не может быть принято за определение Ишвары. «Конечно, столь же невероятно, чтобы сутры обязательно начинались определением этого низшего принципа, из познания которого нельзя извлечь постоянной пользы, как и то, чтобы сутры заканчивались описанием состояния тех, кто познает только низшего Брахмана, и тем самым они изолируются от достижения истинного освобождения». Адвайта-ведантисты утверждают, что хотя Брахмана по его истинной природе определить невозможно (*anirdeśya*) и он непознаваем (*agrahya*), тем не менее необходимо дать некоторые предварительные определения. Адвайта-ведантисты упоминают о некоторых атрибутах (*viśeṣaṇas*), или характерных признаках (*lakṣaṇas*), чтобы обозначать отдельно от Брахмана объекты, обладающие другими атрибутами, и тем самым помогать нам сосредоточиться на данном объекте. Эти характерные черты бывают либо существенными (*svagūralakṣaṇas*), как *сам*, *чит* и *ананда*, либо случайными (*taṭasthalakṣaṇa*), как например сотворение вселенной. Определение второй сутры помогает нам познать Брахмана. 3. Аргумент, что «Сутра» не содержит в себе доктрины майи, как ее понимает Шанкара, — слишком сложный, чтобы рассматривать его в примечании. Во всяком случае, верно, что мировоззрение Шанкары — это закономерное развитие учения «Сутры». Вопрос о тождестве индивидуальной души и Брахмана есть специфическое применение общего принципа майи. Нельзя определенно утверждать, является ли Шанкара верным истолкователем работы Бадараяны. См. Thibaut, С. Б., Introduction; Jacob, Vedāntasāra, Introduction; Sundararaman, Vedāntasāra, Introduction; Apte. The Doctrine of Maya и статья Lingeśa Mahābhagavata по этому вопросу в «Indian Philosophical Review», vol. IV. Дойсцен указывает, что имеются большие различия между Бадараяной и Шанкарой. См. D. S V., p. 319.

<sup>1</sup> Ср. «Bhāskarabhāṣya», 2. Вследствие замалчивания намерений сутр и благодаря разработке своих собственных воззрений составлено много комментариев и должны быть написаны еще новые комментарии

Sutrābhiprāyasamvṛtyā svābhiprāyaprakāśanāt

Vyākhyātāṃ yair idam śāstram vyākhyeyam tan nivṛttaye.

<sup>2</sup> *Māyāvadam asac chāstram pracchanam bauddam eva ca Mayaiiva kathitamdevi, kalau brāhmaṇarūpinā* (Uttara Khanda. ch. 236). См. также S. D. S.

<sup>3</sup> Ямуначарья (Yāmunācārya) в своем труде «Siddhitrāya» отмечает, что как для буддистов, так и для последователей адвайты различия между познающим, познаваемым и познанием являются нереальными. Последователи адвайты относят эти различия к майе, а буддистский субъективизм — к буддхи (J. R. A. S., 1910, p. 132).

<sup>4</sup> S. P. B., I. 22.

<sup>5</sup> Vedārthavan mahāśāstram māyāvadam avaidikam.

трещин его системы. Во всяком случае, не подлежит сомнению, что Шанкара развивает всю свою систему из упанишад, а «Веданта-сутру» разрабатывает безотносительно к буддизму<sup>1</sup>. Укоренившееся неправильное понимание религиозной истории Индии служит источником широко распространенного взгляда, что буддистская религия является чуждой и противоположной ведам. При нашем рассмотрении буддизма мы неоднократно подчеркивали, что Будда развивал определенные воззрения на упанишаду. Включение Будды в число аватар Вишну означает, что Будда появился для установления ведийской дхармы, а не для ее подрыва. Несомненно, существует сходство между воззрениями буддизма и адвайта-веданты, и это неудивительно ввиду того факта, что обе эти системы имели своей основой упанишады.

Если Шанкара ясно сознавал этот факт, то у Будды, по-видимому, не было признания его. Несмотря на то, что Шанкара любил буддистское свободомыслие, он относился с глубоким уважением к традиции. Философски он был убежден, что никакое движение не могло развиваться в духе отрицания, и, таким образом, утверждал реальность Брахмана на основе шрути. Феноменализм буддистов близок к доктрине майи. Шанкара указывал, что мир опыта не является бытием, равно как не представляет собой и небытия. Мир опыта обладает промежуточным существованием, которое есть бытие и вместе с тем не есть бытие. Будда отвергает два крайних воззрения, что все обладает бытием и что все не обладает бытием, и утверждает, что существует только становление<sup>2</sup>. Шанкара признавал различие между абсолютной истиной (*парамартхой*) и эмпирической истиной (*вьявахарой*), которые соответствуют буддистскому различению между парамартхой и самвроти<sup>3</sup>. Ранний буддизм по своему воззрению был позитивистским и ограничивал свое внимание исследованием наших восприятий. Некоторые из ранних буддистов упорно утверждали, что за явлениями нет ничего, причем не только для нас, но и вообще ничего нет. Шанкара, как индуист, утверждает, что за неудовлетворительностью явлений духа, в своих глубочайших глубинах, существует реальный дух, воплощающий все ценности. Тем не менее концепция Шанкары о *мокше* (освобождении) не столь сильно отличается от буддистского учения о нирване<sup>4</sup>. Если в ранний буддизм включить реальность абсолютного Брахмана, то мы получим адвайта-веданту. Шанкара хорошо понимал как реальное значение, так и ограниченность буддистской мысли, и если временами нам хочется вступить в спор по поводу его трактовки буддистских школ, то мы должны помнить, что в своих произведениях Шанкара говорил о господствующих воззрениях буддизма, а не об учении Будды.

Каждая система мышления определяется не только положительным содержанием, которое она стремится выразить, но также и взглядами, которым она желает себя противопоставить. Poleмика с Мандана Мишрой показывает, что Шанкара выступал против исключительного преобладания ведийского ритуала. Он придавал особое значение *джняне* — познанию верховного духа — как главной цели усилий человека. Шанкара опасался, что церемониал культа ведет просто к фарисейству. Подобно тому как Иисус Христос обвинял фарисеев и апостол Павел протестовал против закона, так и Шанкара постоянно указывал, что формальное соблюдение религиозных обрядов само по себе не является целью религии, но часто бывает ее смертельным врагом. Однако Шанкара не отвергал ведийский кодекс как бесполезный. Лишь истинные философы могут выходить за пределы ведийского закона, тогда как все остальные люди призываются соблюдать ведийские предписания не ради ожидания благ на этом свете или в будущей жизни, но ради чувства долга, как своего рода помощь в деле моральной подготовки к изучению веданты. Ведийское благочестие помогает нам тем, что обращает наши умы к своей душе и тем самым ведет нас к постижению вечной цели человечества.

Согласно Шанкаре, содержание и цели пурва- и утара-мимансы независимы. Пурва-миманса исследует вопрос о моральном долге человека и раскрывает перед его взором картину будущего мира, который зависит от нашего поведения здесь, на земле. Эта картина показывает наивысшее, но лишь мимолетное счастье. Веданта же помогает нам в постижении истины. Ее цель не достижение счастья на земле или на небесах (*абхьюдая*), а свобода от перерождения (*нихиреяса*). Эта цель не может быть достигнута, пока мы полагаемся исключительно на

<sup>1</sup> Поскольку речь идет об опровержении противоположных воззрений, многие последователи системы адвайта приняли диалектический метод мадхьямиков. Шри Харша считает, что для критики других систем нет необходимости придерживаться каких-либо взглядов, но следует просто принять логику мадхьямиков. *Vitāṇḍakathāṃ ālambya khaṇḍanānam vaktavyatvāt*. В своей критике других систем Мадхусудана Сарасвати принимает термины *vāda*, *jalpa*, *vitāṇḍa*.

<sup>2</sup> См. J. P., p. 369; «*Saṃyutta Nikāya*», XXII. 90. 16.

*Dve satye samupāśrītya buddhānam dharmadeśana*

*Loke samvṛtisatyam ca, satyam ca paramārthataḥ.*

<sup>3</sup> См. «*Nyāyaratnākara*», S. V; «*Niralanbanavāda*».

<sup>4</sup> *Vāsanātyantaviraṃhaḥ*. Постигание тождества индивидуальной души и Брахмана (*So'ham* или *aham brahmāsmi*) соответствует учению мадхьямиков: *śūnyatāivāḥam* («я — ничто»), хотя ударение при этом делается на различных аспектах одного и того же факта.

нашу веру в будущее. Исследование Брахмана относится к реальности, которая существует вечно и не зависит от наших действий<sup>1</sup>.

Как правило, Шанкара подвергает критике философские взгляды соперничающих школ, но не их религиозные догмы. Шанкара считает, что религиозная концепция системы бхагавата основана на авторитете шрути и смрити, но возражает против взгляда, что индивидуальные души порождаются богом<sup>2</sup>. Он признает верховенство персонального Ишвары как причины свободы и зависимости индивидуума. Шанкара полагается на волю божию<sup>3</sup>, когда встречается затруднение, как например в вопросе о том, каким образом в человеческом уме возникает познание Брахмана, которое не может быть обусловлено логическими исследованиями относящимися к сфере авидьи.

Как мы видели, Шанкара подверг критике расплывчатые опрометчивые взгляды мыслителей философской школы санкхья, а также эмпирические тенденции системы ньяя-вайшешика. Он отмежевался от метода здравого смысла последователей философии ньяи и заменил его логической критикой, столь же тонкой и проницательной, как и у буддистских мыслителей.

### ХIII. АТМАН

Метафизика представляет собой рассмотрение того, что предполагается фактами опыта. Она занимается не наблюдением и регистрацией фактов сознания, а выяснением того, что означают существующие факты с точки зрения природы реальности. Шанкара не отдает предпочтения ни психическим, ни естественнонаучным фактам, но ставит более глубокий вопрос — о предпосылке этих фактов; он подходит к этой проблеме с субъективной и объективной сторон, которые в конечном счете близки друг другу. Во «Введении» к своему комментарию на «Веданта-сутру» Шанкара ставит следующий вопрос: имеется ли в опыте что-либо такое, что можно рассматривать как основополагающее, и есть ли смысл рассматривать все факторы опыта, претендующие на эту роль? Наши чувства могут нас обманывать, а память может быть иллюзией. Прошлое и будущее могут оказаться абстракциями. Формы мира могут явиться чистой фантазией, и вся наша жизнь может оказаться трагической иллюзией. Ничто не мешает нам рассматривать опыт, получаемый в состоянии бодрствования, по аналогии с миром сновидений, где мы также бываем во дворцах, имеем дело с призраками, боремся с духами и помним все наши приключения в сказочной стране. Если сновидения — факты, то и факты вполне могут быть сновидениями. Хотя все объекты познания могут быть предметами веры и поэтому подвергаться сомнению, однако в опыте, по видимому, должно быть еще нечто трансцендентное, выходящее за его пределы. Если кто-либо обнаруживает в самом себе нечто, не произведенное окружающей его средой, но создающее и формирующее ее, если в самой возможности познания и оценки чувственного мира подразумевается то, что не может быть извлечено из чувственного мира, тогда логика требует обязательного признания реальности этого трансцендентного, присутствующего в самом себе. Скептицизм ограничивается я, из которого мы непосредственно и сознаем. Каждый сознает

<sup>1</sup> Изучение дхармы, как правило, подготавливает ум и к исканию Брахмана. Тот, кто избрал прямой путь постижения Брахмана, должен выполнить необходимые обязанности в предшествующей жизни.

<sup>2</sup> Бхагаваты верят, что бог Васудева подразделяется на душу, ум и самоощущение. Шанкара утверждает, что если признать порождение души богом, то нужно будет признать и ее смертность и отрицать возможность ее окончательного освобождения. Бхагаваты убеждены в том, что, подобно тому как душа порождается богом, ум в свою очередь порождается душой, а самоощущение порождается умом. Это, говорит Шанкара, непостижимо, так как не является предметом опыта. Душа может из самой себя породить свои инструменты не более, чем рабочий на ферме может произвести из самого себя тот заступ, которым он работает. Если все четыре формы (то есть бог, душа, ум и самоощущение.— *Прим. ред.*) обладают одинаковыми силами и статусом, причем все они одинаково реальны, то следует признать, что все они едины. Если каждая из этих форм является следствием предыдущей в последовательности: бог, душа, ум и самоощущение, то следствия не могут считаться вечными. Если же все четыре формы вечны, то непонятно, почему бог должен порождать душу, а не душа — бога. Если во всех четырех формах проявляется единая реальность, тогда последователь адвайты опровергает это, ссылаясь на то, что Брахман пребывает не просто в четырех формах, но в столь многих формах, что их невозможно перечислить (S. V. II. 2. 42).

<sup>3</sup> «Для индивидуальной души, которая бессильна в условиях невежества, ибо не отличает Атмана от агрегата органов деятельности (проявляющегося как тело), и слепа из-за мрака авидьи, из высшей души, наблюдательницы деятельности и свидетельницы пребывания во всяком бытии бога как причины духа, из бога и по его милости появляется сансара, заключающаяся в состояниях активности и наслаждения, причем благодаря божественной благодати возникает познание этой душой бога и через него — освобождение». С другой стороны, хотя истина тождества бога и души скрыта, «тем не менее, когда какое-либо создание размышляет о всевышнем и стремится к нему, то, подобно тому как прозревает слепой, избавившись от тьмы благодаря силе лечения, так и тот, в ком милость божия уже свершилась, станет проявлять истинность тождества души и бога, но, естественно, не во всяком бытии. Почему? Потому что благодаря богу как причине душа связывается и освобождается,— связывается, когда не знает сущности бога, и освобождается, когда ее узнает» (D. S. V., pp. 86 — 87).

существование своего собственного я, и никто не думает: «я не существую»<sup>1</sup>. Подобно Декарту, Шанкара находит основу истины в непосредственной достоверности я, которая не подлежит никакому сомнению, относящемуся к другим вещам<sup>2</sup>. Если бы существование нашего я не было известно, то каждый думал бы: «я не существую», что, однако, неправильно. Я предшествует потоку сознания — истине и лжи, реальности и иллюзии, добру и злу. «Все средства познания (*праманы*) существуют лишь в зависимости от ощущения своего я, и, поскольку подобного рода ощущения составляют свое собственное доказательство, нет необходимости в доказательстве существования я». «Само наличие рассудка и его функций предполагает разумность, известную как я, которое отличается от функций рассудка, которое само обосновывает свое существование и которому подчинены эти функции»<sup>3</sup>. Каждая функция и способность, вещественное тело и жизненное дыхание, чувства и внутренний орган, а также эмпирическое «мне» появляются только на основе и в связи с Атманом. Все это служит находящейся вне их цели и зависит от некоторой более глубокой основы существования. Атман не может подвергаться сомнению, «ибо это существенная природа того, кто отрицает это»<sup>4</sup>.

Шанкара утверждает, что мы не можем познать я посредством мышления, поскольку сама мысль является частью потока, принадлежащего к сфере *не-я*. Если мы постигнем его путем своеобразного усыпления всех наших способностей к критике и толкованиям, то мы окажемся не в состоянии приобрести познание в желательной форме. И тем не менее мы не можем мыслить без я, ибо помимо него невозможно никакое сознание или опыт. Хотя я и свободно от познания, но не полностью. Я — это объект понятия «я»<sup>5</sup>, при этом известно, что оно существует как свое собственное непосредственное представление<sup>6</sup>. Оно недоказуемо, так как служит основой всякого доказательства и устанавливается до всякого доказательства<sup>7</sup>. Логически я — это постулат. Мы должны принимать его как само собой разумеющееся<sup>8</sup>.

Шанкара пытается выделить истинное я из объекта утверждая, что субъект и объект противоположны, как свет и тьма, и что поэтому субъект никогда не сможет стать объектом. С точки зрения метафизики понятие «самосуществование» включает в себя идеи вечности, неизменности и полноты. Истинно реальное есть бытие в себе и для себя<sup>9</sup>, так что утверждать реальность Атмана, или перманентного я, значит утверждать реальность вечного Брахмана, *Атма ча Брахма*<sup>10</sup>. Реальность Брахмана доказывается ссылкой на то, что он является основой я каждого человека<sup>11</sup>.

Хотя мы знаем, что я существует, но нам неизвестно, что оно собой представляет, — является ли оно конечным или бесконечным, знанием или блаженством; существует ли оно как единственное я или как одно среди многих других ему подобных, как простой свидетель или в качестве наслаждающегося, или как ни то, ни другое. Поскольку имеются противоречивые мнения о природе я, Шанкара утверждает, что я и познаваемо и непознаваемо. Необходимо отличать я от *не-я*, включающего в себя не только внешний мир, тела и их органы, но также и весь механизм рассудка и чувств. Мы рассматриваем умственные состояния в обычном смысле как субъективные и физические состояния — как объективные. Однако с метафизической точки зрения обе сферы явлений, как материальных, так и умственных, в равной мере объективны<sup>12</sup>. Материалисты отождествляют я с телом или чув-

<sup>1</sup> Sarvo hy atmāstitvam pratyeti na nāham asmiti (S. B., I. 1).

<sup>2</sup> Ср. Декарт, Рассуждение о методе.

<sup>3</sup> Sureśvara, Vārttika, pp. 189. 542. 791 — 795. См. также S. B., II. 3. 7; I. 3. 22.

<sup>4</sup> Ya eva hi nirākartā tad eva tasya svarūpam (S. B., II. 3. 7).

<sup>5</sup> Asmatpratyayaviśaya. Ср. Kena, II. Pratibodhaviditam.

<sup>6</sup> Aparokṣatvāc ca pratyagātma-prasiddheḥ (S. B., I. 1. 1).

<sup>7</sup> Ātmā tu pramāṇādivyavahāraśrayatvat praḅ eva pramāṇādivyavahārāt siddhyati (S. B., II. 3. 7; S. B. G., XVIII. 50).

<sup>8</sup> Шанкара отмечает: «Вечный дух, отличающийся от агента, являющегося объектом представления я (*ahampratyayaviśaya*), пребывает как свидетель (*sākṣin*) во всяком бытии. Неизменный (*sama*), единственный, всевышний, этот дух не познается из вед (*vidhikāṇḍa*) или из какой-либо другой книги, основанной на размышлении (*tarka*). Этот дух — душа всего (*sarvasyātma*)... и поэтому никто не может его отрицать, ибо он есть я даже для того, кто его отрицает» (I. 1. 4).

<sup>9</sup> См. Гегель, Эстетика, гл. I.

<sup>10</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>11</sup> Sarvasyātmaḥ ca brahmāstitvaprasiddhiḥ. S. B., I. 1. 1.

<sup>12</sup> «Подобно тому как кто-нибудь при заболевании или выздоровлении обращается по привычке к сыну, жене или другим близким людям со словами: «мне хуже» или «мне лучше» — и таким образом переносит качества внешних предметов на самого себя, он переносит на себя качества также и своего тела, когда говорит: «я толстый, я худой, я белый, я стою, я иду, я прыгаю». Подобным же образом он переносит на себя качества своих чувств, когда утверждает: «я немой, бессильный, глухой, кривой, слепой». Таким же образом переносятся и качества внутреннего органа (*antahkarana*) — стремление, желание, сомнение, решимость и т. п. Тем самым он также переносит субъект, представляющий я (*ahampratyayin*), во внутреннее я, существующее исключительно как свидетель субъективных тенденций. И, наоборот, внутреннее я, свидетель всего, переносится во внутренний орган и во все остальное» (S. B., I. 1. 1). См. D. S. V, p. 54, п.; «Ātmabodha», p. 18; S. S. S., XII. 49 — 62, 77 — 77. Ср. Декарт, Философские размышления (Избранные произведения, Госполитиздат, 1950, стр. 344 — 345): «Я —



ствами. Но сознание и материя представляют собой различные виды реальности, которые не могут быть сведены друг к другу. Равным образом мы не можем отождествлять *я* с внешними чувствами, ибо тогда было бы так же много *я*, сколько внешних чувств, и в результате распознавание тождества личности превратилось бы в целую проблему. Кроме того, если *я* составляют различные чувства, тогда должно быть одновременное пользование чувствами зрения, слуха, вкуса и т. п. Согласно теории йогачаров, *я* есть не что иное, как целый ряд непостоянных умственных состояний<sup>1</sup>. Но по этой теории мы не можем принимать в расчет факты памяти и познания.

Шуньявада считает, что постоянного *я* нет, и тем самым вступает в противоречие с первым принципом философии Шанкары, согласно которому существование *я* не подлежит сомнению. Если даже весь мир мы объявим лишь пустотой, то и эта пустота будет предполагать познающего ее<sup>2</sup>. Даже во сне без сновидений есть *я*, ибо когда кто-нибудь пробуждается после сна, то сознает, что он спал безмятежно, без сновидений. Это он знает по своей памяти. Поскольку память состоит только из представлений, состояние блаженства и сознание небытия должно появиться в состоянии сна. Если утверждают, что об отсутствии беспокойства и познания во время сна только умозаключают из воспоминаний о состоянии до сна и восприятия состояния после него, то и на подобно-го рода утверждение следует ответить, что мы не можем делать вывода о том, чего не было налицо.

Если утверждают, что отрицательное понятие не может быть воспринято соответствующим образом и что поэтому об отсутствии познания и беспокойства можно судить лишь по умозаключению, то в ответ на подобное утверждение указывается, что отсутствие познания и т. п., чтобы быть выведенным, должно быть постижимым, то есть должно непосредственно восприниматься во время своего отсутствия. Так что мы имеем во время сна без сновидений непосредственное сознание отсутствия познания и беспокойства. В таком состоянии эмпирический ум неактивен, и присутствует только чистое сознание<sup>3</sup>. *Я* не должно отождествляться с внутренним чувством, сопровождающим непрерывные изменения наших интеллектуальных воззрений или эмпирического «меня», состоящего из ряда умонастроений, развивающихся во времени<sup>4</sup>. Правда, самосознание (*ахамкара*) предшествует активности, но оно не есть *я*, поскольку оно не предшествует познанию, так как само по себе самосознание есть объект познания<sup>5</sup>. Приравнивать *я* к смене состояний, к представлению о континууме, или к потоку сознания, означало бы смешивать начало сознания с частями его содержания. Масса чувствительности и потоки сознания возвышаются и падают, появляются и исчезают.

Если все эти изменяющиеся содержания опыта должны быть связаны, то требуется наличие всеобщего сознания, которое их всегда сопровождает. «Когда говорят: *я* теперь познает, что именно существует в настоящее время, *я* знает прошедшее и то, что было до него, *я* узнает будущее и то, что совершится после этого будущее-

---

отноюдь не то соединение членов, которые называют человеческим телом, и не разреженный воздух, проникающий во все члены; *я* — не ветер, не дыхание, не пар, не огонь и не что-нибудь из всего того, что *я* в состоянии себе вообразить или выдумать, ибо *я* предположил, что все это — ничто, и, не изменяя этого предположения, нашел в себе твердое убеждение, что *я* — нечто». См. также Chān. Up., VIII. 7 — 12; Tait. Up., II. 1. 7.; Māṇḍūkya Up. Осязаемая масса и комплекс содержания ничего не объясняют, но сами требуют объяснения. Кант внес эффективный вклад в теорию логики, когда он предложил перенести наше внимание с содержания сознания на сознание, которое постигает или осознает это содержание. Однако он не вполне представлял себе тот вывод из своей теории, что может быть только единственное всеобщее сознание. Кант знал, что разделение объектов на неодушевленные и одушевленные, наделенные чувствительностью и сознанием отражает различия в сфере содержания. Однако из множественности содержания он незаконно выводит множественность вещей в себе.

<sup>1</sup> Kṣānikavijñānadhāra.

<sup>2</sup> Sūnyasyāpi svasākṣitvāt.

<sup>3</sup> Внутренний орган неактивен, а чистое сознание рассматривается только в отношении авидьи. Автор «Вивараṇы» («Vivaraṇa») прослеживает любую активность в *сушупти* до авидьи, тогда как Сурешвара настаивает, что в *сушупти* нет никакой активности.

<sup>4</sup> А. Бергсон познакомил нас с концепцией растущего *я*, которое продолжает накопление своего прошлого опыта через память и устремляется к своим целям в будущем (A. Bergson, Creative Evolution, p. 210). Если основой личности служит только сознание прошлого, как думают некоторые буддисты, то не может быть одного и того же *я* в два различных момента времени. Несмотря на то, что связующее звено памяти может придать некоторую силу и значение понятию об индивидуальности или самости, все же чувство безвременности, которое присуще самосознанию, остается необъясненным. Бергсон сознает неудовлетворительность бесконечно растущего *я* и поэтому говорит, что истинное *я* должно быть определено обращением к чистой длительности, у которой нет сознания движения вперед или минувшей истории. Длительность есть нерасчлененное настоящее, в котором нет никаких временных категорий. Таким образом, Бергсон пытается удовлетворить влечение к вечности, сводя на нет работу времени и развивая теорию длительности, или вневременного роста. Но *я*, которое продолжает длиться, осуществляет это в зависимости от внешнего фактора. Оно не зависит от самого себя. Бергсон подходит очень близко к Шанкаре, когда признает реальность памяти во всех случаях, даже в глубоком сне без сновидений, и с ее помощью объясняет единство и непрерывность сознания. Он признает, что духовное сохраняется в памяти даже тогда, когда каждая форма уничтожается во всеобщем потоке вещей. Несмотря на то, что духовное служит связующим звеном следующих друг за другом переживаний, оно может существовать даже тогда, когда все переживания исчезают.

<sup>5</sup> Ahaṁkārapūrvakam api kārtrvaṁ nopal abhir bhavitum arhati, ahaṁkārasyaṅgy upalabhyamānatvāt (S. B., II. 3. 40).

го,— эти слова означают то, что даже при изменении объекта познания познающий не изменяется, ибо он — один и тот же в прошлом, в настоящем и будущем, так как его сущность вечно пребывает налицо»<sup>1</sup>. Мы можем познать ряд событий во времени как некоторую серию, если только факты объединяются через нечто наличное, одинаковое для каждого из них и самого себя, и поэтому находящееся вне времени<sup>2</sup>. Я не есть некое порождение мира природы по той простой причине, что не было бы никакого мира природы, если бы не предполагалось начало я. Шанкара утверждает, что мы получим представление об Атмане, если абстрагируемся от всего его окружения, выделим его из телесной оболочки, с которой он связан, и освободим его от всего содержащегося в опыте<sup>3</sup>. Нашим логически подготовленным умам может показаться, что мы низведем таким образом понятие об Атмане до пустой потенциальности мысли, если не сведем его вообще к ничто. Однако лучше уж так рассматривать Атмана, чем принимать его за целое, состоящее из частей, за вещь с качествами, или за субстанцию с атрибутами. Атман есть только недифференцированное сознание (*нирвишешачинматрам*), которое остается незатронутым даже тогда, когда тело превращается в прах, а умственные способности исчезают<sup>4</sup>.

Трудным моментом для всякой философии является то, что органы внешних чувств и деятельность нервной системы в организме, который существует в пространстве и времени, по-видимому, порождают сознание. То, что не обладает сознанием, конечно, не может быть причиной сознания. А сознание во всяком случае должно быть причиной того, что лишено сознания. Чувства, ум и рассудок не могут существовать самостоятельно. «Деятельность этих органов требует *упалабдхи*, принадлежащего Атману... сама природа которого есть вечное познание»<sup>5</sup>. Но это сознание, которое составляет причину несознательного, есть не конечное, а первичное сознание, ибо всегда имеется столь много объектов и событий, что некоторые из них не существуют в том или ином конечном сознании, но все же существуют в реальности. Так что мы можем предположить, что существует первичное сознание, часть которого составляет конечное сознание. Основополагающее сознание — основу всей реальности — не следует смешивать с человеческим сознанием, которое появляется, наверно, позже, в процессе эволюции вселенной. Представления подвержены возникновению и исчезновению, они — не самосветящиеся и познаваемы только в свете Атмана<sup>6</sup>, существенная природа которого — самосвещение<sup>7</sup>. Атман — это чистое сознание (*чайтаньям*) или просто сознательность [*awareness*], «верховное начало, в котором нет дифференциации на познающего, познание и познаваемое, бесконечное и трансцендентное, как сущности абсолютного познания»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Sarvadā vartamānasvabhāvāt (S. B., II. 3. 7.; S. B. G., II. 18). См. «Advaitamakaranda», pp. 11, 13.

<sup>2</sup> Шанкара подтвердил бы аргумент Лотце, что самое простое сравнение двух идей и признание их сходными или несходными предполагает «нераздельное единство того, кто их сравнивает»,— Атмана, внешнего по отношению к содержащемуся в опыте; о котором идет речь (Lotze, *Metaphysics*, p. 241).

<sup>3</sup> Рассудок, внешние чувства и т. д. не обладают сознанием и составляют объекты субъекта. Ср. «Bhamati»: «Citsvabhāvatmā viṣayī jadasvabhāva buddhindnyadehaviṣaya viṣayah».

<sup>4</sup> S. S. S. S., XII. 8. 41. Ср. Августин: «Шаг за шагом я возвышался от тел к душе, воспринимающей посредством телесных чувств, и к внутренней душевной способности. Телесные чувства сообщают о внешних вещах этой внутренней душевной способности, представляющей предел разумности животных. Отсюда я возвышался к рассудочной способности, к суждению которой относится познание, полученное телесными чувствами. И когда эта сила чувствует себя способной к изменению также и внутри меня, она подымается до своей собственной разумности и извлекает свои мысли от опыта, абстрагируя себя от противоречивого множества чувственных образов. Эта сила могла бы обнаружить, что тот свет, который был внутри ее, погашен, когда провозглашено во всеуслышание, что вне всякого сомнения неизменное следует предпочесть изменяющемуся; отсюда также стало известным Неизменное. Таким образом, со вспыхнувшим сиянием трепетного взора эта сила приходит к «Тому, кто есть» (Augustine, *Confessions*, VII. 23).

<sup>5</sup> Nityopalabdhī svarūpatvāt (S. B., II. 3. 40). Ср. «Gitsykhī». I. 7.

Cid rūpatvād akarmatvāt svayamjyotir ity śruteḥ.

Ātmanāḥ svaprakāśatvaḥ ko nivārayitūḥ kṣamaḥ.

<sup>6</sup> S. B., II. 2. 28. Ср. с этим аристотелевский Нус (Nous), который помогает пониманию и т. д. и который потенциально разумен для реализации своих потенций.

<sup>7</sup> Svayamjyotis svarūpatvāt (S. B., I. 3. 22). См. также S. B.. «Prašna Up», VI. 3.

<sup>8</sup> «Vivekacūḍāmaṇī», p. 239. Против этой теории возражают последователи философии ньяйи («Nyāyamañjari», p. 432), исходя из следующих оснований: никто не обладает чистым сознанием, так как наше эмпирическое сознание всегда обусловлено умом и чувствами. Сказать, что это известно благодаря интуитивному сознанию (*aparokṣajñāna*), значило бы противоречить самому себе. Если приводится аргумент, что я как самосветящееся познается непосредственно, то можно сказать, что светящаяся лампа ясно показывает себя слепому человеку, хотя им и не воспринимается. Если лампа ясно показывает себя тому, кто ее воспринимает, то даже я познается только тогда, когда оно воспринимается в представлении, то есть когда оно становится объектом познания, и затем перестает быть чистым и незапятнанным. Кумарила ставит следующий вопрос: если я как бытие по своей природе сознательно и является самосветящимся, то следует ли рассматривать удовольствие и страдание как самосветящиеся? Исходя из подобного взгляда, мы не можем объяснить временную приостановку я во сне. Если утверждают, что во сне без сновидений проявляется лишь я, а не тело, чувства или объекты, которые обнаруживаются при нашем бодрствующем состоянии, то Кумарила все это отрицает на том основании, что при нашем пробуждении от сна мы сознаем,

Все это характерно для природы необъективного сознания<sup>1</sup>. «Атман во всех отношениях есть не что иное, как разумность, разумность есть его исключительная природа, подобно тому как вкус соли можно определить по вкусу ее щепотки»<sup>2</sup>.

Дух не может не иметь духовной природы. По закону своего бытия дух всегда светится. Как солнце светит даже тогда, когда нечего освещать, так и Атман обладает сознанием даже в том случае, если никакого объекта<sup>3</sup> нет. Это чистый свет, ясное излучение, это не просто основа всего нашего познания, но свет всего нашего видения.

Шанкара отвергает взгляд философии ньяйи и вишиштадвайты, согласно которому *я* — это разумная субстанция и относится к сознанию как субстанция — к атрибуту (*дхармы* и *дхарма*)<sup>4</sup>. Отношение между разумностью и *я* должно быть отношением или тождества, или различия, или и тождества и различия. Если разумность должна по природе своей отличаться от *я*, то между ними не может быть отношения субстанции и атрибута<sup>5</sup>. Кроме того, в случае с различными объектами отношение может быть либо внешней связью (*саньюгой*), либо внутренней связью (*самавайей*). Внешняя связь устанавливается между двумя телесными вещами, но *я* и разумность не являются таковыми. Если бы между *я* и разумностью существовала внутренняя связь, самавая, тогда эта связь должна была бы сама связываться с *я*, а эта вторая связь должна в свою очередь также связываться с *я* и т. д. до бесконечности. Итак, если *я* и разумность отличаются друг от друга, то невозможно представить себе наличие между ними отношений субстанции и атрибута. Если же они тождественны, то утверждение, что одно из них представляет собой атрибут другого, бессмысленно. Было бы противоречием утверждать, что некоторая вещь и тождественна и вместе с тем отлична от другой. Таким образом, *я* следует рассматривать как тождественное с разумностью»<sup>6</sup>.

Чайтанья, или Атман, не должен смешиваться с логическим представлением, ибо в таком случае он перестает быть первичной реальностью, которая может быть представлена в своих собственных терминах и становится следствием взаимодействия субъекта и объекта. Если познание достигается на такой ступени, на которой оно создает свой объект, то все же и в таком познании имеется скрытое различие между субъектом и объектом, и эта ограниченность является таковой просто потому, что оно установлено самим познанием. Истинное существование и разумность обуславливают друг друга. Атман не может существовать без разумности, а разумность — без существования<sup>7</sup>. Все это также относится к характеру блаженства (ананде)<sup>8</sup>. Ананда есть избавление от всякого страдания<sup>9</sup>. Атману нечего терять и нечего приобретать, а равно для него нет никакого мрака или беспорядка. Шанкара отрицает наличие активности у Атмана, поскольку активность по своей природе невечна<sup>10</sup>. «*Я* не может быть вместилищем какого-либо действия, так как действие не может существовать без видоизменения того, в чем оно пребывает»<sup>11</sup>. Всякая деятельность предполагает известное самоощущение, и поскольку мы сознаем, она проявляется в форме усилия<sup>12</sup> и мотивируется желанием<sup>13</sup>. Активность и наслаждение зависят от дуалистических взглядов, которые не являются наивысшей истиной<sup>14</sup>. Нет такой деятельности, которая не ограничивала бы Атмана телом и т. п., а всякое ограничение лишено реальности<sup>15</sup>. Атман сам по себе лишен всякой деятельности<sup>16</sup>. Шанкара приписывает Атману истинность, зависимость от своего величия, вездесущность и характерную особенность — быть всеобщим *я*<sup>17</sup>. Он считает Атмана единым, всеобщим и бесконечным на том же основании, что и Гегель, назвавший свою идею бесконечной. Атман нигде не ограничен своими антитезами, проти-

что мы ничего не постигаем во время глубокого сна. Кумарила настойчиво утверждает, что *я* есть объект внутреннего восприятия (*mānasapratyakṣagamyam*). См. также «*Śāstrādīpikā*», pp. 347 — 530.

<sup>1</sup> Nirvisayajñānamayam. Cp. Śaṅkara, Hymn to Hari, p. 4.

<sup>2</sup> S. B., III. 2. 16. См. также S. B., I. 3. 19, 22.

<sup>3</sup> S. B., II. 3. 18.

<sup>4</sup> Ciddharma ātmā na tu citsvabhāvaḥ. Cp. Jñānabhinno nityātmeti siddham (Viśvanātha, Muktāvalī, p. 49).

<sup>5</sup> Atmaghaṭādivad dharmadharmitvanupapatteḥ.

<sup>6</sup> См. «*Hastamalaka*». См. также Haldane, Reign of Relativity, p. 196.

<sup>7</sup> Sattā eva bodhaḥ bodha eva ca sattā.

<sup>8</sup> Tait. Up., II. Ātman пребывает (*asti*), светится (*bhāti*) и доставляет наслаждение (*prīṇāti*).

<sup>9</sup> Cp. Bṛh. Up., III. 5.

<sup>10</sup> Adhruva.

<sup>11</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>12</sup> Kartṛtvasya duḥkharūpatvāt (S. B., II. 3. 40).

<sup>13</sup> Karmaheṭuḥ kamaḥ syāt, pravartakatvāt (Śaṅkara. Introduction to Tait. Up.).

<sup>14</sup> Avidyāpratyupasthāpitvāt kartṛbhoktrtvayoh. S. B., II. 3. 40. Cp. также Tait. Up., IV. 5. 15.

<sup>15</sup> Cp. Сурешвара: «Существование Атмана в его естественном состоянии (*svarūpa*), о котором говорит мудрец как об освобождении (*niḥśreyasa*), и связь Атмана с любым другим условием есть результат аджняны (*ajñāna*)». Sureśvara, Vārttika, p. 109.

<sup>16</sup> Svataḥ anadhikarīṇaḥ. см. Sureśvara, Vārttika, pp. 110 — 113.

<sup>17</sup> Satyatvam, svamahimapratīṣṭhitatvam, sarvagatatvam, sarvātmatvam (S. B., I. 3. 9).

вположностями, или чем-либо другим, которого нет, но благодаря которому ставятся ограничения. Атман всегда находится в своей собственной сфере. Сознание беспредельно, так как осознание наличия пределов показывает, что оно выше ограничений. Если бы для сознания существовал предел, тогда оно, будучи ограничено другими предметами, не могло бы явиться сознанием пределов. По своей природе сознание и предел составляют противоположности. Предел есть природа вещи, но сознание не есть вещь.

Декарту ставят в вину то, что он пытался полностью абстрагировать *я* от *не-я* и установить реальность *я* независимо от чего-либо по своему собственному усмотрению. Необходимо для ясности отметить, что, согласно Шанкаре, *я* не есть отдельный познающий субъект. Если бы Шанкара стремился установить реальность отдельного познающего субъекта, абстрагируясь от *не-я* или противопоставляя его *не-я*, он получил бы множественность конечных бессодержательных *я* или некое абстрактное всеобщее *я*. Атман Шанкары — это ни индивидуальное *я*, ни сборище таких *я*. Эти последние зависят от всеобщего *я*. Шанкара отмечает, что Атман «не является предметом в эмпирическом смысле, о котором мы можем что-то высказать словами. Равным образом Атман — это не объект (каким является, например, корова), который может быть познан обычными средствами познания. Атмана невозможно даже описать с помощью его родовых свойств или специфических признаков, мы не можем сказать, что он действует тем или иным способом, ибо известно, что он никогда не проявляет никакой деятельности. Таким образом, его невозможно описать положительно».

Согласно Шанкаре, *я* отличается от трансцендентального кантовского *ego*, представляющего собой чистую форму, которая приложима ко всем объектам опыта. Хотя и утверждается, что эта форма выходит за пределы эмпирического сознания, все же она индивидуализируется, поскольку становится практической волей. Описание Кантом отличия этой формы от эмпирического *я*, представляющего собой продукт условий, применимо и к Атману Шанкары. Шанкара ограничился только замечанием, что постоянно присутствующий свет сознания есть нечто совершенное и не находится в процессе роста<sup>1</sup>. Практическая воля, по Канту, есть эмпирическое *я*, которое всегда имеет неопределенный потусторонний смысл. Абсолютное *ego*, по Фихте, не отличается в сущности от эмпирического *я*, так как деятельность, благодаря которой *я* становится актуально тем, что оно представляет собой потенциально, определяется посредством *не-я*. Именно потому, что Шанкара раскрывает сущность личности, сопоставляя ее с другими созданиями, он утверждает, что Атман, у которого нет никаких иных созданий, независимых от него, не есть личность. Однако с логической точки зрения правильно то, что эмпирическое *я* есть единственная реальность, а чистое *я* — это лишь тень. Но когда мы восходим к интуиции, в которой совпадают субъект и объект, мы постигаем истину первичного сознания<sup>2</sup>. Первичное сознание — это абсолютное видение, которое является своей собственной видимостью. Оно представляет собой сущность каждого, кто мыслит: «*я* — тот, кто есть» — и тем самым познает самого себя. Оно абсолютно реально, и никакой опыт никогда его не изменит. У него нет измерений или размеров. Мы не можем думать о нем как о протяженном или делимом. Оно всегда и везде одно и то же. В нем нет никакой множественности. Оно не способно расчленяться на отдельные части. Мы живем, потому что мы принимаем участие во всеобщей жизни, мы мыслим, потому что принимаем участие во всеобщем мышлении. Наш опыт является возможным, потому что всеобщий Атман находится внутри нас»<sup>3</sup>.

#### XIV. МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ

Шанкара унаследовал от буддистских мыслителей скептицизм в отношении к предрассудкам здравого смысла и первым принципам мышления. Ему стало ясно, что любая попытка философского построения не может доказать систему первых принципов. Так он критически проанализировал познание и познавательный механизм человека. Глубоко в нас наше *я* живет такой жизнью, о которой ничего нельзя сказать. Первичная реальность есть

<sup>1</sup> Ср. теорию Джентиле о чистом субъекте, который не может стать объектом (Gentile, *Theory of Mind as Pure Act*, pp. 6 — 7).

<sup>2</sup> Ср. Кэрд: «Если познание есть отношение объекта к сознательному субъекту, то это — более полное и более близкое отношение, которое становится совершенным, когда двойственность становится ясной, когда субъект и объект отождествляются и когда двойственность должна, по-видимому, быть просто необходимым выражением единства, словом — когда сознание переходит в самосознание» (Caird, *Critical Philosophy of Kant*, p. 46).

<sup>3</sup> S. B., *Mandūkyā Upaniṣad*, II. 7. Ср. Эккарт: «В душе есть нечто такое, что выше ее: божественное, простое, абсолютно ничто; скорее неназванное, чем названное, неизвестное, чем известное... Оно выше познания, выше любви, выше благодати, ибо во всем этом все же имеется различие. Этот свет удовлетворяется только сверхсущественной сущностью. Он стремится проникнуть в простую основу, постоянно уменьшающуюся там, где нет различия, где нет ни отца, ни сына, ни святого духа, — в единство, где нет ни одного человека. Тогда он удовлетворяется на этом свете и является единством, и это единство — в себе, подобно тому как эта основа есть простая тишина, неподвижная в себе, и тем не менее эта неподвижность приводит в движение все вещи» (цит. по Hunt, *Essays on Pantheism*, p. 180).

недуалистический дух. Но всякое определенное познание предполагает следующие модификации первичного сознания: 1) субъект, который познает (*праматричайтанья*), то есть познающее сознание, определяемое внутренним органом; 2) процесс познания (*праманачайтанья*), то есть сознание, которое овладело познанием, определяемым *вритти*, или модификацией внутреннего органа, и 3) познаваемый объект (*вишаячайтанья*), то есть сознание, определяемое познанным объектом. Первичное сознание есть лишь единственное (*экам эва*). Оно проникает собой все предметы (*сарвавьяти*) и на все проливает свет. Оно образует и внутренний орган, и его модификации, и объект<sup>1</sup>. Аргументы в пользу существования антахкараны (внутреннего органа)<sup>2</sup>, кроме касающихся внешних чувств, нам уже известны<sup>3</sup>. Внутренний орган называется так потому, что он — центр функций чувств в отличие от их органов. Внутренний орган воспринимает и упорядочивает то, что передается ему через чувства. Внутренний орган сам по себе не рассматривается как чувство, потому что, если бы он был чувством, он не мог бы непосредственно воспринимать самого себя или свои модификации. Утверждают, что он должен состоять из частей и быть среднего размера и вместе с тем — ни атомарным, ни бесконечно большим. Он прозрачен, благодаря чему отражает объекты, подобно тому как у зеркала есть глянцевая поверхность для отражения нашего лица. Способность отражать объекты, то есть осознавать их, не является врожденно присущей внутреннему органу, но приобретает им из его отношения к Атману. Хотя и говорится, что внутренний орган освещает объекты и отражает их, тем не менее именно Атман отражает объекты во внутреннем органе<sup>4</sup>. Атман — это светильник, и при его посредстве внутренний орган обладает восприятием<sup>5</sup>.

Внутренний орган подвергается видоизменениям, или модификациям формы. Модификация, раскрывающая формы объекта (*вишая*), называется *вритти*<sup>6</sup>. Вритти, или модусы внутреннего органа, бывают четырех родов: неопределенность (*саншья*), определенность (*нишчая*), самосознание (*гарва*) и воспоминание (*смарана*). Единный внутренний орган (*антахкарана*) называется умом (*манасом*), когда у него есть модус неопределенности, *буддхи*, или пониманием, когда у него есть модус определенности, чувством самого себя (*аханкарой*), когда у него есть модус самосознания, или вниманием (*читтой*), когда у него есть модус умственной сосредоточенности и воспоминания<sup>7</sup>. Причиной познаваемости служит не одно лишь первичное сознание, но сознание, определяемое внутренним органом. Внутренний орган различен у каждого индивида, так что познание чего-либо одним человеком не означает такого же познания этого всеми остальными. Поскольку внутренний орган представляет собой ограниченную реальность, он не может применяться ко всем предметам всего мира. Он функционирует в пределах некоторых меняющихся границ, определяемых прошлым поведением индивида, которому он принадлежит<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ср. «Pañcraśi», VII. 91.

<sup>2</sup> Вачаспати (Vācaspati) рассматривает манас (manas) как чувство.

<sup>3</sup> Между Атманом и органами чувств необходимо должно быть связующее звено. Если мы не признаем существование внутреннего органа, то в результате окажется либо бесконечное восприятие, либо бесконечное невосприятие. Бесконечное восприятие — когда имеется связь Атмана, чувства (*индрия*) и объекта (*вишая*), то есть трех инструментов восприятия. Если на основе связи этих трех причин не возникает действия, то речь идет о бесконечном невосприятии. Но ни то, ни другое не представляет собой факта. Таким образом, мы должны признать существование внутреннего органа, благодаря вниманию (*авадхана*) или невниманию (*анавадхана*) которого имеет место восприятие или невосприятие (S. V., II. 3. 32).

<sup>4</sup> См. «Mañīṣārāśakam». Здесь Шанкара придерживается точки зрения санкхья, что буддхи, манас и т. п. сами по себе не разумны, хотя и приобретают способность к разумности из своей близости к пуруше. В системе адвайта Атман рассматривается просто как самосветящийся и занимает место пуруши.

<sup>5</sup> «Upadeśasāhasi», XVIII. 33 — 54. См. S. V., Tait Up., II. 1; «Vārttika. Tait. Up., II. 1.

<sup>6</sup> Имеются другие модификации в переживании эмоций и т. п., которые не называются вритти.

<sup>7</sup> Объект буддхи имеет только три момента: когда он рождается, существует и умирает, — в то время как читта продолжается, или длится. Функция читты считается важной с точки зрения религиозного культа или богослужения, когда приобретает существенное значение созерцание и сосредоточенность Шанкара проводит различие между манасом (относительно функции которого имеется сомнение) и буддхи, который имеет определенность в своей сфере (II. 3. 32). Манас включает в себя *санкальпу* (saṅkalpa), или способность к волевому акту, *викальпу* (vikalpa), или отрицание способности к волевому акту, а также чувственное восприятие, память, желания и эмоции. Буддхи — это высшая способность к восприятию, суждению, размышлению и самосознанию. Как мы видим, санкхья признавала *аханкару* (ahaṅkāra) в дополнение к буддхи, хотя и растворяла читту в буддхи. «Pañibhāṣa» («Pañibhāṣa») признает все четыре функции. Другие произведения веданты, «Веданта-сара» и «Ведантасиддхантасарасанграха», примиряют эти различия путем отождествления манаса с читтой, а буддхи — с аханкарой. Поздняя адвайта в процессе различения умственных состояний подчеркивает не столько чувства, познание и волю, сколько уровень понятия и восприятия в умственной деятельности по отношению ко всем ее модусам сознания, чувствительности, познавательной способности и волевому акту.

<sup>8</sup> Джива не может осветить объект посредством своей собственной существенной природы разумности без помощи модуса антахкараны, как это совершает Ишвара, потому что у джавы есть авидья — ее ограничивающее условие, — тогда как абсолютное сознание тождественно всем предметам, как их материальная причина, и, таким образом, освещает их только по отношению к самой себе. Благодаря самой природе дживы она находится в связи с внешними объектами, а не только с внутренним органом. См «Siddhantaśa».

## XV. ВОСПРИЯТИЕ

Шанкара указывает на три источника познания: восприятие, вывод и откровение священного писания<sup>1</sup>. В более позднее время другие авторы к источникам познания присоединяли: сравнение, импликацию и отрицание<sup>2</sup>. В состав правильного познания не включается память (смрити), так как считается, что характерным признаком всякого познания должно быть нахождение чего-то нового<sup>3</sup>.

Поскольку Шанкара не рассматривает психологические основы восприятия и вывода, у нас нет возможности изложить его взгляды по этому вопросу. Мы должны ограничиться лишь имеющимся в «Веданта-парибхате» описанием, которое явно неудовлетворительно. Согласно этому описанию, восприятие представляет собой непосредственное сознание объектов, достигнутое через упражнение чувств. В чувственном восприятии устанавливается действительная связь между воспринимающим и объектом восприятия<sup>4</sup>. Когда глаз сосредоточивается на каком-либо сосуде, внутренний орган как бы выходит к нему, освещает его своим светом, воспринимает его образ и постигает его. Предполагается, что эта внутренняя деятельность находит свое объяснение в преобразовании физических вибраций в умственные состояния. Если мы просто устремим взор в голубое небо, то мы ничего не воспримем. Внутренний орган функционирует, как свет; движение его вритти направлено вовне в форме вытянутого луча света. Вритти, как и луч света, простирается только на определенное расстояние. В этом находит свое объяснение невосприятие отдаленных объектов. Вритти отождествляется с объектом, и его отождествление могло бы распространиться на всю окружающую среду. То, что мы воспринимаем, определяется природой модуса. Если модус принимает форму веса объекта, мы воспринимаем вес; если же модус принимает форму цвета, мы воспринимаем цвет. При логическом выводе относительно огня из сопутствующего ему дыма вритти не совершает движения к огню по той простой причине, что огонь не находится в контакте с органом зрения, имеющим контакт с дымом. В случае восприятия горшка сознание, детерминируемое горшком, должно объединиться с сознанием, детерминирующим вритти внутреннего органа, сосредоточенного на этом горшке, подобно тому как пространство (*акаша*), заключенное в сосуде, находящемся в комнате, объединяется с пространством, заключенным в самой комнате. Два ограничивающих условия первичного сознания — модификация и объект — не делают в нем различий, так как они относятся к одному и тому же месту. Это объединение относит постижение горшка к восприятию<sup>5</sup> и отграничивает восприятие от логического вывода. Предполагается, что в восприятии данный элемент и его интерпретация сливаются, тогда как в логическом умозаключении данные и выводимые элементы отличаются друг от друга. При логическом выводе ум только мыслит об объекте, но не выходит за пределы умственных операций, чтобы встретиться с объектом.

Восприятие отличается и от памяти, так как вспоминаются только минувшие события. Кроме того, считается, что в восприятии объект и умственный модус должны относиться к настоящему времени<sup>6</sup>.

Веданта признает наличие различного рода восприятий. Восприятия, вызванные упражнением внешних чувств (*индрияджаньям*), отличаются от восприятий, которые не вызваны деятельностью чувств. Внутренние восприятия — желания и т. п. — относятся к последнему типу. Определяющей характерной чертой восприятия служит не процесс опосредования органом чувства, но тождество между сознанием, определяемым в подробностях объектом, и сознанием, принадлежащим к *прамане*<sup>7</sup>. Когда мы переживаем удовлетворение или нечто подобное как внутреннее состояние, то два ограничивающих условия — удовольствия и умственного модуса удовольствия — необходимо существуют в одном и том же месте. Однако признается, что дхарма и адхарма (добродетель и порок) не являются объектами восприятия, хотя они и приписываются как атрибуты внутреннему органу. Нет никакого другого, лучшего объяснения, чем то, что добродетель и порок не пригодны и не

<sup>1</sup> Сурешвара в своем произведении «Найшкармьясиддхи» проводит различие между средствами познания из священного писания (*agamika pramanas* — *агамика праманис*) и обычными, светскими источниками (*laukika* — *лаукика*). См. также «*Samksepasāriraka*», II. 21.

<sup>2</sup> См. «*Vedāntaparibhāṣā*».

<sup>3</sup> *Anandhigatābhadhitarthaviṣayajñānatvam pramātvam* (там же, I). Это определение применяется также к постоянному постижению того же самого объекта (*dhāraṅvāhikabudhi*), поскольку он изменяется от момента к моменту.

<sup>4</sup> Признается шесть различных видов контакта, например *саньюга* (*saṅyoga*), или связь объекта (горшок) с органом чувства (глаз); *саньюктатадатмья*, (*saṅyuktatādātmya*), или контакт с горшечностью горшка; *саньюктабхинкатадатма* (*saṅyuktabhimatādāma*), или контакт с расцветкой окраски горшка; *тадатмья* (*tādātmya*), или контакт со звуком, который есть свойство *акаши* (*ākāśa*) и не отличается от него; *тадатмьявадабхинна* (*tādātmyāvabhina*), или контакт со звучностью звука, и *вишешьявишешанабхава* (*viśesyaviśeṣanabhāva*), или отношение ограниченного к ограничению. См. «*Vedāntaparibhāṣā*» и «*Śikḥamāni*».

<sup>5</sup> Если чувства обоняния, вкуса и осязания порождают познание их соответствующих качеств, не выходя за пределы сознания, то чувства зрения и слуха приходят в движение по направлению к своим объектам. Волновая теория звука не является обоснованной.

<sup>6</sup> *Vartamanatvam*.

<sup>7</sup> *Pramāṇacaitanyasya viṣayāvaecchinacaitanyābheda iti*.

уместны в качестве объектов восприятия. Пригодность или уместность есть существенное требование<sup>1</sup>. Опыт — это наше единственное руководство для определения, какие объекты пригодны, а такие — нет. Из устного сообщения можно в результате получить перцептивное познание, или перцептивное сознание, когда воспринимаемый объект находится в контакте с умственным модусом, как например в утверждении: «Ты — десятый»<sup>2</sup>.

Познание, выраженное в предложении: «Я вижу ароматное сандаловое дерево», является перцептивным по отношению сандалового дерева и неперцептивным по отношению к ароматному запаху, который не является объектом зрения. Таким образом, восприятие (перцепция) определяется как «тождество между первичным сознанием, которое характеризуется деталями благодаря объекту, существующему в настоящее время и пригодному для чувственного восприятия, с одной стороны, а с другой — первичным сознанием, характеризующимся детально модусом, принявшим форму объекта»<sup>3</sup>.

По традиции признается также различие между определенным (*савикальпака*) и неопределенным (*нирвикальпака*) восприятием. В определенном восприятии мы имеем различие между определенным предметом (горшок) и определяющим атрибутом (горшечность)<sup>4</sup>. В неопределенном восприятии все определяющие атрибуты остаются вне поля зрения. Никакого различия не существует между *S* и *P*, как и в суждениях: «тот есть ты», «это — тот Дэвадатта». В суждении «тот есть ты», поскольку познающий является объектом, нет различия между сознанием познающего и сознанием модуса в форме познающего<sup>5</sup>. Мы осознаем смысл суждения, не имея в своем уме представления об отношении между различными частями суждения.

Другое различие проводится исходя из самого познающего: является ли он *дживасакиши* или *Ишварасакиши*. Если джива есть первичное сознание, характеризующее внутренним органом, то дживасакиши есть то же самое сознание, обусловленное внутренним органом. Внутренний орган проникает в организм дживы и вместе с тем остается вне отражения чистым свидетельством дживасакиши. В первом случае это атрибут (*вишешана*), в последнем же случае это — ограничение (*упадхи*)<sup>6</sup>. Что же касается Ишвары и Ишварасакиши, то майя занимает в этом случае место внутреннего органа. В то время как первичное сознание, характеризующее майей, есть Ишвара, то же самое сознание, обусловленное майей, является Ишварасакишей. Ишвара как персональный центр имеет то же самое отношение ко всему миру, как и джива к организму.

Кроме того, по традиции изучается также психология ошибочного восприятия, как например ошибочное принятие куска ракушки за серебро. Когда имеется контакт глаза с наличным объектом, нормальная функция которого нарушена какой-либо болезнью, например катарактом и т. п., то возникает модификация внутреннего органа в форме этого объекта и его блеска. Для познающего иллюзорное серебро является наличным благодаря силе авидьи<sup>7</sup>, подкрепленной оставшимися следами прошлого представления о серебре, которое оживлено восприятием качества блеска, общего для ракушки и серебра. Серебро как модификация авидьи свойственно сознанию и пребывает в нем, характеризуясь в деталях самим объектом (*идам*). Субстрат иллюзорного серебра не есть первичное сознание само по себе, а является одним и тем же сознанием, характеризующимся в подробностях объектом. В случае иллюзорного восприятия мы имеем два модуса: один — данность (*идам*) и другой — кажущееся серебро. Первый модус дает правильное представление, а второй является воспоминанием об одном из случаев. Предполагается, что «серебро» некоторое время отсутствует как *шуктьявидьяпаринама*. Одно и то же сознание объединяет два модуса: один истинный, а другой ложный, и таким образом возникает ошибка. Даже иллюзорный объект не есть просто ничто, иначе не было бы никакой иллюзии. Когда мы называем объект иллюзорным, мы признаем, что он представляет собой нечто, но называем его иллюзорным, так как у него нет того статуса, на который он, так сказать, претендует<sup>8</sup>. Согласно ме-

<sup>1</sup> *Yogyatva (йогьятва)*. Когда внутренний орган и его атрибуты, как установлено по традиции, должны быть объектами восприятия при наличии свидетельствующего сознания (*sakṣin — сакшин*), тогда даже познающий субъект (*pramātṛ — праматри*) связан с ритти, то есть с модусом, в форме внутреннего органа и его атрибутов. Осознание посредством я-свидетеля не означает познаваемости без модуса, а говорит лишь об отсутствии чувственного опосредования или логического вывода и других подобных средств познания. Когда постигается модус внутреннего органа, то для познающего нет необходимости быть связанным со вторым ритти или модусом и т. д. до бесконечности, так как первое ритти явилось своим собственным объектом. *Vṛtiteḥ svaiśayātvaḥyupagamen*.

<sup>2</sup> См. «*Pañcadasi*», VII. 23 и далее.

<sup>3</sup> «*Tattadindriyayogyavartamānaviśayāvachchinacaitanya bhinnatvam, tattadākāravṛtṭyavacchmajñānasya tattad aṁśe pratyaksatvam*». См. также «*Vivaranaprameyasamgraha*», I. 1.

<sup>4</sup> *Ghataghaṭāvayor vaiśiṣṭyam*.

<sup>5</sup> Указывается, что в неопределенном представлении можно наблюдать исключение всех предикатов из простого бытия. Оно есть *summum genus*, «*mahasamanyam anye to sattam*» («*Нуāyamañjari*», р. 98). Джаянта критикует эту точку зрения на том основании, что если неопределенное представление дает нам только «бытие», тогда частные признаки не могут быть воспринимаемы в определенном представлении. С другой стороны, существование объекта не может быть воспринимаемо отдельно от различных качеств этого объекта. *Na ca bhedaṁ vinā satta grahitum api śakyate* («*Нуāyamañjari*», р. 98).

<sup>6</sup> Свойство — это постоянно различающаяся черта, подобная голубизне в лотосе. Ограничение — это обособленная различающаяся черта, подобная красному цветку, находящемуся вблизи хрустальной вазы, которая кажется красной благодаря присутствию этого цветка.

<sup>7</sup> Автор «*Ньяямриты*» («*Нуāyamaṛta*») ставит также бесконечный вопрос, является ли авидья причиной, когда мы совершаем ошибку, принимая веревку за змею. Конкретными выражениями первичной авидьи служат наши частные или личные ошибки. Ср. разницу между *муля* (*mūla*), или первичной, и *туля* (*tūla*), или вторичной формой авидьи.

<sup>8</sup> Согласно этой точке зрения, появление серебра вместо ракушки столь же реально, как и появление чего-либо на свете, ибо каждый результат пребывает в субстрате той авидьи, из которой он появляется. Последователи философской системы

тафизике Шанкары, даже реальное серебро не является абсолютно реальным, и существует различие между эмпирически реальным серебром и кажущимся серебром. Восприятие кажущегося серебра чисто субъективное. Это кажущееся серебро постигается только я-свидетелем<sup>1</sup> и, подобно удовольствию или страданию, скрыто от других я<sup>2</sup>.

Согласно системе адвайта, узнавание (*пратьябхиджня*) есть процесс, данный в восприятии и видоизмененный остатком прошлого опыта. Адвайта настаивает не только на тождестве объекта, но и на тождестве познающего я.

Шанкара отличает эмпирический мир, который распознается логически, от сновидений и иллюзий<sup>3</sup>. Критерием логической реальности служит соблюдение условий места, времени, причины и непротиворечия<sup>4</sup>. Этому критерию не соответствуют объекты сновидений.

Мир сновидений, если вообще он претендует на реальность, должен быть объединенным, хотя бы и не тесно; однако переживания во сне противоречат не только переживаниям в бодрствующем состоянии, но и в том же сновидении. Шанкара допускает существование состояния сновидений, которые имеют пророческий смысл, хотя их объекты нереальны. Таким образом, мир сновидений нельзя считать реальностью в том же смысле, как мир в состоянии бодрствования<sup>5</sup>. Иллюзорно представляемые объекты, видимые во сне, пребывают до тех пор, пока не появляется лежащая в их основе интуиция реальности. В этой связи выдвигается возражение, что объекты сновидения должны продолжать существование в состоянии бодрствования, поскольку интуиция первичного сознания есть единственная реальность и не возникает в переживаниях в состоянии бодрствования. Последователь адвайты проводит различие между уничтожением (*баджа*) и прекращением (*нивритти*). При уничтожении следствие разрушается вместе с его материальной причиной, тогда как прекращение означает, что причина продолжает существовать, хотя следствие устраняется. Только интуитивное познание реальности обладает способностью к разрушению авидьи, которая служит материальной причиной мира явлений. Прекращение наступает всякий раз, когда возникает новый умственный модус или исчезает некоторый существенный дефект. При пробуждении объект сновидения исчезает не потому, что имеется интуиция реальности, но потому, что возникают другие модусы и исчезают нарушения нормального сна. Познание раковины устраняет иллюзию серебра. Сознание, имеющееся в состоянии сна, представляет собой форму памяти и, следовательно, существенно отличается от состояний бодрствования<sup>6</sup> в котором формируются восприятия.

Теория восприятия, принятая адвайта-ведантой, является в научном отношении скорее грубой и незрелой, но ее теория метафизической интуиции имеет ценность. Вся проблема внутреннего органа и его видоизменений, принимающих форму объектов, рассматривается догматически. Нет никакого упоминания о месте и значении образов, которые вместе с чувственными представлениями составляют восприятие. Прimitивное сознание не двойственно, а представляет собой одну сенсорную массу, и рост сложности сознания идет за счет внутренней дифференциации этой массы. Достоинство данной теории восприятия, как и теории санкхьи, состоит в том, что в ней открыто признается невозможность сведения сознания к простым материальным изменениям. Сознание

Ньяя считают, что нет необходимости ставить вопрос о появлении очевидного серебра. Воспринимаемое вездереальное серебро есть объект ошибочного представления, и иллюзия есть причина ошибочного суждения. Последователь философии адвайты отвечает, что объект представления, хотя и является иллюзорным, дан непосредственно налицо, и поэтому кусок серебра, воспринимаемого везде в различное время, не может быть объектом наличного восприятия. Чтобы преодолеть трудность, последователи системы ньяя утверждают, что нет никакого контакта чувства с объектом, но есть лишь опосредованный нечувственный контакт (*пратьясатти*). Но если бы мы это признали, тогда даже логический вывод перестал бы быть независимой *праной*. Возражение, что если иллюзорное серебро. Подобно удовольствию или страданию, накладывает свою печать на наше я, то мы должны сказать: «я — серебро» по примеру того, как мы говорим: «я счастливый или несчастный человек», — это возражение устраняется на том основании, что «я» и «серебро» невозможно чувствовать или воспринимать одно с другим вместе.

<sup>1</sup> Kevalasākṣivedya.

<sup>2</sup> Sukhadivad ananyavedya.

<sup>3</sup> S. B., III. 2, 1. 3.

<sup>4</sup> Deśakālanimittasampattir abādhaś ca.

<sup>5</sup> Pāramārthikas tu nāyaṁ samdhyāśrayaḥ sargo viyadādisargavad (S. B., III. 2. 4).

<sup>6</sup> S. B., II. 2. 29. Позднейшие комментаторы считают, что здесь Шанкара имеет в виду точку зрения другой школы (S. B. I. 1. 9). См. также 111,2. 1 — 10. Шанкара отмечает, что даже сновидения вызывают радость и страх в соответствии со сделанным кем-либо в прошлом добром или злом (S. B., II. 3. 18). Относительно основы переживания при сновидении иногда делается замечание, что чистое универсальное сознание (*анавачхинначайтанья*) является основой сновидений, но, согласно этому взгляду, сновидения должны иметь место даже вне сознания, связанного с его. Эта точка зрения не может быть принята. Душа, как самосозерцающее, может освещать только те явления, с которыми сосуществует. Если, с другой стороны, основой сновидений является сознание, ограниченное посредством его (*аханкардьявачхинначай-танья*), тогда видящий сны должен воспринимать сновидения, как самого себя или как нечто, пребывающее в нем. Предполагаемый субстрат сновидений и восприятие сновидений должны находиться в одинаковом отношении (*тадатмьясанбандха*) как к своему местоположению, так и к предмету, находящемуся в определенном положении (*адхарадхьясанбандха*). Таким образом, восприятие сновидения должно получить форму «я — слон» или «я владею слоном», когда видящему, сон снится, что он видит слона на горе и что слон отличается от него или принадлежит кому-либо другому. И тем не менее если не признать этой точки зрения, то невозможно объяснить разнообразие сновидений, поскольку вообще сознание является общим для всех его, и если бы оно составляло основу сновидений, тогда сновидения всех его должны были бы быть одинаковыми.



должно рассматриваться как первоначальный, основной факт, а не истолковываться посредством факторов, лишенных сознания. Когда адвайта говорит, что непосредственно воспринятый объект не имеет существования, отличного от существования познающего, то это означает только то, что субстрат объекта не отличается от субстрата субъекта<sup>1</sup>. Так как все воспринимаемые объекты должны обладать индивидуальностью, то вечное сознание и просто отрицание не составляют объектов восприятия.

## XVI. ВЫВОД

Вывод возникает в результате познания неизменного сосуществования (*вьяптиджняна*), являющегося его инструментальной причиной. «Когда известно, что меньший термин обладает каким-либо признаком, как например в суждении: «холм дымится», а также пробуждаются впечатления, обусловленные предыдущим знанием в форме наглядного представления, как например: «дым всегда сопровождается огнем», тогда в результате получается вывод: «на холме есть огонь». *Вьяпти* определяется как общность отношения, существующего между средним термином (*хету*) и большим термином (*садхья*). Она пребывает в любом содержании среднего термина, то есть в меньшем термине. Вьяпти постигается посредством установления сопутствования большего термина среднему или установления отсутствия несопутствия<sup>2</sup>. Положительные случаи ведут к обобщению, которое подтверждается отрицательными случаями. Согласно адвайте, вывод, строго говоря, вытекает только из познания сопутствования, выраженного в утвердительном суждении, как например в суждении: «где есть дым, там есть и огонь». Познание сопутствования, выраженного в общеотрицательном суждении, как например: «где нет огня, там нет и дыма», ведет к *артханапти*, или к доказательству посредством импликации. Строго говоря, не существует такой вещи, как простое отрицание, и всякая определенная вещь содержит в себе элемент отрицательности.

Поскольку в отношении к большим посылкам несходные случаи отсутствуют (*випакша*), последние не допускаются и для исключительно утвердительных отношений суждений (*кеваланвайин*), при которых средний и больший термины неизменно обнаруживаются вместе в каждом меньшем термине, и нет случаев их отсутствия, как например в суждении: «Это может быть названо, потому что оно познаваемо». Кроме того, поскольку каждый признак имеет противоположную сущность своего собственного отрицания и все отрицания присущи первичной реальности Брахмана, не имеющего никаких признаков, то по отношению к нему не может быть просто утвердительного признака. Так как Брахман есть постоянная основа всех различий, то существует отрицание всех вещей. *Варбага* представляет собой истинную силлогистическую форму. Адвайтист признает различие между выводом, делаемым лично для себя (*свартха*), и выводом — для других (*напартха*). Последний имеет три члена, которые могут выражаться в виде предложения, основания и примера или же в виде примера, применения и заключения.

## XVII. СВИДЕТЕЛЬСТВО СВЯЩЕННЫХ КНИГ

Последователь системы адвайта считает *агаму*, или свидетельство священных книг, независимым источником познания. Суждение достоверно, если отношение, заключающее в себе его смысл, не искажается какими-либо другими средствами познания<sup>3</sup>.

Шанкара подвергает критике теорию слов *сикхота* и согласен с Упаваршой в том, что слова состояются только из букв. Буквы не исчезают, «так как они распознаются как одни и те же всякий раз, когда их пишут вновь»<sup>4</sup>. Слова обозначают классы предметов (*джати* или *акрити*), а не единичные предметы (*вьякти*), которых имеется бесчисленное множество. Но поскольку лишь единичные предметы возникают и разрушаются, а не классы предметов, отношение между словами и обозначаемыми ими классами должно быть, как утверждается, относительно вечным. Каждое слово имеет двойное значение: прямое (*шакья*) и подразумеваемое (*лакшья*). Шанкара признает существование общих понятий. Он считает, что универсалии не являются созданными понятиями, хотя индивидуальное, обозначаемое ими, порождается<sup>5</sup>. Общие понятия имеют значение

<sup>1</sup> Pramāṭṛsattātīrikatasattāvabhāvaḥ.

<sup>2</sup> «Vedāntaparibhāṣā», II. Śa, ca vyabhicārajñāne sati saḥacāra darśanena grhyate.

<sup>3</sup> Yasya vākyasya tātparyaviṣayibhūtasam sagro mānāntareṇa na bādhyate tad vākyam pramāṇam.

<sup>4</sup> «Буквы, определенное число которых, расположенное в известном порядке, составляет слово, благодаря традиционному использованию вступают в связь с определенным смыслом. Во время своего употребления они воспринимаются каждая в отдельности, и после различения нескольких букв в их последовательности составляется, наконец, представление о всем слове в целом. Таким образом, они обеспечивают безошибочное понимание их определенного смысла». (S, V., I. 3. 28).

<sup>5</sup> Поздние адвайтисты не признают существования общих понятий, ибо их невозможно ни воспринимать, ни сделать из них вывода. Восприятие одной и той же формы разными лицами не есть доказательство существования общих понятий (pa tāvat gau gau ity abhinakāragrāhi pratyakṣam jatau pramanam). Представление о корове, полученное с помощью различных примеров, еще не означает, что имеются какие-либо основания для указания на существование общих понятий «корова», подобно тому как образ луны, отражаемой в различных сосудах с водой, не означает реальности луны как общего понятия. Будет неправильным утверждать, что мы постигаем одну и ту же природу «коровы» в каждой отдельно взятой корове. Если бы даже подобного рода утверждение было правильным, то оно означало бы, что имеются общие качества, но отнюдь не универсалии средневековой философии реализма. Мы не составляем себе представления об отдельной корове как обладающей универсальной сущностью. Мы воспринимаем одну и ту же конфигурацию, или расположение частей, которое не тож-

за пределами и по ту сторону того, что можно видеть или ощущать. Они являются небесными оригиналами, или прообразами вещей на земле. Они представляют собой образцы, по которым бог создавал вселенную.

Веда — это вечная мудрость, представляющая руководство, которое не затрагивается временем и которое относится ко всему созданному бытию или существованию. Веды имеют сверхчеловеческое происхождение (*anayuruseya*) и выражают разум бога<sup>1</sup>. Несмотря на то, что веды имеют вечное значение (*ведартха*), ее тексты сами по себе не вечны, так как в каждый мировой период они заново произносятся Ишварой. Последователь системы адвайта считает, что веды — это совокупность букв, слов, предложений. Он считает, что веды начали свое существование еще при сотворении мира и прекратятся при всеобщем разложении вещей, если даже появятся и исчезнут акаша и другие элементы. «Несмотря на постоянно повторяющийся перерыв в движении всего мира, существует необходимая определенность (*ниятатвам*) в самой сансаре<sup>2</sup>. Как утверждается, веды содержат в себе идеальную форму вселенной, и, поскольку вселенная постоянна, веды, как отмечается, должны быть вечными. Так как сменяющиеся последовательно один за другим мировые периоды имеют свою постоянную форму (*ниятакрити*), авторитетность вед не нарушается ни в одном из последующих мировых периодов<sup>3</sup>. Самые типичные формы не вечны в том смысле, в каком вечна первичная реальность, ибо все эти формы составляют продукт авидьи. Происхождение вселенной от слова (*шабда*) не означает, что слово, подобно Брахману, представляет собой материальную причину вселенной. Шанкара утверждает: «Поскольку существуют долговечные слова, сущностью которых является свойство обозначать связанное с ними вечное содержание (то есть выраженное в формах содержание), создание отдельных предметов, соответствующих присвоенным им словам, называется происхождением от этих слов<sup>4</sup>. Ишвара, ум и желания которого вечно свободны, помнит о них и высказывает их в каждый мировой период. Творение представляет собой осуществление этих слов, или объектов вневременного разума. Авторитетность вед защищается на совершенно иных основаниях, чем те, на которых настаивали мыслители философских систем ньяя и миманса. Веды вечны и светят своим собственным светом, ибо они раскрывают как откровение характер самого бога, идеи которого они воплощают. Действительность вед самоочевидна и непосредственна. Она подобна солнечному свету, являющемуся непосредственным средством нашего познания форм<sup>5</sup>.

Смрити, или традиция, не имеет абсолютной ценности. Ее необходимо признавать, когда ее учение соответствует шрути<sup>6</sup>, которые дают нам познание, недоступное для чувств или мысли<sup>7</sup>. Даже шрути не могут заменить науку о материи и ее свойствах<sup>8</sup>. Однако шрути служат авторитетом в вопросах добродетели и порока (*дхарма-адхарма*). Что же касается природы реальности, то она может раскрываться также посредством вывода и интуиции<sup>9</sup>.

## XVIII. ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУБЪЕКТИВИЗМА

Положение об относительно устойчивой структуре внешнего мира не устраняется Шанкарой из описания реальности. Он не считает, что восприятие стула или стола является восприятием некоторого идеального факта, ибо это означало бы бросить вызов всякой очевидности и растворить материальную вселенную в невещественном сновидении. «Мы вынуждены признавать существование объектов вне нашего сознания (*упалабдхи*), ибо никто не познает колонну или стену как простые формы познания, а каждому известна колонна и стена как объекты познания. И то, что это известно каждому, можно установить из факта, что как раз те, кто отрицает внешние объекты, именно это и подтверждают, когда говорят, что внутренне воспринятая форма выглядит так, как будто она представляет собой нечто внешнее». «Познание и объект различны». Многообразие познания определяется многообразием объектов. Мы воспринимаем объекты, а не просто созерцаем их призраки. Деятельность

дественно универсальной сущности. См. *Tattvaradīpikā*, p. 303. В «Читеукхи» повторяются буддистские аргументы против реальности универсалий.

<sup>1</sup> S. B., I. 1. 3. Ср. Платона: «Божественный разум есть рациональный порядок вселенной» (713. E. Jowett's version).

<sup>2</sup> D. S. V., p. 70.

<sup>3</sup> «Высшее средство, которое, согласно древним священным книгам (*Bṛh.* п. 4. 10), вызвало к жизни не устающую никогда действовать ригведу и остальные древние тексты, представляющие собой неисчерпаемые источники всякого познания, составляющего основу деления на божества, животных, людей, касты, стадии жизни и т. п., — это существо должно обладать непревзойденным всеведением и всемогуществом» (S. B., I. 1. 3).

<sup>4</sup> S. B., I. 3. 28.

<sup>5</sup> *Vedasya hy nirapekṣam svārthe prāmāṇyam raver iva rupavisaye.*

<sup>6</sup> S. B., II. 1. 1.

<sup>7</sup> S. B. G., III. 66.

<sup>8</sup> S. B., I. 1. 4; I. 3. 7.

<sup>9</sup> S. B., I. 2.

воспринимающего ума не есть просто представление объекта, а, наоборот, природа объекта является причиной умственной деятельности. Простое представление объекта индивидуальным сознанием не является бытием (*esse*) вещи. Даже тогда, когда мы чувствуем страдание, это не есть простая душевная болезнь. Оно столь же объективно и существует, как и любой объект сознания. Мы воспринимаем вещи такими, какие они есть; и они являются такими, какими они, по-видимому, должны быть. Даже с метафизической стороны, как мы увидим в дальнейшем, Шанкара должен был положить в основу всей своей аргументации объект, ибо сознание является просто познанием или осознанием. У него нет ни содержания, ни состояний. Оно — чистая прозрачность, без каких-либо признаков или свойств. Цвет, яркость, движение, волнение — все это принадлежит объективному. Мы различаем процессы ощущения, восприятия, воспоминания, воображения, отображения, суждения, размышления, верования, потому что объекты сознания различны. Чистое сознание ничего не дает и ничего не получает. Даже ложное восприятие имеет свой объект. Вот почему для Шанкары, как и для Брэдли, не существует никаких абсолютных истин, как нет и абсолютной неистины<sup>1</sup>. Но в то время как истинные идеи соответствуют нашим потребностям и включаются в нашу концепцию реальности как систематического целого, ошибочные идеи непригодны для этого. Мир, который мы видим, ощущаем и осязаем, столь же реален, как и бытие человека, который видит, ощущает и осязает<sup>2</sup>. Ум с его категориями, с одной стороны, и мир, который объясняется посредством этих категорий, с другой, взаимно дополняют друг друга. Существенная соотносительность субъекта и объекта как основная истина всякого идеализма признается Шанкарой, который отвергает и абстрактную рассудочность и реализм, как не соответствующие фактам и опыту. Шанкара не только отмежевывается от субъективного идеализма, но также отмечает и различие между состояниями бодрствования и сна со сновидениями. Несмотря на то, что переживания, происходящие во сне, находятся в противоречии с переживаниями, получаемыми в жизни, в состоянии бодрствования, последние не распространяются на какое-либо другое состояние (эмпирической жизни)<sup>3</sup>.

Отвергая взгляд, что предметы мира являются призраками, которые мы сами создаем, Шанкара вместе с тем придерживается метафизического идеализма, утверждая, что даже объекты познания считаются фазами духа (*вишайачайтанья*). В конечном счете содержание познания невозможно свести к материи, движению, энергии или идеальному веществу [*mind-stuff*], ибо они сами как результаты мышления представляют собой понятия. Объекты не существуют сами в себе; и если они не составляют содержания моего или вашего сознания, то они являются содержанием божественного сознания<sup>4</sup>. Существует божественное осознание мировых систем, наполненное содержанием я, осознающих свое содержание. Существует постоянно воспринимающее мировой порядок божественное сознание. По отношению к конечным я и объектам оно стоит выше по бесконечности своего содержания и полному присутствию самого себя во всем. Оно — всеобщий дух, который творит и осознает содержание вселенной. Как мы поступаем с нашим личным содержанием, так же и бог обращается с мировыми системами. Этот более обширный мир и его божественное сознание оба сосредоточены в центрах, которые только частично свободны. Все содержание поддерживается божественным сознанием, и если бы последнее было достаточно хорошо известно, то оно явилось бы поистине морем сознания. Когда индивид пробуждается к жизни, он разбивает свои оковы (*упадху*), ограничивающие его кругозор, и осознает, что весь мир наполнен Атманом как внутри себя, так и извне, — подобно тому как морская вода насыщена солью.

Строго говоря, всякое содержание вселенной является по своему характеру идеальным<sup>5</sup>. Таким образом, Атман представляет собой высший факт, выходящий за пределы воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта, или первичную реальность, вне которой ничего не существует.

Но поскольку существует противоположность субъекта и объекта, Атман представляется верховным субъектом, для которого все, что существует, является объектом, а все мы являемся подчиненными субъектами как части принадлежащего нам мира-объекта. Безнадежно опровергать теорию Шанкары, утверждая, что Атман — это все то, о чем можно сказать, что это физический факт и идеальные формы, предстающие перед нашим взором. Этого не отрицает и Шанкара. Но обращаясь к эмпирическим фактам, невозможно ответить на основной метафизический вопрос.

<sup>1</sup> «Как первоначальное определение всякая истина и всякая ошибка могут быть, по моему мнению, названы относительными, и различие между ними в конечном счете есть различие в степени» (Bradley, *Truth and Reality*, p. 252). Относительно критики Шанкарой буддистского субъективизма см. I. P. pp. 632 — 634.

<sup>2</sup> Комментируя «Прашна-упанишаду», Шанкара отмечает: «Нельзя сказать, что объект существует, но не может быть познан. Это равносильно тому, как если бы мы сказали, что видимый объект видят, но глаза, которые видят, не существуют. Где нет познания, там нет и ничего познаваемого» (VI. 2).

<sup>3</sup> *Naivam jāgaritopalabdham vasta stambhādikam kasyāncid api avasthāyām badhyate* (S. B., II. 2, 29).

<sup>4</sup> Даже Беркли, которого особенно обвиняют в субъективизме, признает существование бога, воспринимающего систему вселенной, и, таким образом, допускает все те идеи, которые не укладываются в умах мыслителей-индивидуалистов.

<sup>5</sup> S. B., *Tait. Up.*, II. 1.

Строго говоря, теория истины Шанкары является радикальным эмпиризмом. Логическая истина независима от психологических процессов. Возражая мимансакам, Шанкара доказывает, что, хотя поиски идеала истины или процесс психологической оценки зависят от свободного выбора индивида<sup>1</sup>, объект оценки от всего этого не зависит<sup>2</sup>. Мы можем заниматься активными поисками истины или нет — этот выбор нам предоставляется; но если мы сделали выбор и взялись за дело, то природа истины может зависеть только от нас<sup>3</sup>. Познание никогда не создается и не производится, а всегда проявляется или открывается. Хотя проявление может быть временным процессом, но то, что проявляется, не зависит от времени. Познание не имеет истории, тогда как жизнь разума имеет историю. Восприятие и вывод являются средствами выражения и распространения достижений познания при ограничениях, налагаемых эмпирической жизнью.

## XIX. КРИТЕРИИ ИСТИНЫ

Согласно учению философии адвайты, видоизменение ума (*вритти*) должно иметь объект (*вишья*). Объект может быть видоизменением либо самого себя, либо чего-то другого. Ум может воспринимать внешний объект, когда ум видоизменяется в форме объекта или осознает самого себя<sup>4</sup>. Нет такой вещи, как познание познания, поскольку все познавательные способности самоочевидны. Нет никакого опосредствующего умственного состояния между познавательным процессом и познанием этого процесса. Имеется прямое и непосредственное осознание познания. В представлении о состоянии ума содержится элемент непосредственной интеллектуальной интуиции<sup>5</sup>. Познавательные способности должны, так сказать, освещать самих себя (*свапракаша*) в том смысле, что они являются объектами своей собственной способности понимания<sup>6</sup>. Истинность познания должна быть воспринята непосредственно, то есть тем же самым инструментом, благодаря которому оно постигнуто как познание. Всякое познание есть истинное познание.

Мы не можем думать о том, что не представляет собой истину. Если бы мы могли так думать, тогда истина была бы непостижимой, ибо любой критерий истины, который можно принять, оказался бы не в состоянии восполнить внутренние недостатки самого мышления, так как представление о критерии истины явилось бы актом мышления самим в себе и поэтому пострадало бы от естественной неопределенности мысли. Таким образом, мы должны допустить, что не существует ни одной мысли, которая не являлась бы правильной, а ошибка представляет собой только некоторое искажение, происхождение которого лежит в омрачающих интеллект страстях и интересах людей. Даже признание шрути не примиряет индивида с внутренней природой истины, ибо шрути относится к такому виду опыта (*анубхав*), который может быть признан правильным только при известном условии

Несмотря на то, что всякое познание опирается на свидетельство о своей собственной достоверности, этот самоочевидный характер познания затемняется нашими психологическими предрассудками. Для того чтобы установить, свободно ли эмпирическое познание от ошибок, необходимо практически применить такие эмпирические критерии, как согласованность знаний, их практическая эффективность и их логическая последовательность. «Вопрос о реальности вещи не зависит от человеческих понятий или представлений. Реальность вещи зависит от самой вещи. Сказать о столбе, что это либо столб, либо человек или еще что-нибудь, не значит тем самым выразить истину. В том, что речь идет о столбе,— только в этом и заключается истина, так как она соответствует природе вещи». Критерий истины относительно вещей есть их соответствие природе вещей<sup>7</sup>. Шанкара допускает, что и истина и ложь относятся к объекту, но в конечном счете имеется только одна реальность (*васту*) — Брахман, которому не соответствует ни одна идея и относительно которого поэтому все наши суждения будут несовершенными.

<sup>1</sup> Puruṣacittavyāpārādhina. S. B., I. 2. 4.

<sup>2</sup> Na vastuyāthātmyajñānam puruṣabuddhyapekṣam.

<sup>3</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>4</sup> Svaviśayavṛtti.

<sup>5</sup> Kevalasākṣivedyatva.

<sup>6</sup> Теория Бхатты о познании, которое само по себе не воспринимается, но может постигнуть объект, считается ошибочной. Равным образом познание не может, быть объектом другого познания, так как познавательные способности не обладают природой объектов, у которых отсутствует сознание. Этого взгляда придерживается также Прабхакара. Некоторые буддисты считают, что познание постигает и раскрывает самого себя. Последователи системы адвайты утверждают, что акт познания не обнаруживается и не познается другим. Если познание может сделать самого себя объектом познания, то оно вполне может быть объектом другого познания.

<sup>7</sup> Evam bhūtavastuviśayāñām prāmāṇyaṁ vastutantram (S. B., I. 1. 2).

Согласно Шанкаре, принцип непротиворечивости (*абадха*) является критерием истины. Если познание не содержит в себе противоречия, то оно является истинным<sup>1</sup>. Прямая палка в воде кажется изогнутой. Видимость ее изогнутости, возникающая при погружении палки в воду, столь же реальна для глаза, как и ее прямизна для осязания. Осязание исправляет оценку глаза и раскрывает более постоянное отношение. Данное определение подчеркивает систематический характер или гармоническую природу истины. Но можем ли мы достигнуть понимания всех вещей в их единстве? Претендует ли кто-либо на целостность познания жизни и вселенной? Мы мало знаем о прошлом и ничего не знаем о будущем, а настоящее настолько необъятно, что оно выходит за рамки доступного нашему опыту. Все, что подвергается радикальному преобразованию благодаря опыту или еще какому-нибудь средству,— все это само по себе не есть истина или не составляет своей собственной истины. Состояниям сновидения противоречат переживания в бодрствующем состоянии, которым в свою очередь противоречит проникновение в реальность (*брахманубхава*). Это — наивысшее познание, так как нет никакого другого познания, которое может ему противоречить<sup>2</sup>. Для полной ясности следует указать, что эти критерии являются в лучшем случае эмпирическими. Согласно Шанкаре, наивысшее познание является для самого себя непосредственным свидетельством реальности, и это возможно благодаря тому, что познающий и познаваемое составляют в конечном счете единую реальность. Логическое доказательство возникает только в эмпирическом мире, где данное исключительное единство наблюдающего и наблюдаемого скрыто из-за существования различного рода психологических преград, которые выражаются словом «авидья». Логическое доказательство дает нам возможность преодолеть эти преграды и раскрыть самоочевидный характер истины. Логические законы или правила — это рабочие инструменты, являющиеся средством проверки, благодаря которой мы избавляемся от присущих нам предрассудков.

## XX. НЕАДЕКВАТНОСТЬ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Эмпирическое познание обнаруживает различия между познающим, познанием и познаваемым<sup>3</sup>, тогда как реальное свободно от всех этих различий<sup>4</sup>. Если реальное исключает отношения или связи, то мышление, обусловленное отношением или связью, несовершенно. Оно есть авидья, так как не раскрывает *истинной* природы вещей (*вастусварупам*). Наше реальное *я*, как чистое сознание, не есть объект познания. Наше *я* никогда не может быть ни субъектом, ни объектом познавательного процесса. В истинном самосознании субъект полностью растворяется в объекте, чтобы в нем ничего не оставалось. Ни в одном из состояний ума субъект не имеет самого себя как объект<sup>5</sup>. Нечто становится объектом только тогда, когда мы думаем о нем как о существующем в пространстве и времени. Однако пространство и время, так же как и объект, существующий в их рамках, имеют отношение только к нашему *я*, которое соединяет их вместе. Такой универсальный наблюдатель всякого познания не проявляется и не воспринимается<sup>6</sup>. Невозможность охватить реальность как объект познания является причиной чувства выхода за пределы всякого познания. Несмотря на то, что процесс познания представляет собой не что иное, как проявление первичной реальности, невозможно постигнуть реальность в процессе самосознания. Так как Атман является условием времени, пространства и всей объективности, он влечет за собой *хистерон-протерон* для ограничения Атмана пределами своих собственных творений. «Как я узнаю вас?» — это столь же абсурдный вопрос, как и вопрос Критона обращенный к Сократу: «Как я должен вас хоронить?»<sup>7</sup>.

Самосознание возможно только по отношению к нашему *я*, ограниченному внутренним органом<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ср. «бхамати» («Bhāmati»); Abadhitanadhigatasamīdighabodhajanakatvam hi pramaṇatvam pramaṇānam (I. 1. 4). См. также «Ведантапарибхашу» («Vedāntaparibhāṣā»). Abadhitarthavisayajñānatvam. «Познание не бывает достоверным только потому, что оно представляет вещь такую, какою она действительно существует; равным образом познание не считается недостоверным только из-за того, что оно представляет вещь иным образом. Познание является достоверным только в том случае, если его объект впоследствии не отвергается (как нереальный). И оно недостоверно, когда его объект отвергается. В реальных условиях эта достоверность познания может относиться *только* к познанию Брахмана, которое достигается с помощью священных книг а не какими-либо иными познавательными средствами» (Advaitasiddhi) I. 12).

<sup>2</sup> Badhakajñānāntarābhavāt (S. B., II. 1. 14).

<sup>3</sup> Avidyākālpitam vedyaveditvedanābhedam (S. B., I. 1. 4).

<sup>4</sup> S. S. S., XII, 47. См. также «Advaitamakaranda», p. 19. См. S. B. относительно Gauḍapāda, Kārikā, IV. 67.

<sup>5</sup> См. S. B. O Tait Up., II. 1.

<sup>6</sup> Avyaktam anindriyagrāhyaṁ sarvadṛśyasākṣitvāt (III. 2. 23).

<sup>7</sup> Сократ тонко подшутил над Критоном, ответив на поставленный им вопрос сразу же после того, как Критон признал справедливость аргументов, направленных на то, чтобы показать, что ни время, ни пространство не имеют отношения к Сократу и, следовательно, его невозможно похоронить.

<sup>8</sup> По отношению к этому *я* может быть также известный процесс узнавания. В то время как носителем узнавания становится *я*, ограниченное внут-ренним органом, объектом узнавания является эмпирическое *я*, ограниченное более ранними и более поздними временными переживаниями. Различие в обуславливающих дополнениях дает *я* возможность быть в одно и

Шанкара указывает на недостаточность всякого эмпирического познания, отмечая его сходство с той разновидностью рассудочной деятельности, которая свойственна животным<sup>1</sup>. «Подобно тому как животные, когда, например, слышат звук и если восприятие его им неприятно, удаляются от него прочь, а когда звук им приятен, направляются к нему; или подобно тому, когда животные, увидев человека, угрожающего им палкой, как бы думают: «он ударит нас» — и стремятся к бегству, а когда видят человека с охапкой свежего сена в руках, приближаются к нему,— подобно всему этому также и люди, обладающие более развитым познанием (*вьютпанначиттах*), спасаются бегством и ищут убежища, когда видят внушающих им ужас сильных людей с обнаженными мечами в руках. Таким образом, отношение людей и животных к средствам и объектам познания одинаково. Конечно, у животных восприятие и процессы подобного же рода протекают без предшествующего им суждения (*авивеканурваках*), но, как можно наблюдать даже в отношении развитых людей (*вьютпаттиматам*), и они у них некоторое время бывают одинаковыми»<sup>2</sup>.

Во всем этом Шанкара имеет в виду избирательный характер умственной деятельности. Весь наш процесс мышления определяется нашими практическими интересами. Внутренний орган помогает нам сосредоточивать сознание на узком участке зрения, подобно тому как фонарь с увеличительным стеклом ограничивает освещение, концентрируя его в определенном месте. Мы обращаем внимание на особенности, которые характеризуют то, что именно представляет собой вещи, имеющие значение для наших целей. Даже наши общие законы устанавливаются в соответствии с нашими планами и интересами.

Шанкара подчеркивает, что логическое мышление, какое бы оно ни получило распространение, не может привести нас к постижению реальности. Философское воображение Вольтера создавало существа почти с тысячей органов чувств, но они могли бы подойти к пониманию реальности не ближе, чем те, по-видимому, менее счастливые существа, которые имеют только пять чувств. Трудно определить точно, насколько объективным является наше познание внешнего мира, исследуемого наукой. Чем больше мы размышляем по этому вопросу, тем менее вероятным представляется утверждение, что мир, известный нам из эмпирического познания, является реальным сам по себе. Человек, обладающий пятью чувствами, знает больше, чем слепой. Разве реальное не может быть чем-то большим, чем эмпирическое понятие о нем, подобно тому как воспринимаемый зрением мир является чем-то большим по сравнению с миром, постигаемым посредством осязания? Разве не может такое состояние, как *брахманубхава*, или то, что Теннисон называл «последним и самым большим чувством», расширять наше собственное познание реальности, подобно тому как дар зрения расширил бы познание слепых людей? Из этой точки зрения вовсе не вытекает какой-либо скептицизм по отношению к миру науки и здравому смыслу. До тех пор пока мы не достигнем более высокого уровня умственного развития, наши выводы совершенно правильны, за исключением того, что они остаются в той же самой плоскости, что и их предпосылки.

Шанкара, как мы увидим в дальнейшем, настаивает на своем выводе, что всякая мысль лишается силы и становится недействительной вследствие слабости основного пункта в аргументации или вследствие массы диалектических тонкостей, имеющих целью показать непостижимость всякого применяемого человеческим умом понятия. Несмотря на то, что мы свободно судим об опыте, для нас все же остается невозможным понять истинное отношение между сознанием (*дриком*) и объектом сознания (*дришьей*). Следует признать, что сознание должно обладать некоторым типом связи с объектом, который оно познает. Если бы это было не так, то в любое время могло бы появиться знание любого рода — безотносительно к природе объектов. Тип связи между сознанием и его объектами не представляет собой ни контакта (*саньюги*), ни присущности (*самавайи*), то есть ни внешнее, ни внутреннее. Объективность не заключается в факте, что *джнятата* (познаваемость) создается в объекте, как утверждает Кумарила, ибо этот результат не допускается. Утверждение, что объекты — это те предме-

---

то же время и носителем действия и его объектом. Непосредственное сознание гарантирует акты узнавания в форме: «В настоящее время я — тоже самое лицо, каким я был и раньше». Ср. с теорией Канта: «Посредством данного Я, или *Ego*, или *Ee* (вещи), или того, о чем идет речь, перед нашим сознанием не предстает ничего, за исключением трансцендентального субъекта X, познаваемого только посредством мыслей, которые составляют его предикаты (или точнее, приписываемых как предикаты другим вещам) и относительно которых, если они отделены от других вещей, мы не можем получить, ни малейшего представления. Стремясь постигнуть трансцендентальный субъект X, мы на деле попадаем в заколдованный круг, как как должны всегда им пользоваться, чтобы составить о нем какое-либо суждение. Таким образом, здесь мы попадаем в критическое положение, из которого нет выхода, потому что сознание, о котором идет речь, является не идеей, обозначающей для нас отдельный объект, а формой, в которую облакаются все идеи, поскольку они относятся к объектам, то есть поскольку нечто мыслится посредством этих идей (Caird. *Critical Philosophy of Kant*, vol. II, p. 25). Декарт утверждал, что, поскольку представляется возможным абстрагировать субъект в мышлении и освободить его от всяких определений, он существует как объект в ряду других объектов. Итак, логическая возможность превращается им в действительно существующую субстанцию.

<sup>1</sup> Paśvādibhiś caviṣeṣat (S. B., Introduction). См. D. S. V., p. 57, n.

<sup>2</sup> Ср. Дарвин: «Различие в умственных способностях между человеком и высшими животными, каким бы оно ни было большим, составляет, конечно, различие по степени, а не по природе» (Дарвин, Происхождение человека).

ты, которые практически полезны, неприемлемо, потому что имеется много вещей, которыми не пользуются, как, например, небеса, но которые составляют объекты сознания. Объективность не может означать, что вещь представляет собой объект функции мышления (*джнянакарана*), поскольку объективность относится к воспринятым объектам, а не к тем, о которых вспоминают или о которых делают логический вывод. С другой стороны, если в восприятии формируется в соответствии с природой объекта определенный вид сознания, то этого не происходит с выводными объектами. Мы не понимаем подлинной природы отношения между сознанием и объектами, которые мы сознаем. Строго говоря, вся жизнь и движение относятся к объективному, с которым (мы можем это только утверждать) сознание лишь соприсутствует, если пользоваться терминологией Александра. Предполагается, что это соприсутствие постижимо, так как субъект и объект не противоположны друг другу, а пребывают внутри всеобщего сознания.

Всякое мышление стремится познать реальность, обрести истину, но, к сожалению, оно может познать реальное только путем установления отношения между реальностью и нечем, которое отлично от реальности самой по себе. Реальность не бывает ни истинной, ни ложной. Она просто существует. Но в нашем познании мы относим к ней ту или иную характерную черту. Всякое познание — как перцептивное, так и концептуальное — стремится раскрыть реальность, или первичный дух<sup>1</sup>. Несмотря на то, что восприятие представляет собой событие во времени и не существует ни до, ни после того, как оно произошло, оно все же составляет обнаружение реальности, которая не пребывает во времени, хотя восприятие и не достигает реальности, которую оно пытается выразить. Поскольку речь идет (о недостаточности понимания реальности, все средства познания находятся на одном и том же уровне. Все суждения ложны в том смысле, что ни один предикат, который мы можем отнести как атрибут к субъекту, не является для него достаточным или адекватным. Мы должны или сказать «реальность есть реальность», или утверждать, что «реальность есть *x*, *y* или *z*». Первое для мышления бесполезно, а второе — именно то, что мышление в действительности и осуществляет. Мышление приравнивает реальность к чему-либо другому, то есть к нереальности. Приписывание реальности того, что отличается от нее, как атрибута, Шанкара называет *адхьясой*, или приписыванием какой-либо вещи характерного для нее признака как атрибута, то есть приписыванием того, что отличается от самой вещи<sup>2</sup>. Адхьяса определяется как способность видеть вещь там, где ее нет<sup>3</sup>. Мы имеем дело с адхьясой, когда, например, свет кажется двойственным или когда веревка принимается за змею. Всякое познание конечных вещей является в некотором смысле отрицанием чистого бытия, так как объекты запечатлены (*адхьяста*) в едином вечном сознании. Наиболее ярким примером этой адхьясы служит отождествление<sup>4</sup> субъекта с объектом, когда мы приписываем Атману способность действовать, быть носителем действия и испытывать результаты своих действий. Строго говоря, не существует ничего отличного от субъекта, потому что субъект реальности включает все, что мы в состоянии назвать как его предикаты. То, что мы приписываем субъекту как его атрибут, есть нечто меньшее, чем реальность, то есть составляет его кажимость. «Объект (*вишья*) и субъект (*вишайин*) имеют своей сферой представление о *ты* (*юшмат*) и *я* (*асмат*) и по своей природе противоположны друг другу, как тьма и свет. Логически ошибочным является перемещение объекта, имеющего своей сферой *ты* (или *не-я*), и его качеств в чисто духовный субъект, обладающий в своей сфере идеей *я* (или себя), или же, наоборот, перемещение субъекта и его качеств в объект. Сочетание истинного и неистинного (субъекта и объекта) естественно (*найсарчика*), так что происходит перемещение бытия и качеств от одного к другому,— все это для человечества представляет собой естественный процесс, основанный на ложном познании»<sup>5</sup>. Адхьяса, которая ведет к авидье, представляет собой «предпосылку всех установленных в повседневной жизни и в ведах практических различий между средствами познания, объектами познания (и познающими) и всеми священными текстами — безразлично, принадлежат ли они карме или джняне»<sup>6</sup>. Все источники познания действительны лишь до тех пор, пока не будет достигнута окончательная истина<sup>7</sup>, и, таким образом, имеют лишь

<sup>1</sup> Pratyakṣarāmā cātra caitanyam eva («Vedāntaparibhāṣā». I).

<sup>2</sup> Adhyāso nāma atasmimś tadbuddhiḥ. S. B., Introduction.

<sup>3</sup> Smrtirūpāḥ paratraparāvabhāṣaḥ.

<sup>4</sup> Atmani kriyākarakaphalādyāropalakṣanam. Один из случаев адхьясы представляет собой кантовская трансцендентальная иллюзия, посредством которой мы применяем к мыслящему *я* им же самим созданные понятия, прилагаемые им к явлениям, данным в рамках времени и пространства, и рассматриваем мыслящее *я* как субстанцию с находящимися вне ее вещами.

<sup>5</sup> S. B., Introduction. Dehādiṣv anātmasu aham asmity ātmbuddhir avidyā (S. B., 13. 2).

<sup>6</sup> «Без той иллюзии, что *я* и *мое* помещается в теле, органах чувств и т. п., ни один познающий не может существовать и, следовательно, невозможно никакое использование средств познания. Это происходит потому, что при отсутствии помощи органов чувств не может совершаться никакое восприятие, но действие органов чувств невозможно без того, чтобы они где-то помещались (то есть в теле), и вообще никакое действие невозможно без внедрения *я* как бытия (Атмана) в тело, а без осуществления всего этого невозможна никакая познавательная деятельность души, которая независима от своего воплощения в теле. Но без познавательной деятельности невозможно никакое познание. Следовательно, средства познания — восприятие и т. п. — относятся к области авидьи» (S. B., Introduction). См. D. S. V., p. 56, п.; S. S. S., XII. 85 — 86.

<sup>7</sup> S. B., I, 1. 4.

относительную ценность для конечного понимания. Строго говоря, всякое наше познание есть незнание (*авидья*); установление же первичного сознания путем исключения всего того, что запечатлевается в нем, есть *видья*, или мудрость<sup>1</sup>.

Под субъектом и объектом, Атманом и не-Атманом, Шанкара подразумевает трансцендентную реальность и эмпирическое существование. «Объект» включает в себя индивидуальных носителей познания, телесные органы, материальный мир и т. п. Субъект есть первичное сознание<sup>2</sup>, от которого зависит весь объективный мир. Характерная особенность всех объектов сознания состоит в том, что они не могут раскрыть себя помимо обнаружения себя как объектов сознания посредством определенного состояния ума (*вритти*). Даже тогда, когда мы пытаемся постигнуть сущность первичного Атмана из текстов священных книг, мы не понимаем его истинной природы. Истинное познание Атмана свободно от какой-либо формы или видоизменения<sup>3</sup>.

Из самого устройства человеческого ума вытекает то особенное применение адхьясы, которое делает нас склонными превращать природу единого абсолютного сознания в отношении субъекта-объекта. Эта адхьяса, порождающая мир субъектов и объектов, должна, так сказать, не иметь начала (*анади*), должна быть бесконечной (*ананта*) и естественной (*найсаргика*); она должна обладать формой неправильного познания (*митхьяпратья-рупах*), причиной действия, наслаждения и деятельности индивидуальной души<sup>4</sup> и быть очевидной для всех<sup>5</sup>.

Анализ Шанкарой ложного восприятия дает нам ключ к пониманию его взгляда на познание. Когда мы ошибочно принимаем веревку за змею и высказываем суждение: «Это — змея», — мы имеем дело с двумя элементами: «это», или данное органам чувств, и «змея», которую мы приписываем «этому». Последнее характеризует видоизменение, или форму, в которой нам приходится познавать то, что дано. Ошибка в суждении происходит благодаря характеру истолкования, или тому, что наше мышление принимает за основание. «Это» как элемент, или данное нам, продолжает свое существование даже после исчезновения иллюзии. Шанкара утверждает, что даже в случае нормального восприятия мы имеем два элемента: данное налицо и его истолкование. В этой связи он ставит вопрос: что именно является общим субстратом всех объектов нашего сознания? Имеется ли нечто, содержащее в себе общее и заключающее в себе все, что мы воспринимаем, нормальное и ненормальное, истинное и ложное? Шанкара отвечает, что этим нечто является бытие. Все, что мы воспринимаем, мы воспринимаем как существующее. Какой бы ни был характер наших истолкований, субстрат существует и является реальным. Согласно изречениям из упанишад, этот субстрат продолжает свое существование, как бы значительно ни изменялись приданные ему формы. Причиной авидьи является отсутствие знания об основополагающем начале<sup>6</sup>.

Авидья, или естественная тенденция к адхьясе, проникает в самые основы нашего существа и представляет собой другое название нашего конечного характера. Реальность содержит в себе свое собственное объяснение. Она всегда остается самой в себе и пребывает в своей собственной природе. Нереальное не остается в своей собственной природе и требует некоторого объяснения. Когда постигается авидья, тогда исчезает наша зависимость. Авидья не бывает неизбежной, хотя она совершенно естественна. Если бы она была неизбежной, то не было бы никакого смысла ставить вопрос о том, как от нее избавиться. Мы не можем бороться против неизбежного. Мы не можем знать того, что не может быть познано. Мы в состоянии остановить течение авидьи, и это показывает, что мы действительно сильнее наших привычек.

Конечное сознание, тесно связанное с праманами, ограничено определенным родом или порядком опыта, в котором чрезвычайно важную роль играют состояния нашего организма. Наш интеллект устроен таким образом, что требует порядка и последовательности во всех вещах. Его возмущает случайность и беспорядок. Мир объектов рационален целиком и полностью и соответствует требованию разума о законе и порядке во всех вещах. Это и составляет содержание здравого смысла и науки. Шанкара не отрывает мышления от предметов. Принципы нашего ума, получающие свое выражение посредством категорий пространства, времени и причины, являются одновременно формами соединения, составляющими характер мыслящего субъекта, а также формами, которые могут встретиться в сфере объективных фактов. Категории рассудка применяются к вещам, которые даны налицо. Этот пространственно-временной, причинно-зависимый мир существует со всем его содержанием для познающего субъекта. Эмпирические я и мир — оба зависят друг от друга. Этот факт приспособления природы к требованиям разума доказывает реальность всеобщего духа, который, с одной стороны, одухотворяет природу, а

<sup>1</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>2</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>3</sup> На возражение, что Атман не есть объект и что поэтому свойства других объектов не могут быть ему приписаны, Шанкара отвечает, что Атман есть объект понятия о самом я; равным образом нет необходимости в том, чтобы объект обязательно был в контакте с нашими органами чувств, так как человек по незнанию приписывает, например, темно-голубой цвет акаше, которая не является объектом чувственного восприятия.

<sup>4</sup> Kartṭvabhokṭṛtvapravartakaḥ.

<sup>5</sup> Sarvalokapratyakṣaḥ.

<sup>6</sup> Adhiṣṭhānaviṣaya.



с другой — составляет причину разума внутри нас, принимающего участие во всеобщем разуме и действующего совместно с ним. Реальность приведенного в порядок мира существует только для ума и в категориях ума. Мир животных предполагает наличие у животных ума; мир человека предполагает наличие ума у человека. Реальность всего мира в целом, во всей его полноте и сложности, постулирует всеобщий совершенный дух, Ишвару, содержащего в себе те части вселенной, которые мы не воспринимаем. Наше познание мира явлений предполагает мир ноуменов, или вещей в себе, как необходимость мышления, но отнюдь не как нечто познанное посредством эмпирических праман. Мы, принадлежащие к человеческому роду, имеем человеческий образ мыслей. Всеобщая реальность рассматривается как основная личность, или субъект, выступающий вместе с миром как объектом. Это синтез, к которому приводит логика, но в нем нет необходимости. Он не составляет непосредственного объекта мышления. Он допускается как наивысший синтез нашего опыта, и, поскольку другой опыт имеет такое же качество, он будет иметь свое значение<sup>1</sup>. Отношение между субъектом и объектом одинаково применимо к миру животных, миру человека, и божественному миру. Но субъект и объект как два составных элемента опыта взаимно относительны и являются объектом действия одних и тех же законов изменения и развития. Тот до конца разработанный взгляд на реальность, в котором каждый элемент — субъект и объект, дух и тело, настоящее, прошедшее и будущее — находит свое надлежащее место, не является объектом человеческого опыта, хотя как раз такой взгляд и составляет идеальную цель всякого мышления. Но всякое познание — относится ли оно к познанию бога или человека — касается отношения между субъектом и объектом и поэтому не может рассматриваться как наивысшее познание. Всякое определенное познание есть самоотрицание, влекущее за собой известное расчленение первичного сознания на субъект, форму и объект. За исключением интуиции, возникающей в состоянии экстаза, во всяком познании имеется данный элемент, отличающийся от познающего субъекта, который постигает этот элемент посредством формы. Мышление и логика относятся к области конечной жизни, тогда как первичная реальность выходит за пределы мышления. Реальность существует сама по себе и для себя, и поэтому ей нет никакой необходимости размышлять о самой себе.

## XXI. АНУБХАВА, ИЛИ СОСТАВНОЙ ОПЫТ

Объект является реальным, идея считается правильной, когда из их отрицания вытекают следствия, которые признаются противоречащими самим себе и поэтому являются несостоятельными. Это, по-видимому, должно быть признано последним критерием для рассудка, подверженного ошибкам. Никакого строгого доказательства существования Атмана логически получить невозможно. Ставить вопрос, является ли Атман реальным или нет, значит ставить бессмысленный вопрос, потому что вся жизнь, все мышление, весь опыт — все является постоянным, хотя и несформулированным утвердительным ответом на затронутый вопрос. Но любая попытка осознать реальность с помощью интеллектуальных средств приводит нас в запутанный лабиринт противоречий. Если интеллект хочет избежать этой трагической судьбы, он должен подавлять самого себя, и тогда эта пелена развеется. Неудовлетворенность нашими логическими категориями — это признак того, что мы являемся лучшими, чем себе это представляем, и что мы можем выйти за пределы границ нашего ума в сферу истины, хотя она находится явно вне нашего интеллекта, стремящегося выйти за пределы того, что ему доступно, но никогда не достигающего этой цели. Пределы, которые, по-видимому, для интеллекта неизбежны и непреодолимы, указывают на имеющуюся внутри нас безграничную основу более высокого порядка, чем логический ум. Если мысль совпадает с реальностью и отдельный субъект, восходя в своей всеобщей сущности, избавляется от своей индивидуальности, то цель мысли достигнута, но тогда она уже перестает быть мыслью. Мысль исчерпывается в опыте. Познание возвышается до мудрости, когда оно познает самого себя как тождественного с познанием, в котором сияет, как вечное познание, один только Атман (*нитьяджняна*)<sup>2</sup>. Это абсолютное познание является неудачным вследствие того, что он ассоциируется с эмпирическим<sup>3</sup>. Лучше всего этот смысл выражается термином «составной опыт», или *анубхава*.

Шанкара показывает реальность интуитивного сознания, *анубхавы*<sup>4</sup>, в котором стираются различия между субъектом и объектом и посредством которого постигается истина высшего я<sup>5</sup>. Это — невыразимый опыт, находящийся вне мысли и речи, опыт, который преобразует всю нашу жизнь и создает уверенность в присутствии бога. Это — состояние сознания, которое возникает, когда индивид снимает с себя все ограничивающие условия,

<sup>1</sup> П. 1. 11.

<sup>2</sup> «Понимать духовную реальность, более того, познавать ее — это для познающего означает сравнивать ее с самим собой» (Gentile, *Theory of Mind as Pure Act*, p. 10).

<sup>3</sup> Мадхва считает, что это не есть познание, так как нет объекта, который следует познавать. «*ñeyābhāve jñānasyāpy abhāvād*». Bṛh. Up., S. B. H., p. 460.

<sup>4</sup> См. S. B., I. 1. 2; II. 1. 4; III. 3. 32; III. 4. 15.

<sup>5</sup> См. «*Atmabodha*», p. 41.

в том числе и свою разумность<sup>1</sup>. Это состояние сопровождается тем, что мистер Рассел называет «истинным духом наслаждения, экзальтации, более чувством бытия, чем бытием человека»<sup>2</sup>. Предвосхищение подобного рода блаженства мы получаем в моменты лишнего эгоизма созерцания и эстетического наслаждения<sup>3</sup>. Это — *сакшаткара*, или непосредственное восприятие, которое обнаруживается, когда разрушена авидья и индивид понял, что Атман и джива едины. Оно также называется *саньягджняна* (совершенное познание)<sup>4</sup> или *саньягдаршана* (совершенная интуиция)<sup>5</sup>. В то время как для *саньягджняны* требуется необходимая подготовка мышления, *саньягдаршана* указывает на непосредственность интуиции, в которой первичная реальность является объектом как непосредственного представления (*икшаны*), так и размышления (*дхьяны*)<sup>6</sup>. Шанкара разъясняет, что для нас возможно размышление о нереальных объектах, но не переживание их в опыте; таким образом, его *анубхава* отличается от идеализированной фантазии. Утверждается, что йогин может видеть бога в состоянии *санрадханы*, которое Шанкара объясняет как сосредоточенность на благочестивом размышлении<sup>7</sup>. Шанкара признает *аршаджняну*, посредством которой Индра и Ям а дева отождествляются с Брахманом<sup>8</sup>. Психологически *аршаджняна* по своей природе является восприятием, так как она представляет собой непосредственное сознание реальности, но реальность по своей природе не существует во времени и в пространстве.

*Анубхава* не является сознанием того или иного предмета, но она должна знать и видеть в самой себе бытие всякого бытия «основу», «первичный хаос». Непосредственный опыт, или *анубхава*, в том смысле этого слова, в каком оно применяется в системе философии ньяйи, представляет собой единственное средство познания внешнего мира; *анубхава* недуалистического бытия является сокровенным опытом, от которого зависят наше познание сверхчувственного мира и вера в него. Объектом интуиции является не личная фантазия или субъективная абстракция ума познающего человека. Она — *реальный объект*<sup>9</sup>, который не затрагивается нашим пониманием или непониманием его, хотя его реальность более высокого ранга, чем реальность отдельных объектов, существующих в пространстве и во времени, которые подвержены постоянным изменениям и поэтому не могут при строгом подходе считаться реальными<sup>10</sup>. Все споры философских школ умолкают перед голосом души, говорящей, что она постигла реальность. «Как можно оспаривать факт познания кем-либо Брахмана, — хотя и находящегося пока в телесной оболочке, — оправданный искренним убеждением?»<sup>11</sup>. Всякая вера и поклонение богу, всякое изучение и размышление имеют своей целью подготовить нас к этому опыту<sup>12</sup>. Однако интуитивное познание достигается только разумом, который к этому подготовлен. Интуиция не падает с неба. Она — самый благородный цветок человеческого разума. Она — не фантазия, отказывающаяся обращаться за помощью к человеческому разуму. То, что истинно, есть истина для каждого разума, осознающего ее. Нет частичной истины, как нет частичного солнца или частичной науки. Истина имеет глубочайший внутренний, присущий ей и только ей всеобщий характер, который не зависит ни от индивида, ни даже от бога. Частичным или единичным может быть осознание реальности, а отнюдь не осознаваемый объект. Реальность не может быть реальностью теперь и тогда, здесь и там, а всегда и везде.

<sup>1</sup> «Philosophical Essays, p. 73.

<sup>2</sup> Плотин отмечает: «Это то единство, копией которого является единство людей, любящих взаимно друг друга и желающих связать свою жизнь друг с другом» («Enneads». VI. 7. 34). Cp. Brh. Up., VI. 3. 21.

<sup>3</sup> S. B., I. 2. 8.

<sup>4</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>5</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>6</sup> S. B., III. 3. 24. См. также «Kath. Up.», IV. 1. На возражение, не содержит ли в себе подобный акт размышления какого-либо различия между субъектом и объектом мышления, Шанкара отвечает: «Подобно тому как свет, эфир, солнце и т. п. выглядят дифференцированными своими объектами, такими, как например пальцы, сосуды, вода и т. п., образующими ограничивающие добавления, тогда как на самом деле они сохраняют свою существенную недифференцированность, — подобно этому различие разного рода я относится только к ограничивающим добавлениям, а само единство всех я естественно и первоначально» (S. B., III. 2. 25).

<sup>7</sup> Это объясняется в «Ratnaprabha» как «самопроизвольное, интуитивное познание истины, которое стало возможным через слух и т. п., приобретенные в период предшествующего существования». Janmantarakṛtasravanādina asmīñ janmani, svatassiddham, darśanam arṣam (I. I, 30) См. S. B., относительно Tait. Up I 10.

<sup>8</sup> S. B., I. 4. 14.

<sup>9</sup> Anubhavāvasāna tvād bhutavastuvisayatvāc ca (S. B., I. 1. 2).

<sup>10</sup> Ср. с реализмом Платона, где разум раскрывает мир реальности, совершенно оторванный от пространства и времени, «реальности бесцветной, бесформенной и неощутимой... видимой только для ума, господина души» («Федр»). В то время как Платон признает многообразие сущностей, Шанкара указывает только на одну сущность.

<sup>11</sup> Katham hy ekasya svahrdayapratyayam brahmavedanam, dehadhāraṇam śāpareṇa pratikṣeptum śakyate? (S. B., IV. 1. 15).

<sup>12</sup> S. B., II. 1. 16. Anubhavāvasānam brahmavijñānam (D. S. V., p. 89, n.). Anubhavārudham eva ca vidyaphalam (III. 4. 15). Для интуиции очевиден плод познания (S. B. G., II. 21; Brh. Up., IV. 4. 19).

Кант говорит об интеллектуальной интуиции, чтобы указать на вид познания, посредством которого можно было бы достигнуть нелогическим путем познания вещей в себе. Согласно Фихте, интеллектуальная интуиция дает нам возможность достигнуть самосознания, составляющего в его философии основу всякого познания. Шеллинг применяет тот же самый термин для обозначения сознания абсолюта как тождества субъекта и объекта. Согласно же Шанкаре, объектом интуиции не является множество кантовских «вещей в себе», или *я* Фихте, или нечто нейтральное Шеллинга; им будет Атман, или всеобщее сознание. Как для Плотина, так и для Шанкары абсолюта не есть нечто, данное как объект, он постигается непосредственным контактом, который является более высоким, чем познание<sup>1</sup>. Так как интуитивное познание не содержит в себе противоречий, оно является высшей истиной<sup>2</sup>.

Анубхава не есть непосредственность непрерывного ощущения, в котором существование и содержание того, что постигается, не отделены одно от другого. Анубхава родственна скорее художественной интуиции, чем восприятию животного. Она — непосредственность, которая выше опосредствованного рассудочного познания. Реальность, несомненно, является проблематичной, и наши идеи о боге, свободе и бессмертии представляют собой только названия и символы сокровеннейших человеческих ценностей, к которым мы можем стремиться, но не сможем их достигнуть до тех пор, пока не выйдем за пределы бесконечной борьбы разума с его антиномиями. Анубхава и адхьяса, интуиция и интеллект указывают на разрыв, существующий между бесконечной реальностью и конечным умом.

Шанкара признает, что хотя эта анубхава и доступна всем, но ее достигают лишь немногие<sup>3</sup>. Однако важно то, что она открыта для всех. Всегда присутствует объективная реальность, ожидающая познания себя индивидуальными умами, способными ее постигнуть.

По-видимому, Шанкара не чувствовал симпатии к Той точке зрения, что реальное раскрывается только перед немногими избранными душами в моменты откровения через сновидения или мистические пророчества. Бог, который обнаруживает себя только перед одними, а не другими, является фикцией, религиозным воображением. Действительно, интуиция, или идеальный опыт, касается только некоторых индивидов, хотя она и представляет собой всеобщее достояние, тогда как разум является общим для значительной массы мыслящего человечества. В то время как одни способности развиты хорошо у всех людей, другие способности в это же время не получили у них развития в одинаковой мере. На данной ступени эволюции анубхава может быть субъективной, и ее очевидность заслуживает доверия только тогда, когда она бывает в соответствии с предписаниями разума.

## XXII. ИНТУИЦИЯ (АНУБХАВА), ИНТЕЛЛЕКТ (ТАРКА) И СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ (ШРУТИ)

Несмотря на то, что интуитивный опыт имеет наиболее высокую степень достоверности, он имеет небольшую степень концептуальной ясности. Вот почему необходимо истолкование, но в этих истолкованиях возможны ошибки, и поэтому они требуют бесконечного пересмотра и исправления. В шрути делается попытка рассказать о вещах, о которых высказаться полностью невозможно. Человек, обладающий познанием (*видьей*) или способностью провидения, говорит о том, к чему язык и логическое мышление не были предназначены, когда создавались. Те, кто не обладает способностью проникновения в реальность, обязаны принимать на веру воззрения вед, которые заключают в себе самые возвышенные переживания некоторых из величайших умов, имевших дело с данной проблемой осознания реальности. Для простого человека основная истина высшего сознания раскрывается, по существу, как откровение, а не выясняется путем какого-либо свидетельства, как например путем восприятия или вывода. Вывод дает нам только предположения, хотя и определенные, но не положительное доказательство. Шанкара признает, что истина должна быть исследована<sup>4</sup>, и сам принимает принцип непротиворечия, подвергая критике другие системы философии. Его возражение против других философских концепций, в осо-

<sup>1</sup> «Enneads», VI. 9. 4.

<sup>2</sup> Badhakajñānāntarābhāvāc ca (S. B., II. 1. 14). В «Шаташлоки» отмечается: «Священное писание говорит о двойственном познании Брахмана, а именно: посредством опыта, относящегося к самому себе (*сванубхути*), и умозаключения определенности (*упапатти*). Сванубхути возникает в отношении к телу (*деханубандхам*), тогда как упапатти применяются по отношению к вселенной (*сарватмакатват*). Прежде всего возникает опыт, что «Я — Брахман» (*brahmāham asmity anubhava*), а затем: «Все это есть Брахман» (*Sarvam khalvidam brahman*).

<sup>3</sup> Ср. Dean Inge: «Полное познание представляет собой полное единство познающего и познаваемого, потому что в конечном счете мы можем только познавать самих себя. Таким образом, процесс божественного познания состоит в том, чтобы привести в движение способность деятельности, которой, как утверждает Плотин, обладают все, но пользуются ею лишь немногие. Кембриджские платоники называют ее зародышей природы божественной формы в человеческой душе» («Outspoken Essays», Second Series, p. 14).

<sup>4</sup> Satyam vijijñāsitavyam (S. B., I. 3. 8).

бенности против концепций буддизма, заключается не столько в том, что последние требуют критического разбора, сколько в том, что у них нет ясного понимания несостоятельности диалектического метода<sup>1</sup>. Шанкара утверждает, что свидетельство вед стоит выше свидетельства органов чувств или выводов разума, хотя, конечно, оно бесполезно в сфере, доступной восприятиям и выводу. Сотня текстов не может потушить огня<sup>2</sup>. Цель священных книг состоит в том, чтобы передать такое знание, которое не может быть достигнуто с помощью обычных познавательных средств<sup>3</sup>.

Целью вед является учение о единстве Атмана<sup>4</sup>. Шанкара указывает, что такое изучение веданты не является причиной нашего освобождения от авидьи, потому что всякое изучение, так же как и всякое познание, приводящее к расчленению познания на субъект и объект, служит препятствием к познанию Брахмана. Оно помогает нам скорее снимать маску с глупости, чем достигать мудрости<sup>5</sup>. Избавиться от авидьи — значит постигнуть истину, подобно тому как ясное представление о веревке означает устранение неправильного представления о ней как о змее<sup>6</sup>. Для осознания истины<sup>7</sup> не требуется никаких дополнительных инструментов или нового акта познания. «Познание не ожидает даже момента, следующего непосредственно за уничтожением двойственности, иначе был бы бесконечный регресс, и двойственность никогда не была бы устранена. Познание и уничтожение двойственности одновременны»<sup>8</sup>. Когда устраняется неправильный взгляд, то мы достигаем реальности<sup>9</sup>. Если ставится вопрос, кто помогает нам в переходе от авидьи к видье (но это неправильная постановка вопроса, поскольку когда ошибка устраняется, то истина, представляющая собой самодовлеющее, раскрывается), то невозможен никакой иной, лучший ответ, чем приписывание всего этого божьей милости<sup>10</sup>. Чистая душа подобна слепому человеку, у которого утраченное зрение восстановлено по милости бога.

Признавать шрути — значит принимать свидетельство святых и мудрецов. Игнорировать шрути — значит не принимать во внимание самую жизнеспособную часть опыта всего человечества. По вопросам физической науки мы принимаем то, что объявляют истиной величайшие исследователи по своей специальности; в музыке мы слушаем то, что написали официально признанные великие композиторы, и тем самым мы стремимся улучшить присущую нам по природе способность оценки всего прекрасного. По вопросам религиозной истины мы должны со вниманием и уважением выслушивать то, что провозгласили великие религиозные гении, которые верой и благочестием достигли своего высокого положения. Нет никакой пользы в противопоставлении мнения науки религиозным взглядам. «Не следует даже приводить рассуждения по вопросу, который известен из религиозной традиции, потому что рассуждения, не основанные на традициях, опираются только на умозрение людей (*умпрекша*) и являются несостоятельными, так как подобные умозрения бывают необузданными»<sup>11</sup>. Если мы зависим от мышления, то должны подвергать сомнению весь мир, наше бытие, наше будущее и закончить нашу жизнь в сомнении. Но так как мы должны либо реагировать на окружающую нас среду, либо оказаться уничтоженными ею, то сила жизни, имеющаяся внутри нас, непреодолимо влечет нас к вере. Существуют такие душевные импульсы, которые не исчезают, несмотря ни на какие веления логики. Никто не может жить, пользуясь только отрицанием. Философская деятельность Шанкары направлена на разрушение наших иллюзий, касающихся систематической философии, и на доказательство, что логика сама по себе ведет к скептицизму. Мы допуска-

<sup>1</sup> Диалектический метод здесь понимается как древнее искусство ведения дискуссии, основанное на применении противоречащих положений.— *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Jñānam tu pramāṇajanyaṁ yathābhūtavaiṣayam ca. Na tanniyogaśatenāpi kārayitūṁ śakyate, na ca pratiśedhaśatenāpi vārayitūṁ śakvate (S. B., III, 2, 21; S. B. G., XVIII, 66).

<sup>3</sup> Pratyakṣādipramāṇa nupalabdhe hy viśaye śrutiḥ pramāṇyaṁ na pratyakṣādiviśaye (S. B. G., XVIII, 66). Ajñātajñāpanam hy śāstram.

<sup>4</sup> Ātmaikatvavidyāpratipattaye sarve vedāntā arabhyante (S. B., Introduction).

<sup>5</sup> Avidyakalpitabhedanivṛtti (S. B., I, 1, 4). См. S. B. G., II, 18. Ср. у Плотина: «Бога невозможно выразить ни в устном рассуждении, ни в письменной форме. Но мы говорим и пишем, чтобы возвысить душу к богу и способствовать ее возвышению от мысли к интуиции, подобно тому как кто-либо указывает на подъем на пути, по которому должны пройти все, кто следует за богом. До сих пор наше учение достигло только того, чтобы указывать путь, по которому следует идти, но видение само должно явиться собственным достижением тех, кто вступил на этот путь» («Enneads», VI, 9, 4; Card, Greek Theology, vol. II, p. 237).

<sup>6</sup> S. B. относительно Mand. Up., II, 7.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Ātmaiva ajñāhananih.

<sup>10</sup> S. B., II, 3, 41. См. Kāṭha Up., II, 22. Дойсен имеет это в виду, когда упрекает Шанкару в склонности к теологии. См. D. S. V., pp. 86 — 87.

<sup>11</sup> S. B., II, 1, 2. Вот почему мнения даже таких признанных мыслителей, как Капила и Канада, часто противоречат одно другому. Ср. Кумарила: «Логический вывод, сделанный при соблюдении величайшей осторожности людьми, знающими логику, совершенно иначе объясняется другими, более знаменитыми людьми, искусными в логике».

ем, что весь мир — рационален и справедлив. Мы верим в целостность мира, не требуя какого-либо знакомства с его имеющими важное значение деталями. Это мы называем предположением, поскольку мы не можем надеяться на открытие вечного миропорядка, лежащего в основе видимого беспорядка. Признавая реальность божественного ума, Ишвару, наша жизнь выигрывает в отношении своего богатства и безопасности<sup>1</sup>. Кроме того, истина<sup>2</sup> должна быть тождественной<sup>3</sup>, непротиворечивой<sup>4</sup> и общепризнанной, — но результаты рассуждения не рассматриваются в таком плане.

«Веды как источник познания вечны, их предмет всегда имеется налицо; полное познание, полученное из вед, не может быть устранено всеми умозрениями прошлого, настоящего и будущего». Даже простое суждение представляет собой некоторый формальный процесс. Выводы, получаемые в результате суждения, зависят от предпосылок, из которых оно исходит. Шанкара настойчиво указывает, что религиозный опыт в той форме, в какой он запечатлен в священных книгах, должен быть основой размышлений по вопросу о философии религии. Под *таркой* Шанкара подразумевает разум, который не подвергался ограничению вследствие уроков истории. Подобного рода индивидуалистическое мышление не может вести к установлению истины по причине бесконечного многообразия способности ума к восприятию<sup>5</sup>. Шрути включает в себя истины души, удовлетворяющие духовным инстинктам значительной части человечества. Она содержит в себе традиционные убеждения человечества, которые воплощают не столько мышление, сколько жизнь духа, и для тех из нас, кто не принимает участия в жизни духа, эти переживания имеют огромную ценность<sup>6</sup>.

Шанкара признает необходимость разума как критерия, определяющего ценность воззрений священных книг. Везде, где только имелась хоть какая-нибудь возможность, Шанкара стремится подкрепить священное писание рациональными аргументами<sup>7</sup>. Шанкара пользуется размышлением (*тарка*) как вспомогательным средством по отношению к интуиции (*анубхава*)<sup>8</sup>. Для Шанкары разум представляет собой средство критики, используемое против необоснованных предположений, и вместе с тем он является творческим принципом, который избирает факты истины и придает им особое значение<sup>9</sup>. «Даже те, кто лишен способности суждения, не следуют какой-либо традиции без особого основания»<sup>10</sup>.

Анубхава есть жизненный духовный опыт, который может быть передан только посредством языка воображения, и шрути представляет собой выражение на письме этого опыта. Без опыта как основы догма шрути является просто звуком без всякого смысла<sup>11</sup>. Тексты, содержащие осуждение или восхваление (*артхавада*) и не имеющие никакого самостоятельного значения, усиливают силу предписаний шрути (*видхивакья*). Они не стоят выше восприятия. Тексты, описывающие природу реальности, авторитетны<sup>12</sup>. Конечно, шрути должны соответствовать опыту и не могут его отвергать. Вачаспати говорит: «Тысяча древних писаний не могут превратить горшок в ткань»<sup>13</sup>. Так что и в религиозных беседах догмы священного писания должны соответствовать интуитивным фактам. Наивысшим свидетельством служит восприятие, безразлично — является ли оно рациональным

<sup>1</sup> «Ни с помощью непосредственного познания, ни посредством вывода люди не могут получить какую-либо идею о их связи с перевоплощением, а также относительно существования нашего я после нашей смерти. Отсюда — необходимость в откровениях священных книг» (S. В. относительно Brh. Up., Introduction).

<sup>2</sup> Samyajñāna.

<sup>3</sup> Ekagrām.

<sup>4</sup> Puruṣāñām vipratpattir anuparaṇā.

<sup>5</sup> Kasyacit kvācit parkṣapāte sati puruṣamativairūpyeṇa tattvāyavasthānaprasaṅgāt (S. В., II. 1. 1).

<sup>6</sup> S. В., II. 1. 11; II. 3. 1; I. 1. 2.

<sup>7</sup> См. S. В. относительно «Карики» Гаудапады, III, 27. В комментарии относительно III. 1 «Карики» Гаудапады Шанкара пишет: «Ставится вопрос: должна ли адвайта считаться обоснованной лишь свидетельством шрути и не имеется ли для разума возможность обосновать систему адвайты? В ответ на поставленный вопрос эта глава «Карики» показывает, каким образом адвайта может быть обоснована разумом». Что касается более полного рассмотрения в философии Шанкары отношения разума к откровению, см. две статьи Mr. V. Subrahmanya Aiyar в «Sanskrit Research» за июль 1915 года, «Indian Philosophical Review» за апрель 1918 года, а также доклад Mr. S. Suryanarayanan's на тему «Critical Idealism and the Advaita Vedānta» в «Mysore University Magazine» за ноябрь 1919 года.

<sup>8</sup> S. В., II. 1. 6; II. 1. 11.

<sup>9</sup> S. В., II. 1. 4. 37; II. 2. 41; II. 4. 12.

<sup>10</sup> В., II. 1. 1.

<sup>11</sup> Обычные шрути не стоят выше свидетельства восприятия, но имеются такие из них, которые содержат в себе определенный смысл. Tātparyavati śrūtiḥ pratyakṣād balavati, na śrūtimātram («Bhāmāṭi») S. L. S.

<sup>12</sup> Автор Вивараны оспаривает этот взгляд «Бхамати» на том основании, что признание существования независимого смысла не является надежным критерием и сами по себе шрути стоят выше свидетельства других средств познания вследствие их непогрешимости (nirdoṣatvāt) и того, что они по своей природе являются последней инстанцией для установления истины (paratvācca).

<sup>13</sup> Na hy āgamāḥ sahasram api ghaṭam patayitum iṣate («Bhāmāṭi», Introduction).

или чувственным, которое мы можем переживать в опыте в соответствии с некоторыми условиями. Авторитетность шрути вытекает из того факта, что они служат лишь выражением опыта; и поскольку опыт имеет характер самоутверждения, веды, как отмечается в традиции, являются сами по себе своим собственным доказательством, не требующим никакой поддержки со стороны чего бы то ни было<sup>1</sup>. Таким образом, веды содержат в себе истины, которые человек мог бы открыть, упражняя свои собственные способности, хотя — ив этом состоит наше преимущество — эти истины даны нам как откровение, поскольку не все люди обладают мужеством, имеют время и необходимые условия для проявления подобного рода инициативы.

### XXIII. ВЫСШАЯ МУДРОСТЬ И НИЗШЕЕ ПОЗНАНИЕ

*Пара-видья* — это абсолютная истина. Ее содержание составляет единство Атмана и его единственной реальности. Если мы попытаемся с помощью логических средств описать первичную реальность, то мы по необходимости будем пользоваться мифологией и символикой. Веды дают нам наивысшее логическое приближение к истине. Эмпирическая истина, или апара-видья, не является абсолютно неправильной. Это истина, которая рассматривается с точки зрения эмпирического сознания<sup>2</sup>. Мир в пространстве, времени и причинных отношениях не имеет границ, а эти границы зависят от степени нашего понимания. Это обусловливается ограниченностью нашего знания, и в той степени, в какой это знание ограничено, понимание его объектов абстрактно. Высшие, монистические, и низшие, плюралистические, теории не могут быть истинными в одном и том же смысле. Шанкара разрубает гордиев узел, утверждая, что плюралистическая точка зрения представляет собой деградирование высшей, монистической точки зрения.

Низшее познание не иллюзорно, не обманчиво — оно лишь относительно. Если Шанкара трактовал бы это иначе, то подробная разработка им вопросов низшего познания и та страстность, с какой он занимается низшим познанием, выглядели бы нелепостью. Шанкара считает, что низшее познание может привести нас к высшей мудрости. «Эта допускаемая авидьей точка зрения священных книг относительно творения имеет своей высшей целью учение, что Брахман представляет собой истинное я. Этого не следует забывать»<sup>3</sup>. Трансцендентальный абсолютизм, когда его пропускают через мельницу человеческого ума, становится эмпирическим теизмом, являющимся истинным до тех пор, пока не возникает истинное познание, подобно тому как состояние сновидения считается истинным до наступления пробуждения<sup>4</sup>.

Авидья, или конечное мышление, свидетельствует о существовании реальности, которая выходит за пределы мышления. Авидья приводит нас к логическому заключению, что ее истина относительна и что она не может непосредственно осознавать природу реальности<sup>5</sup>. В то время как обычный мистик старается подняться над различиями, но сам теряет объект своих исканий в тумане незнания, Шанкара раскрывает перед нами определенные философские трудности и говорит, что они свидетельствуют о возможности высшей интуиции, которой доступно все, что является божественным или темным для интеллекта. Согласно Шанкаре, веды, рассматриваемые как

<sup>1</sup> Prāmānyam nirapekṣam.

<sup>2</sup> Ср. Дойссен: «При строгом рассмотрении выясняется, что апара-видья представляет собой не что иное, как метафизику в эмпирической одежде, то есть видью, какой она кажется нам с точки зрения авидьи или внутренне присущего нам реализма» (D. S. V., p. 100).

<sup>3</sup> D. S. V., p. 106.

<sup>4</sup> S. B., II. 1. 14.

<sup>5</sup> Ср. д-р Мактаггарт: «Мистицизм, игнорирующий стремление к пониманию, был бы, несомненно, обречен на провал. Никто не достигал когда-либо успеха, если принимался за разрушение логики, но в конце концов логика всегда одерживала над ним победу. Но существует мистицизм, отправной точкой зрения которого служит рассудок. Мистицизм отклоняется от рассудка лишь постольку, поскольку эта точка зрения не является ограниченной, но постулирует нечто выходящее за ее собственные границы. Выход за пределы низшего не означает его игнорирования» (McTaggart, Hegelian Cosmology, p. 292). Спиноза проводит различие между Ratio и Scientia Intuitiva. Он различает три рода познания: 1) Познание посредством изображения, которое ограничивается простым высказыванием какого-либо мнения. К нему относятся все неадекватные, смутные идеи. Оно служит также источником ошибочного познания. 2) Разум, который дает нам общие понятия и научное знание и стремится «понять сходства, различия и противоположности между предметами. В то время как посредством изображения познание удовлетворяет мышлению среднего неподготовленного человека, разум соответствует систематическому знанию человека науки. 3) Интуиция включает в себя осуществление философского гения, вдохновение и творчество в искусстве. Объектом является индивидуум (Спиноза, Этика. М.— Л., 1932, стр. 67 — 68). Шанкара больше всего напоминает из европейских мыслителей Платона. Оба они являются великими спиритуалистическими реалистами, мысль которых синтезировала основные тенденции прошлого. Оба они различали двоякого рода познание: высшее и низшее. Высшее познание рассматривалось как высшая истина или идеальное благо, а низшее познание относилось к миру призраков. Признавая, что реальность лежит за поверхностью явлений, оба мыслителя утверждают, что она может быть постигнута путём полного проникновения души в свое собственное я. Оба мыслителя верят в интуицию, которая дает нам трансцендентное проникновение в реальность.

авторитет, содержат как высшую мудрость, так и низшее незнание. Они заключают в себе описание единого, недуалистического Брахмана и нереальности плюралистической вселенной.

В системе философии Шанкары мы имеем три вида существования: 1) *парамартхику*, или первичную реальность; 2) *вьявахарику*, или эмпирическое существование. 3) *пратибхасику*, или иллюзорное существование. Брахман относится к первому роду существования; мир, заключенный в пространстве и времени, причинно относится ко второму роду существования; а объекты воображения — например раковина, кажущаяся куском серебра, — относятся к третьему роду существования<sup>1</sup>. Иллюзорное существование не имеет никакой всеобщности. Оно возникает случайно. Оно лишено какой-либо практической деятельности. Ошибочное представление, возникающее из кажущегося существования, рассеивается, когда воспринимается его субстрат — опыт: ошибка в отношении к эмпирическому существованию обнаруживается, когда постигается его субстрат — Брахман. Эмпирический мир обладает более высокой степенью истинности, чем мир фикций и сновидений. Это мир душ, окружающей их среды и их бога, но, строго говоря, он коренится в едином Брахмане<sup>2</sup>. Необходимо понять, что эмпирическое *я* и эмпирический мир — оба имеют одну и ту же степень реальности. Внешний мир не является иллюзией, вызванной действием идей эмпирического *я*. Внешний мир существует в пространстве независимо от эмпирического *я* и его идей. Эти две эмпирические сферы — наших *я* и вещей — находятся во взаимной причинной связи. Мы как многие эмпирические *я* обнаруживаем в мире то, что мы сами как трансцендентные субъекты находимся в нем.

## XXIV. СРАВНЕНИЕ ТЕОРИИ ШАНКАРЫ С НЕКОТОРЫМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ТЕОРИЯМИ

Теория познания Шанкары часто сопоставляется с теорией Канта<sup>3</sup>. Несмотря на то, что эти теории имеют поразительное сходство, между ними существуют также и серьезные различия. Шанкара поставил, как это сделал и Кант, вопрос о возможности познания — даже познания наших *я* — и выдвинул его на первое место в философском исследовании. Оба философа рассматривают мир опыта как мир явлений и ищут оснований этого ограничения в структуре человеческого ума. Исследуя познавательный механизм человека, Кант приходит к заключению, что человек не может познавать трансцендентные объекты, ибо все, что только представляется объектом познания, облечено в формы пространства, времени и категорий рассудка, главной из которых является категория причинности. Мы не постигаем бытия реальности; то, что мы познаем, есть лишь некая видимость реальности. Согласно Шанкаре, то, что мы видим в действительности единое таким, как будто оно множественно, представляет собой нелепое искажение нашей способности видения. Достаточно парадоксальным является то, что наша логическая деятельность обуславливается миром явлений, незаметно протискивающимся между нами и реальностью. Как Шанкара, так и Кант пытаются разрешить вопрос об условиях познания средствами скорее критического, чем эмпирического метода. Но Шанкара избежал ошибки, сделанной Кантом, который исследовал не столько логические импликации опыта, сколько априорные условия всякого опыта и который, таким образом, утверждал реальность сверхэмпирического мира вещей в себе. Цель Шанкары состояла в том, чтобы открыть имманентный принцип внутри опыта, а не мир вне его. Однако оба мыслителя согласны в том, что если логический интеллект утверждает себя как составная формирующая часть реальности, то он лишается своего права на истину и становится, как говорит Кант, способностью иллюзии. Шанкара и Кант отвергают ментализм (субъективный идеализм.— *Ред.*). Выступая против Декарта, проводившего различие между нашим познанием собственного существования, данного непосредственно и не вызывающего сомнения, и познанием внешних объектов, которое имеет выводной и проблематический характер, Кант утверждает, что наше познание внешнего мира столь же непосредственно и определено, как и наше познание *я*. В знаменитой главе «Опровержение идеализма» во втором издании «Критики чистого разума» он отвергает берклианский субъективный идеализм: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования доказывает существование внешних объектов в пространстве». Но если под реальным мы понимаем то, что мыслится как существующее независимо от сознания и вне всякого отношения к любому познанию, то, согласно Шанкаре, реальным не

<sup>1</sup> «Vedāntaparibhāṣā». В некоторых более поздних трактатах адвайты это различие относится также и к дживе. В «Ḍṛgdrśyaviveka» утверждается, что безличное сознание, ограниченное дополнениями, образует реальное *я*; но когда оно приписывает себе силу и способность к деятельности и ограничено чувствами и антахкараной, тогда оно является эмпирическим *я*; проявляющаяся джива верит, что не только ее тело, находящееся в состоянии сновидения, но и ее сознание принадлежит ей (S. L. S., I).

<sup>2</sup> Ср. Анандагири относительно S. B., Māṇḍukyā. Up. Brahmanṇy eva jīvo javad īśvaras ceti sarvaṃ kālpanikam sambhavati.

<sup>3</sup> При ближайшем рассмотрении устанавливается, что в содержании мистического идеализма Плотина имеется очень много заимствованного из индийской мысли. Нам известно, что Плотин сопровождал императора Гордиана в его походе на Восток, где он мог тогда установить связи с представителями индийского идеализма.

является ни эмпирическое я, каким мы его знаем, ни внешний мир, каким он нам известен. Кант утверждает, что все объекты опыта представляют собой феномены, а не ноумены<sup>1</sup>.

Если же, с другой стороны, под реальным мы имеем в виду зависимую материю опыта, то эмпирическое я и внешний мир реальны и имеют одинаковую степень реальности. Конечное реально в зависимости от смысла, который приписывается реальности. Если Кант признает множественность вещей в себе, то Шанкара заявляет, что существует только одна основная реальность. В этом вопросе у Шанкары виден определенно более философский подход, чем у Канта, который логически незаконно переносит различия мира в область вещей в себе.

Шанкара не проводит строгого различия между чувством и рассудком, как это делает Кант. Равным образом Шанкара не считает, что принципы нашего разума не способны представить конкретный факт. Согласно Канту, то, что нам дано, представляет собой хаотическую сумму восприятий, которые не являются познанием. Из этих восприятий мы формируем знание с помощью наших категорий, которые извне вносят в них необходимость и всеобщность. Шанкара же не противопоставляет умственную конструкцию фактам, рассматриваемым как нечто данное, они соответствуют друг другу. В этом также состоит различие между учениями Шанкары и Брэдли. Шанкара не стал бы утверждать, что в действительном переживании мы имеем «то» и что «мысль» о «таком» основывается на порочной абстракции, отделяющей «такое» от «того» с тем результатом, что мы оказываемся не в состоянии восстановить «то» путем чисто идеального представления. Равным образом Шанкара не присоединился бы к возражению Аристотеля против Платона, заключающемуся в том, что если чувственное недоступно уму, то идеи не могут помочь нам постигнуть чувственный мир. Для Шанкары понятие чувственного уже умопостижимого, которое помогает нам осознавать чувственное, хотя он и считает, что умопостижимое даже уже по сравнению с реальным. Шанкара отличает реальное как от чувственного, так и от умопостижимого и утверждает, что последнее больше приближается к реальности, чем первое.

Иногда теория Шанкары сравнивается с теорией Бергсона, который приводит доводы в пользу того, что у человека происходит развитие сознания. Эволюция мира от амёбы длилась долгое время. Всякого рода проявления сознания, присущего этим существам, подавлялись процессом развития человека. Мы заплатили колоссальную цену за то бытие, которым мы обладаем. Если логический ум полезен для практических целей, то неразумно предполагать, что мы всецело исчерпали себя тем, чем мы теперь являемся. Даже в этом мире мы встречаемся с гениальными или проницательными людьми, у которых дремлющие в человеке силы пробудились к жизни. Шанкара не согласился бы со взглядом Бергсона, что интеллект останавливает течение жизни и что бесконечный динамический процесс сводится интеллектом к статическому или геометрическому представлению. Интеллект не только расчленяет реальность, но и пытается ее перестроить. Функции интеллекта одновременно аналитичны и синтетичны. Мысль ставит на место случайности закон. Мысль не просто разделяет реальность на части, но и скрепляет их узлами единства посредством пространства, времени и причинности. Для конкретной эмпирической жизни наши умы совершенно недостаточны. Более того, они созданы взаимно друг для друга и практически представляют собой параллельные проявления единого процесса. Если Шанкара рассматривает интеллект не как высший вид человеческого сознания, то это потому, что совершенный мир интеллекта все еще остается для нас загадкой. Совершенный мир логики не есть совершенный мир жизни и опыта. Вот почему Шанкара не считает человеческий интеллект совершенным. Для Шанкары абстрактна не только математика, но и всякое познание — история, искусство, теория морали, а также и религия, ибо все они допускают дуалистическую точку зрения. Шанкара не осуждает интеллект за применение анализа и синтеза. Он признает конкретность интеллекта, но все же считает его неудовлетворительным. Когда мы переходим от простых элементов к сложным категориям и приходим логически к понятию высшей личности (Ишвары), жизнь которой осуществлена во вселенной, Шанкара чувствует, что наша логика поднялась до конкретного. Триумф мышления — это триумф конкретного, но наиболее конкретное мышление абстрактно в том смысле, что оно не в состоянии постигнуть реальность такой, какова она есть. Чем более возвышенно мы мыслим, тем лучше мы познаем, но даже самые возвышенные мысли не являются полной истиной. Устремляясь вперед и ввысь с помощью разума на поиски реальности, мы достигаем реальности, которая, по-видимому, является наиболее полной, богатой и глубокой, то есть Ишварой. Это единственный путь возможного познания Брахмана, доступный конечному мышлению. Но Ишвара не есть еще верховный Брахман, так как единство бога непостижимо разумом.

Из западноевропейских мыслителей Брэдли ближе всех к Шанкаре, хотя между ними имеются существенные различия. В первой части своего философского труда «Appearance and Reality» Брэдли разрабатывает теорию ограниченности человеческого познания, давая при этом острую, проницательную критику различия первичных и вторичных качеств, субстанции и атрибута, качеств и отношений. Брэдли твердо убежден, что исходя лишь из мышления нельзя объяснить реальности. Путем разделения «то» и «что» мышление не в состоянии достигнуть цели, то есть раскрыть тайну реальности. Согласно Брэдли, когда у нас возникает, скажем, ощущение голубого

<sup>1</sup> См. Кант, Прологомены.



цвета, мы имеем «то», что действительно дано, и «что», или особенное качество, которым оно отличается. В непосредственном представлении мы не сознаем различия между этими двумя аспектами. Это «то» есть процесс-содержание, в котором различие между «тем» и «таким» не воспринимается сознанием. В суждении мы различаем две части: предикат и субъект, приписывая первый второму. Это справедливо по отношению ко всем суждениям. Жизнь, или реальность, есть ощущение, в котором «то» и «такое» нераздельны, тогда как логическое рассуждение всегда абстрактно в том смысле, что его сущность состоит именно в мысленном отрыве содержания от процесса. Шанкара не считает отрыв «того» от «что» существенным недостатком логики в том смысле, в каком его понимает Брэдли. Равным образом Шанкара не считает, что реальность, составляющая субъект суждения, дана нам в самом чувственном факте. Если даже допустить, что в познании идея не является психическим образом, а представляет собой некоторое идеальное содержание и что идеальное содержание, имеющееся в суждении, относится к реальному миру, то и тогда Шанкара сказал бы, что реальное, которое идеальное содержание пытается охарактеризовать, не является чувственным опытом отдельной личности, а представляет собой независимую реальность. Познание посредством объективных качеств стремится охарактеризовать какое-либо ощущение или его распространение, постоянную реальность независимо от того, что происходит со мной или моим ощущением. До тех пор пока мы исследуем природу личного опыта, мы заняты психологическим, а не логическим анализом. У Шанкары отсутствует та двусмысленность, которая имеется у Брэдли в употреблении слова «ощущение». Однако Шанкара признал бы, что истинным субъектом всякого суждения является реальность, какая она есть, а предикатом — качество, которое мы приписываем субъекту, хотя оно и ограничивает его. Таким образом, субъект и предикат соответствуют реальности и явлению. «Во всяком суждении подлинным субъектом является реальность, не охватываемая содержанием предиката; предикат же подлинного субъекта есть нечто зависимое, дополнительное». До тех пор пока «такое» совпадает с «тем», мы не имеем истины; а когда они совпадают, у нас нет мысли. Брэдли говорит: «Если вы утверждаете как предикат то, что различно, то вы приписываете субъекту то, чего нет; если же вы утверждаете как предикат то, что не различно, то вы совсем ничего не высказываете. До тех пор пока мы размышляем, предикат будет уже субъекта, явление уже реальности. Согласно Шанкаре, всякое суждение недействительно не потому, что оно разделяет «то» от «такого», а потому, что предикат представляет собой не субъект, который является реальностью, а нечто совершенно другое. Если различие отсутствует, то отсутствует и какое-либо мышление; если же оно имеется, то нет реальности. Брэдли считает, что реальное гармонично и поэтому истина должна быть гармоничной. Самозавершенность и последовательность являются признаками реальности. Шанкара использует эти признаки при оценке возможных предикатов. Пространство, время, причина и т. п. не являются ни самозавершенными, ни последовательными. Они самопротиворечивы и выходят за свои собственные рамки. С более строгой точки зрения Шанкары, даже гармоническая истина не есть реальность. Мы не можем сказать, что реальность — это гармония, ибо последняя подразумевает существование в ней ряда частей, взаимосвязанных как нечто целое. Это различие между частями и целым является эмпирическим различием, которое мы приписываем трансцендентальной реальности как атрибут. Истина как гармоническое требует, чтобы мы постулировали абсолютный опыт Ишвары, который включает в систематическое единство все конечные субъекты и объекты. Шанкара утверждает, что, поскольку единство, которое мы предполагаем, не доступно для постижения умом, оно также обладает признаком видимости или нереальности. В этом вопросе позиция Брэдли совершенно ясна. В каждой нашей мысли содержится «то» и «такое», находящиеся в противоречии друг с другом. Восстановить единство невозможно. Логика почтительно признает, что все аспекты мира принадлежат единому целому, что противоречия очевидны, что все предикаты едины с субъектом и что видимость едина с реальностью. Брэдли считает, что в сфере логики не существует ничего настолько несовершенного, что, будучи достаточно видоизменено, оно не могло бы быть включено в реальность. Но Брэдли не говорит нам ясно, в какой мере требуется это видоизменение. Когда Брэдли говорит, что ни одно суждение, вероятно, не может быть истинным до тех пор, пока субъект суждения — реальность, он поступает логично, и Шанкара поддержал бы его взгляд. Брэдли отмечает: «Заключение, к которому я пришел, состоит в том, что относительный метод мышления, совершающегося при помощи понятий и отношений, должен привести к явлению, а не к истине. Это импровизация, «рабочая гипотеза», чисто практический компромисс, необходимый, но, в конечном счете, неоправданный». Из этого следует, что даже представление о реальности как о гармонии есть «изобретение, некий практический компромисс, необходимый, но, в конечном счете, больше всего неоправдываемый». Для Шанкары, так как и для Брэдли, слабость логики заключается в допущении ею различия между познающим и познаваемым. Всякая двойственность является фактом идеального порядка<sup>1</sup>.

Логика Шанкары содержит в себе элементы и агностицизма и мистицизма. Абсолют — это недостижимая цель, к которой стремится конечный интеллект; и когда он достигает ее, его завершающая мысль перестает быть тем, чем она есть в нашей эмпирической жизни, и превращается в высшую, более непосредственную форму

<sup>1</sup> Dvaitam sarvam manas.

представления, в котором она и ее объект больше не могут различаться. Логическая диалектика помогает нам преодолевать ошибки, которые по необходимости совершает мышление. Непоследовательность и незавершенность, которые не изжиты в теории познания Шанкары, не обусловлены какими-либо дефектами его размышления, а составляют неизбежное несовершенство, присущее философии, которая стремится проникнуть в глубину вещей. Для Шанкары познание имеет настолько важное значение в жизни и ошибка тем более фатальна, что он не признает что-либо за истину до тех пор, пока оно не подвергнется критическому логическому рассмотрению.

## XXV. ОБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД — ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ПРИЧИНА

Неудовлетворенность первым впечатлением от вещей является источником всякой метафизики. В то время как здравый смысл принимает поверхность явлений за нечто реальное, разум ставит вопрос, следует ли первое впечатление считать окончательным. Отличение реального от нереального, вечного от преходящего составляет основную функцию философии. В те времена, когда проблема религии формулировалась как вопрос о существовании бога, Шанкара утверждал, что главной проблемой является *реальность* как противоположность *существующему*. То, что *не существует*, может быть реальным, тогда как то, что *существует* может быть нереальным, ибо существование невозможно для реального. Это различие представляет собой оправдание *метафизики* как отличной от физики, и оно присуще всей восточной и западноевропейской философии. «Материя» милетской школы, «элементы» Эмпедокла и Анаксагора, «числа» Пифагора, «атомы» Левкиппа и Демокрита, «идеи» Платона и «энтелехии» Аристотеля — все это результаты поисков реального за пределами явлений. В средние века занимались проблемой сущности как противоположности существованию. К этой проблеме было приковано внимание Декарта и Спинозы. Вольф и Кант, изменив термины, противопоставляли ноумены феноменам. Гегель отличал бытие от существования. Современные ученые считают, что воспринимаемые нами вещи суть явления реальности, представляющей собой электрическую энергию. Хотя между этими мыслителями и существуют глубокие различия, но общим и постоянным элементом у них является распознавание реальности как истинного самостоятельного существования и как производного существования в виде явления.

Для Шанкары философия является изображением вечной природы реальности или сокровенной сущности всего мира. Это — *брахмавидья*. С точки зрения Шанкары, существующее не есть реальное. Происхождение события — это один вопрос, приписывание же ему значения — другой вопрос. Тот факт, что мы воспринимаем вещь, не означает, что она истинна. Если бы все то, что происходит, или то, что мы воспринимаем, было истинным, тогда не существовало бы ложного опыта. Даже иллюзорные мечты являются событиями внутренней жизни. Как простые случаи все явления опыта находятся на одинаковом уровне: они не считаются ни истинными, ни ложными<sup>1</sup>. Логика считает истинными те предметы, которые каждому наделенному разумом человеку доступны для наблюдения, и ложными — чисто личные, или частные предметы. Возвращаясь к основным принципам опыта, Шанкара утверждает, что все, связанное с пространством, временем и причинностью, не может быть реальным. Наш опыт наделен пространством, как своей общей формой, но реальное непространственно и неделимо. Все, что пространственно, является делимым, а последнее всегда порождает действие, а не реальность, которая не порождается и неделима и, следовательно, непространственна<sup>2</sup>. Всеобщность (*вибхутва*) пространства лишь относительна. Все, что ограничено в пространстве, ограничено также и во времени<sup>3</sup>. Времени присуща тенденция выходить за свои собственные пределы, хотя она никогда не может осуществиться. Время реально в мире опыта<sup>4</sup>. В мире опыта действие времени носит всеобщий характер. Но непрерывная деятельность вселенной не является самодовлеющей. Временное или преходящее не есть реальное.

Поскольку причинность является основной категорией опыта, Шанкара подвергает ее глубокой критике с целью показать совершенно неудовлетворительный характер этого понятия. То обстоятельство, что события взаимосвязаны в систему, является предположением здравого смысла и науки.

Шанкара выступает с критикой точки зрения философии ньяя-вайшешики, согласно которой следствие представляет собой нечто, не содержащееся в причине. Он приводит доводы в пользу того, что следствие должно существовать до своего

<sup>1</sup> Ср. Брэдли: «То, что я нахожу как существующее в мире или во мне самом, *показывает*, что нечто существует, и не может обнаружить ничего большего... Данное, конечно, есть данное, оно должно быть признано и не может игнорироваться. Но между признанием данного и слепым принятием его содержания как реального — дистанция огромного размера» («Appearance and Reality», pp. 206 — 207).

<sup>2</sup> См. S, B, II. 3. 7.

<sup>3</sup> Yad dhi loka iyattāpariechinnaṃ vaṣṭu ghatādi tad antavad dṛṣṭan (S. B., II. 4. 41).

<sup>4</sup> Некоторые пураны рассматривают время как вечное. Prakṛtiḥ puruṣaś caiva nityau kālaś ca sattama («Viṣṇu Purāṇa»). Однако, как отмечает Видьяранья (Vidyāraṇya), воззрение пуран представляет собой точку зрения эмпирического мира. Purāṇasyāvīdyā dīṣṭiḥ.

обнаружения в качестве причины, ибо, если нечто еще не существует, оно не может и появиться. Масло невозможно выжать из песка. Если бы следствие не было заранее заложено в причине, то, сколько бы мы ни действовали, мы не смогли бы извлечь его из причины. Все, что делает действующий агент, так это превращает причину в форму следствия. Если бы следствие не существовало заранее, до своего обнаружения, тогда деятельность агента, направленная на следствие, была бы лишена своего объекта. Если мы рассматриваем следствие как распространение причины, существующей в данном следствии, за пределы самой себя, то это означает, что следствие существует как нечто данное, а не появилось как нечто совершенно новое. На тот довод, что если следствие существует в причине, то деятельность агента причинности бесцельна, Шанкара возражает, что деятельность агента «можно рассматривать как имеющую своей целью преобразование причинной субстанции в форму следствия». Причина и следствие непрерывны, то есть не существует такого промежутка времени, в который причина не изменяется. Если бы причина могла оставаться в течение некоторого времени неизменной, а затем внезапно измениться, тогда для этого внезапного изменения должно было бы существовать основание, которого мы не знаем. Таким образом, утверждается, что причина непрерывно изменяется или переходит в следствие. Если причинность непрерывна, то причина и следствие не являются чем-то резко различным и мы не можем говорить о том, что одна становится другой. Как уже отмечалось, причина содержит в себе определенную направленность<sup>1</sup> (*атишайя*) к следствию, или некую силу, посредством которой причина вызывает появление следствия. Шанкара говорит: «Если под атишайей вы подразумеваете предшествующее следствию условие, то вы отвергаете доктрину, что следствие не существует в причине. Если же под атишайей вы имеете в виду некоторую силу действующей причины, допускаемую для того, чтобы объяснить тот факт, что из причины возникает лишь единственное определенное следствие, вы должны признать, что сила может определять отдельное следствие только тогда, когда она не представляет собой ни то, ни другое (то есть ни причину, ни следствие), ни нечто несуществующее. Между тем, если бы сила являлась либо причиной, либо следствием, она не отличалась бы от чего-либо другого, которое есть либо несуществующее, либо нечто другое, чем причина и следствие (и тогда она не была бы в состоянии создавать частное следствие). Отсюда следует, что сила тождественна с самой причиной, а следствие тождественно с самой силой». Кроме того, причина не просто предшествует следствию, а вызывает его проявление. Без того чтобы причина не продолжала своего существования в следствии, последнее невозможно воспринять. Глина продолжает свое существование в сосуде, а пряжа — в ткани. Причина и следствие не две различные вещи, которые можно рассматривать независимо друг от друга, как например лошадь и корову. Различие между следствием до его проявления и после — относительно. Причина и следствие составляют две фазы одного и того же и имеют единую природу<sup>2</sup>. Утверждается, что две вещи не могут иметь одну и ту же природу, если их формы изменяются благодаря их проявлению и разложению. Шанкара говорит, что подобного рода утверждение абсурдно. «Обнаружение или проявление, например всходов из семян, есть только видимое становление того, что уже существовало, обусловленное накоплением одинаковых частиц; разложение же представляет собой скрытое становление, вызванное исчезновением тех же самых частиц. Если бы мы должны были видеть в них переход от несуществования к существованию, то эмбрион был бы чем-то иным, чем развившийся из него человек; юноша был бы чем-то совершенно другим, чем когда он становится стариком, и отец одного ребенка не был бы отцом другого»<sup>3</sup>. Вещь не изменяется, когда изменяется ее внешний вид. Девадатта остается таким же, каким он был, безотносительно к тому, изображается ли он с распростертыми объятиями или просто со сложенными руками. «Субстанции продолжают существовать во всех своих состояниях; например, молоко существует в виде творога и т. п. Эти состояния называют следствием, и мы не можем мыслить о следствии как о чем-то совершенно отличном от причины, хотя бы и думали об этом сто лет. Так как субстанция является первоначальной причиной, которая вплоть до последнего следствия проявляется в форме того или иного следствия, подобно актеру, выступающему во всевозможных ролях, то тем самым логически доказано, что следствие существует до своего проявления и тождественно с причиной»<sup>4</sup>. Шанкара иллюстрирует свою точку зрения примером с тканью и приводит доводы, что до тех пор, пока ткань свернута в рулон, мы не можем узнать, является ли она тканью или какой-либо другой вещью; но если мы даже увидим, что это ткань, то ее длина и ширина останутся неизвестными. Однако когда ткань развернута, мы узнаем как то, что она ткань, так и ее длину и ширину. Подобно тому как свернутая в рулон и не свернутая в него ткань не отличаются одна от другой, точно так же причина и следствие не являются различными<sup>5</sup>. Субстанция не утрачивает своей природы и не становится другой субстанцией оттого, что она проявляется в различных видах. Всякое изменение есть изменение чего-либо. Совершенно не является изменением простая последовательность не связанных друг с другом различных содержаний, которые соединяются вместе, не имея общей природы. Все, что совершается, представляет собой изменение формы. Должна быть признана непрерывность существования, как например молока и творога, семени — в дереве, безотносительно к тому, является ли она (непрерывность) видимой, как в первом случае, или же она невидима, как во втором случае. Можно даже сказать, что причина есть единственная реальность, следствия же — просто явления<sup>6</sup>. Шанкара принимает теорию, согласно которой причина и следствие не являются различными<sup>7</sup>. Он сводит переход от причин к следствию, лежащий в основе всей динамической

<sup>1</sup> S. B., II. 1. 18.

<sup>2</sup> S. B., II. 1. 17.

<sup>3</sup> S. B., II. 1. 18; D. S. V., pp. 258 — 259.

<sup>4</sup> S. B., II. 1. 18.

<sup>5</sup> S. B., II. 1. 19.

<sup>6</sup> S. B., II. 1. 19.

<sup>7</sup> Karyakāraṅbheda, или tadātmya или ananyatva. См. S. B., II. 1. 14; I. 4. 14; Gaudapada, Kārikā, III. 15. Syreśvara. Vārttika, p. 258.

эволюции реальности, к статическому отношению последовательности характеристик определенных типов логической и теоретической связи<sup>1</sup>.

Каузальное объяснение не может быть полным. В причинном мировом ряде имеется неопределенное число членов до и после любого данного числа серий. Каждое событие содержит указание на предшествующие условия, из которых оно возникло. Сказать, что *A* есть причина *B*, не означает, что *B* объяснено<sup>2</sup>. Постулировать первопричину значит допускать произвольное начало, так как это было бы допущением начала для серии причин — начала во времени. Или первопричина имеет предшествующую причину, или вся схема причинности становится бессмысленной. Но если нет первопричины, то каузальное объяснение неправильно. Мы обязаны расчленять непрерывность природы на прошлое, настоящее и будущее. То, что предстает перед нами как непрерывный поток, распадается на прерывные серии. Мы начинаем с одного события *L*, за которым следует другое событие — *B*, и пытаемся установить между ними причинную связь. Категория причинности в лучшем случае может объяснять явления только до тех пор, пока мы рассматриваем их как всецело определенные их связями друг с другом, без отношения к первичному началу, которое само по себе представляет одно из определяемых явлений. К этому необходимо добавить, что причинность — это отношение, а всякое отношение в конечном счете недоступно для понимания. Если бы причинная закономерность была совершенной, то цепь причинной зависимости не могла бы внезапно обрываться на любой стадии или в любом звене. Но священное писание внушает нам, что мы не можем выйти из-под власти причинности<sup>3</sup>.

Шанкара признает доводы<sup>4</sup> Гаудапады. Так как причина и следствие тождественны, то изменение и причинность представляют собой только явления. Поскольку категория причинности необходимо присуща нашему интеллекту по самой его природе, мы обязаны применять категорию причинности при определении событий посредством предшествующих событий. «Основанием для допущения тождества причины и следствия служит тот факт, что причина и следствие совместно оказывают влияние на рассудок или процесс понимания<sup>5</sup>. В своем комментарии Анандагири указывает по этому поводу на следующее: «Мы допускаем основание причины и следствия не просто на почве факта действительного существования одной вещи, зависимой от существования другой, но на основании дополнительного факта, вытекающего из наблюдения над строением мысли: осознание чего-либо одного невозможно без осознания чего-либо другого». Если мы утверждаем принцип причинности с целью избежать самопротиворечия, то мы приходим к логическому заключению, что потребуются видоизменить принцип причинности до тех пор, пока он не станет одинаковым с принципом тождества. Но тогда принцип причинности становится уже бесполезным для целей науки и здравого смысла. Когда он сформулирован правильно — он бесполезен; когда он полезен — он неправилен.

<sup>1</sup> Некоторые современные ученые обходятся без понятий динамики, как например силы и энергии, и довольствуются описательными формулами, не имеющими в конечном счете какого-либо отношения к объяснению явлений причинности.

<sup>2</sup> Ср. Кемпбелл: «Использование отношения причинности в законе представляет собой признание несовершенства познания» («Physics. The Elements», p. 67).

<sup>3</sup> Шанкара ставит вопрос, каким образом следствие, которое является субстанцией, состоящей из частей, по традиционному утверждению, пребывает в своей причине, то есть в материальных частях, из которых она сформирована. Пребывает ли следствие во всех частях, взятых вместе, или в каждой в отдельности? «Если вы утверждаете, что следствие пребывает во всех частях вместе, то отсюда следует, что целое, как оно есть, не может быть воспринято, так как невозможно, чтобы все части имели контакт с органами восприятия... Равным образом нельзя сказать, что целое постигается только через посредство некоторых частей, поскольку множественность, пребывающая во всех своих субстратах, взятых вместе, не постигается до тех пор, пока познаются лишь некоторые из этих субстратов. Если предполагается, что целое пребывает во всех частях путем опосредствования включающихся агрегатов, тогда мы должны предположить также и существование других частей в добавление к первичным, порождающим целое, чтобы посредством этих других частей целое могло пребывать в первичных частях. Меч, например, вкладывается в ножны, то есть заполняет их посредством частей, отличающихся от частей ножен. Это ведет к бесконечному регрессу, так как для объяснения, каким образом целое пребывает в определенных данных частях, мы должны всегда предполагать еще последующие части. Если же мы примем вторую альтернативу относительно целого, пребывающего в каждой отдельной части... тогда в результате получится несколько целых. Если оппонент возразит, что целое может быть представлено полностью в каждой части — подобно тому, как характерные видовые признаки коровы представлены полностью в каждой корове, — на это возражение мы отвечаем, что видовые атрибуты коровы отчетливо воспринимаются в каждой отдельной корове, но целое так не воспринимается в каждой отдельной части. Если бы целое было полностью представлено в каждой части, то в результате получилось бы, что целое порождает свои следствия посредством любой из своих частей. Тогда корова, например, давала бы молоко из своих рогов или хвоста. Но вещи подобного рода еще не наблюдались». Относительно критики *самавайи* как отношения, связывающего причину и следствие, см. S. B., II. 1. 18.

<sup>4</sup> S. B. относительно «*Kārika*», IV. 11 — 20; IV. 40.

<sup>5</sup> S. B., II. 1. 15 и Anandagiri по этому же вопросу.

Каждая конечная вещь представляет собой противоречие, состоящее в том, что вещь не только конечна, то есть заключена внутри самой себя, но и относительна в том смысле, что она зависит от другой вещи. Ни один объект опыта не является определенным самим собой и самодовлеющим. Каждый объект стремится выйти за пределы самого себя к чему-либо другому. Конечное само в себе есть преходящее бытие, которое всегда стремится выйти за свои собственные пределы. Эта характеристика мира достаточно определяет его природу как видимость, или майю. Изменение нереально, так как оно содержит в себе неустойчивость, недостаточность и незавершенность. Изменение означает инобытие, перемену, то есть соревнование и конфликт. Все, что изменяется, имеет части, которые утверждают самих себя и превращают жизнь в арену разногласий и раздоров. Платон рассматривает изменение как отклонение от правильного пути, а Аристотель — как тенденцию к осуществлению, но оба мыслителя считают реальное неизменным. Правда, Аристотель рассматривает бога как деятельность или энергию, но эта деятельность не включает в себе никаких изменений, а эта энергия ничем себя не проявляет. Для Шанкары реальное есть неизменное, неспособное к перемене. Оно — настолько полное бытие, что всегда имеется как данное и всегда сохраняет себя в покое и свободе. Реальное не испытывает никакого недостатка, никакой нужды и поэтому не знает никакого изменения или борьбы. Для Брэдли «все, что в совершенности реально, не движется».

Наш опыт противоречив в самом себе и не реален, поскольку реальность должна быть по крайней мере самодовлеющей. Согласно Шанкаре, реальность должна быть единой, недвойственной, но наш опыт разнообразен и противоречив. Реальное не есть то, что доступно нашим чувствам. Реальное не составляет содержания правильного познания, поскольку познание не может быть достигнуто как действительное без понятия о реальности. Реальное неизменно и абсолютно. Оно есть то, что остается тождественным самому себе во всех своих проявлениях в опыте, основой и почвой всех явлений. Мир опыта состоит из имен и форм<sup>1</sup> и связан отношениями пространства, времени и причинности, которые простираются бесконечно. Возьмите любое событие: оно имеет бесконечное прошлое, бесконечное будущее; оно никогда и нигде не завершается. Эта мучительная бесконечность, которая характеризует любое событие как нереальное, побуждает душу стремиться к абсолютному.

## XXVI. БРАХМАН

«Быстро проходит время, жизнь быстротечна, все изменяется». Ничего нет, все течет. Напряженное усилие подняться выше, пытаться найти реальное, познать истину — все это означает, что весь быстротечный поток не составляет всего бытия в целом. Логические космологические и моральные аргументы — все указывают на существование чего-то большего, чем конечное. Под усилием выйти за пределы конечного подразумевается сознание, что само по себе конечное не составляет реального. Насущная необходимость мышления обязывает нас признавать абсолютную реальность. Как утверждает Декарт, понятие бесконечного совершенного бытия допускается вообще как признание чьей-либо собственной конечности<sup>2</sup>. Ни одно поистине отрицательное суждение не является просто отрицанием: «Что бы мы ни отрицали как нереальное, мы совершаем это, опираясь на нечто реальное»<sup>3</sup>. Мы исключаем отрицательное ради положительного. Чего-то *нет*, значит что-то *есть*. Если мы исключаем реальное, так же как и нереальное, мы приходим к нигилизму. Несмотря на то, что Шанкара согласен со взглядом буддистов относительно изменчивости или мгновенности всех вещей, он утверждает сверхчувственную реальность, которая отсутствует в мире изменений. Нам необходима такая реальность, которая не нуждается еще в чьей-либо поддержке или помощи. Если даже мы рассматриваем всю вселенную как продукт нашего воображения, то должно существовать нечто, составляющее основу всего воображения<sup>4</sup>. Даже воображаемые сущности не могут без поддержки витать в воздухе. Если нет подобного рода реальности, то есть если то, что мы считаем реальностью, является произведенным следствием, тогда в этом мире или вне его не может существовать ничего реального<sup>5</sup>. Религиозный опыт, запечатленный в ведах, утверждает по крайней мере некоторую реальность, которая не возникает и не исчезает. Едва ли правильно утверждение Дойссена, что «индийцы никогда не попадали в ловушку онтологического доказательства»<sup>6</sup>. Если в произведениях Шанкары и содержится какое-либо логическое доказательство Брахмана, то, несомненно, оно является онтологическим доказательством. Мы вынуждены постулировать абсолютную реальность, иначе вся наша система познания и опыта рухнет. В своем методе исследования и изложения Шанкара обнаруживает большую оригинальность и свежесть. Он не начинает, подобно философам-теологам, с обсуждения вопроса об атрибутах бога. Он не только безразлично, но даже критически

<sup>1</sup> S. B., I. 3. 41.

<sup>2</sup> Meditations», p. IV. См. Декарт, Избранные произведения, Госполитиздат, 1956.

<sup>3</sup> S. B., III. 2. 22.

<sup>4</sup> Sarvakalpanāmūlatvāt (III. 2. 22).

<sup>5</sup> S. B., II. 3. 7.

<sup>6</sup> P. S. V., p. 123.

относится к доводам, которые приводятся в доказательство существования великой Первой Причины или Творца вселенной. Для Шанкары интегральный опыт, или *анубхава*, представляет собой основополагающий факт. Это наивысшая религиозная интуиция. Она обеспечивает доказательство — если это можно назвать доказательством — осознания человеком духовной реальности. Брахман существует как данное лицо для каждого человека и является всеобщим фактом жизни. Если бы оказалось необходимым какое-либо логическое доказательство, то Шанкара указал бы на неспособность ума остановиться на чем-нибудь относительном, то есть указал бы на невозможность объяснения опыта никаким иным образом, кроме гипотезы о Брахмане.

В своем описании причинности Шанкара превращает природу причинности в *свабхаву*, или *саманью*, то есть во всеобщее, тогда как следствие рассматривает как условие — *авастху*, или *вишешу*<sup>1</sup>. «Во всем мире существует *саманья* (всеобщее) вместе с ее *вишешами*, как обладающими сознанием, так и не имеющими его. Все эти саманьи, расположенные в последовательном порядке по своим сериям, включены и представлены в единой великой саманье, то есть в природе Брахмана, понимаемой как вся совокупность сознания»<sup>2</sup>. Понимать природу этой всеобщей реальности — значит постигать все включенные в нее особенности<sup>3</sup>. Сказать, что Брахман есть реальность — значит утверждать, что он отличается от всего феноменального, пространственного, временного и чувственного<sup>4</sup>. Брахман есть то, что рассматривается как основное, хотя он ни в каком смысле не является субстанцией<sup>5</sup>. Он не находится ни в одной точке пространства, хотя можно сказать, что он пребывает везде, так как все вещи заключаются в нем и зависят от него. Поскольку он не является вещью, он не может находиться в пространственных отношениях к чему-либо другому, и, таким образом, он нигде не пребывает. Он не есть причина, ибо для этого должно было бы быть допущено существование отношений времени<sup>6</sup>. Его природа невыразима, так как, если мы говорим что-либо о нем, мы превращаем его в отдельный предмет. Мы, конечно, можем о нем высказаться, но мы не способны описать его адекватно или иметь о нем какое-либо логическое знание<sup>7</sup>. Если конечный человек может постигнуть Брахмана, тогда либо наше понимание должно стать бесконечным, либо Брахман — конечным. «Всякое слово, использованное для обозначения предмета, означает, что предмет связан с определенным родом, или актом, или качеством, или модусом отношения»<sup>8</sup>. Брахман не обладает никакими качествами, не действует и не относится ни к чему другому. Он свободен как от тождества, так и от различия с чем-либо, у него нет никаких внутренних различий<sup>9</sup>. У дерева, например, есть внутреннее различие — многообразие его листьев, цветов, плодов. Оно находится в отношении сходства с другими деревьями и в отношениях несходства с объектами иного рода, например с камнями<sup>10</sup>. У Брахмана отсутствуют как сходства, так и различия такого рода; он не содержит в себе также никакой внутренней дифференциации, потому что все это представляет собой эмпирические различия. Поскольку Брахман противоположен всякому эмпирическому существованию, он дан нам как отрицание всего, что познается позитивно. Шанкара отказывается характеризовать Брахмана даже как единственного в своем роде, за исключением той характеристики, что Брахман не имеет ничего себе равного, и называет его недвойственным — адвайтом<sup>11</sup>. Брахман — это «всецело иной», а не небытие. Хотя приведенные слова выражают отрицание, но то, что они обозначают, есть чрезвычайно положительное. Отрицание — это только утверждение отсутствия. Оно есть небытие, так как то, что мы приписываем миру опыта, не есть бытие. Отсюда не следует, что оно есть чистое ничто, ибо отрицательное имеет свое значение только по отношению к

<sup>1</sup> S. B., II. 3. 9.

<sup>2</sup> Anekā hi vilakṣaṇāś setanācetanarupāḥ sāmānyaviśeṣāḥ; teṣaṃ paramaryagatyā ekasmin mahāsāmānye antarbhāvāḥ prajñānaghane... (S. B., Brh. Up., II. 4. 9). Ср. идею Платона о божестве как основе всех других идей.

<sup>3</sup> Sāmānyasya gruhaṇenaiva tadgatā viśeṣā grhīta bhavanti (S. B., Brh. Up., II. 4. 7).

<sup>4</sup> S. B., IV. 3. 14.

<sup>5</sup> «Vedāntaparibhāṣā», I.

<sup>6</sup> Ср. Kāryakāraṇavyatirikṭasyātmanāḥ sadbhāvāḥ... aśanayādisamsāradharmatitvatmā viśeṣaḥ (S. B., III. 3. 36).

<sup>7</sup> S. B., III. 2. 23.

<sup>8</sup> S. B., G., XIII. 12.

<sup>9</sup> Sajātiyavijātiyasvagatabhedarahitam.

<sup>10</sup> См. S. B., I. 3. 1; II. 1. 14. «Pañcadaśī», II. 20. Rudolf Otto, The Idea of the Holy, E. T., p. 25. Платон устремляется по ту сторону всех сфер бытия и становления блага. Плотин пытается постигнуть абсолют, который еще не расчленился на субъект и объект и который, таким образом, стоит выше всякого многообразия. «Этот абсолют не является ни одним из предметов, источником которых он является; его природа такова, что невозможно ничего о нем утверждать: ни его существование, ни сущность, ни жизнь, так как он есть то, что выходит за пределы всего...» «Раз вы произнесли слово «благо», то не прибавляйте к нему никакой дальнейшей мысли: путем добавления и по мере этого добавления вы вносите в него недостатки. Даже не говорите, что оно обладает разумностью: вы расчленили бы его» («Enneads», III. 8. 10, E. T., McKenna, vol. II. pp. 134, 135). Клемент Александрийский достиг точки, с которой можно было бы постигнуть всевышнего не таким, каков он есть, а таким, каким он не есть.

<sup>11</sup> Vānmanasātītatvam api brahmaṇo nābhāvābhiprāyēnābhīdhiyate (S. B., III. 2. 22).

положительному. Упанишады, так же как и Шанкара<sup>1</sup>, отрицают Брахмана, бытие и небытие такого типа, которые нам известны в мире опыта. В лучшем случае мы можем сказать, чем не является Брахман, но не можем сказать, что он собой представляет. Он выходит за пределы противоположности, неизменяемости и изменения, целого и части, относительного и абсолютного, конечного и бесконечного — всего, что основано на противоположностях опыта. Конечное всегда выходит за свои пределы, но нет ничего, во что может перейти бесконечное. Если бы это произошло, оно перестало бы быть бесконечным. Если мы называем его бесконечным, то его нельзя приравнивать к простому отрицанию конечного. Мы не можем понять природы Брахмана до тех пор, пока не освободимся от формального и конечного. Поскольку невозможно осознать личность, не соотнеся ее с ограничивающими условиями non-ego, абсолют не есть личность. Если мы применяем термин «личность» в ином смысле, не требующем какой-либо зависимости от чего-нибудь другого, тогда мы имеем дело с неправомерным употреблением этого термина. Когда утверждается, что абсолют есть ниргуна, это лишь означает, что он находится по ту сторону эмпирического, так как гуны являются продуктами практики, но абсолют стоит над всем. Гуны ограничивают объективное как оно есть, но бог не есть объект. Объекты появляются и исчезают, а реальность существует как постоянное среди всех изменений. Таким образом, реальное выходит за пределы гун или бытия мира явлений. По этой причине абсолют не должен рассматриваться просто как пустота. Так, в упанишадах сказано: ниргуно гуни. Брахман является по природе первичным сознанием и все же ничего не познает, так как эмпирическое познание представляет собой видоизменения внутреннего органа<sup>2</sup>. С другой стороны, познание является сущностью Брахмана, а не его свойством<sup>3</sup>.

Брахман не вечен в смысле постоянного отсутствия изменения во времени, подобно неподвижному бытию Парменида как «лишенному духа и движения, окаменелому нечто», которое высмеивает Платон в своем «Софисте»<sup>4</sup>. Однако Брахман вечен в смысле абсолютной вневременности и неподверженности разложению или распаду. Он вечен, потому что его полнота и совершенство не соотносятся со временем<sup>5</sup>. Для него не имеет значения последовательность, которая связывает вещи и события в порядок времени. Он есть вечное постоянство, для которого все отношения времени не имеют никакого значения. Его можно описать только отрицательно, как нечто другое своего собственного инобытия. Брахман есть *сам* (реальное), имея в виду, что он не является *асам* (нереальное). Он есть *чит* (сознание), имея в виду, что он не есть *ачит* (несознание)<sup>6</sup>. Он — *ананда* (блаженство), имея в виду, что он не составляет природы страдания (*духхасварупа*). Он реален, обладая аутентичным бытием. У него никогда нет недостатка в бытии, так как он ни от чего не зависит в сохранении своего бытия. Брахман не зависит ни в чем от внешнего, ибо тогда бытие содержало бы небытие. В нем нет ни бытия, ни небытия. Он не раскрывается, не проявляется, не развивается, не обнаруживается, не растет и не изменяется, так как он полностью тождествен самому себе. Его невозможно рассматривать как целое, включающее части, ибо он по природе единообразен (*экараса*)<sup>7</sup>. Он реален и все же не содержит в себе природы мира<sup>8</sup>. Конечно, бытие такого рода не может быть физическим, количественным и имеющим части. Природой вечного бытия, лишённого каких-либо недостатков, является сознание (чит). Такая полнота аутентичного бытия и идеальности по необходимости свободна и доставляет наслаждение и блаженство<sup>9</sup>. Всякое человеческое блаженство представляет собой фазу блаженства Брахмана<sup>10</sup>. Это наивысшая истина, совершенное бытие и полнейшая свобода.

Атман и Брахман обладают одними и теми же характерными чертами — бытием, сознанием, вездесущностью и блаженством. Атман есть Брахман. Чисто субъективное есть чисто объективное. По-видимому, Брахман — это чисто абстрактное бытие, подобно тому как для интеллекта Атман кажется просто абстрактной субъективностью.

<sup>1</sup> S. B., Praśna Up., IV. 1.

<sup>2</sup> Спиноза утверждает: «...Ум и воля, составляющие сущность бога, должны отличаться *toto coelo* от нашего ума и нашей воли. Равным образом они не могут иметь между собой ничего общего, за исключением одного лишь названия, или быть сходными не более, чем, например, Пес — небесный знак и пес — лающее животное» (Спиноза, Этика, М. 1932, стр. 17).

<sup>3</sup> Рамануджа и последователи философии ньяи объясняют джнянам в «*satyañjñanam ānantam Brahma*» как основу познания. Ср. *Nityam vijñānamānandam Brahma ityādan vijñānapadena jñānāśraya evoktaḥ* (Viśvanātha, «*Siddhāntamuktavali*», p. 49).

<sup>4</sup> P. 249.

<sup>5</sup> Ср. Спиноза: «Вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение» (Спиноза, Этика, М., 1932, стр. 211). Николай Кузанский проводит различие между бесконечностью бога и беспредельностью мира. Как бесконечность относится к беспредельности, так и вечность относится к постоянству.

<sup>6</sup> *Jadatvarāhityam*. Дойссен определяет чайтаньям как «потенцию, которая содержится в основании всякого движения и изменения в природе и которая поэтому приписывается также, например, растениям. Таким образом, она до некоторой степени означает способность *реакции на внешние влияния* — потенцию, которая в своем наивысшем развитии раскрывает себя как человеческий интеллект, как дух».

<sup>7</sup> S. B., I. 3. 1.

<sup>8</sup> *Nisprapañcasadātmakatvam* (S. B., II. 1. 6).

<sup>9</sup> S. B., I. 1. 12; III. 3, 11 — 13; Tait. Up., II. 7.

<sup>10</sup> Brh., IV. 3. 32.

Когда мы снимаем с абсолюта все его покровы, мы обнаруживаем, что абсолют есть бытие, очищенное и превращенное почти в ничто. Каким образом мы можем предполагать, что этот остаток, это небытие должно составлять верховную реальность всего мира? «Разве тогда Брахман есть небытие? — Нет, поскольку даже воображаемые предметы должны иметь какую-нибудь опору»<sup>1</sup>. Вообще, если что-либо существует, Брахман должен быть реальным. Это наше человеческое представление о Брахмане кажется пустым, а Брахман сам по себе является наиболее полной реальностью. Лишенный каких-либо различий Брахман, определяемый посредством постоянного повторения «не» — «не крупный, не большой, не короткий, не длинный»<sup>2</sup>, «не слышимый, не осязаемый»<sup>3</sup>, — может быть отождествлен с неопределенной пустотой, с беспросветным мраком ничто. Гегель утверждает, что чистое бытие, лишённое всяких предикатов, не отличается от небытия. Взгляды по этому вопросу Рамануджи и последователей философии ньяи совпадают с воззрением Гегеля, что подобного рода недифференцированный Брахман не является реальностью, доступной познанию<sup>4</sup>. Это также известно Шанкаре и его критикам, ибо Шанкара говорит: «Брахман как свободное от пространства, атрибутов, движения, осуществления и различия единственное бытие в высшем смысле кажется ленивому уму не большим, чем небытие»<sup>5</sup>. По видимому, мы имеем Брахмана, у которого все утрачено, хотя мистик мог бы утверждать, что он тот, у которого все проявлено.

Возвышенность мысли, которая не решается давать определение богу, кажется нам, людям светского образа мышления, тем, что положит конец превращению бога в ничто. Тем не менее все великие провидцы считают, что абсолют не может быть выражен в форме понятий<sup>6</sup>. Для массы человечества священное писание определяет Брахмана в положительных терминах<sup>7</sup>, ибо «священное писание гласит: пусть они прежде всего встанут на жизненную стезю, тогда я постепенно приведу их к пониманию существующего в наивысшем смысле»<sup>8</sup>. Как комментатор упанишад, Шанкара был обязан предложить примирение отрицательных и положительных описаний Брахмана<sup>9</sup>. Комментируя пространственную концепцию Брахмана, Шанкара указывает, что эта концепция имеет в виду передачу другим наших идей<sup>10</sup> или что она служит целям религиозного культа<sup>11</sup>. Мы поднимаемся к наиболее возвышенному в самом себе, к Брахману, через возвышенному в самом себе, к Брахману, через возвышеннейшего по отношению к нам, или Ишвару — творца и владыку вселенной. Несмотря на то, что Брахман не имеет атрибутов, все же атрибуты бытия, сознания и блаженства являются, можно сказать, его существенными чертами (*сварупалакшана*), тогда как творчество и т. п. — случайны (*татастхалакшана*)<sup>12</sup>. Шанкара знает, что определение Брахмана как<sup>13</sup> *саччидананды* несовершенно, хотя оно и выражает реальность самым лучшим образом, какой только возможен. Сила человеческого ума достаточно велика, чтобы признать свои собственные ограничения. Брахманубхава дает самое глубокое проникновение в Брахмана; и тот, кто обладает этой интуицией, отвечает на все вопросы о природе Брахмана молчанием или отрицательными определениями. Видья дает наивысшее положительное описание Брахмана в форме понятий, путем приписывания ему атрибутов бытия, сознания и блаженства, являющихся самодовлеющими. Авидья, или низшее познание, пользуется атрибутами, пред-

<sup>1</sup> «Sūnyam eva tarhi tat, na, mithyāvikalpasya nirmittatvānyapatteḥ. (S. B., Gaudapāda's «Kārika»).

<sup>2</sup> Brh. III, 8. 8. Ср. Августин: «Мы можем знать, чем бог не является, а не то, чем он является» («Trinity», VIII 2).

<sup>3</sup> Kāṭha, III, 15.

<sup>4</sup> Nirvisayasya jñānatve mānābhāvāt (Viśvanātha's «Siddhāntamuktāvali», p. 49).

<sup>5</sup> Digdeśagunāgatīphalabhedasūnyam hi paramārthasad advayam brahma mandabuddhinām asad iva pratibhāti (S. B., Chān. Up., VIII, 1. 1).

<sup>6</sup> Ср. Рудольф Отто: «Эта отрицательная теология не означает, что вера и чувства исчезли и сведены к ничто; напротив, они содержат в себе возвышеннейший дух благочестия, и все это — вне отрицательных утверждений. что церковные таинства св. причастия являются только торжественными исповеданиями и молитвами... Понятие — отрицательное по форме — может часто стать символом того содержания, которое, если даже оно абсолютно невыразимо, все же является в высшей степени положительным... Отрицательная теология может и действительно должна возникнуть из поистине чисто религиозных корней, из опыта просветления» («The Idea of the Holy», p. 189).

<sup>7</sup> Chān. Up., I. 6. 6; III. 14. 2.

<sup>8</sup> Sanmārgasthās tāvad bhavantu, tataḥ śānāiḥ paramārthasad api grāhaysyāmiti manyate śrutiḥ (S. B., Chān. Up., VIII. I. I.). Сада-нанда в своей «Ведантасаре» (II) описывает метод адхьяропападады, посредством которого мы сначала приписываем Брахману некоторые качества или значения, а затем их отрицаем. См. S, B. G., XIII. 13.

<sup>9</sup> См S B. I. 1. 1 — 31; I. 2 местами; 1. 3. 1 — 18; 22 — 25, 39 — 43; 1, 4. 14 — 22; III. 3. 35 — 36. См. D. S. V., p. 102, pp. 206 — 212.

<sup>10</sup> Upalabdhyartham.

<sup>11</sup> Upāsānārtham. S. B., Chān Up., VIII, 1, 1; S. B., I. 1. 20, 24, 31; I. 2. 2. 14; III, 2. 12. 33.

<sup>12</sup> Когда мы определяем дом Девадатты как дом, на крышу которого села ворона, мы не определяем его сущности, а отмечаем ту черту, которая приписывается ему случайно. Это косвенный путь определения дома Девадатты. Как раз определением подобного рода и является определение Брахмана как творца и причины вселенной.

<sup>13</sup> «Nrsimhatāpanī Up.»



полагающими такие отношения, как созидание и управление вселенной<sup>1</sup>. Таким образом, имеются две точки зрения на первичное: высшая и низшая. «Там, где, устраняя различия по имени, форме и т. п., описываемые авидьей. Брахман определяется посредством отрицательных высказываний, как например не большой и т. п.<sup>2</sup>, там мы имеем дело с высшим (*парам*). Но, напротив, там, где в точности та же самая реальность описывается в целях религиозного культа как отличающаяся теми или другими различиями,— там мы имеем низшую точку зрения (*апарам*)<sup>3</sup>. Брахман, проявляющийся посредством логических форм, является Ишварой. Он не есть наивысшая реальность, так как он не имеет значения для наивысшего опыта, в котором существование и содержание больше уже не отделяются одно от другого. Тем не менее он представляет собой самый лучший образ истины, который только возможен при существующих условиях. Сагуна-Брахман не есть просто осуществление томящимся духом самого себя или плавающих в воздухе пузырьков. Путь, ведущий к светлым идеалам,— это единственный путь, на котором вечное реальное открывается нашему, человеческому уму<sup>4</sup>. Необходимость соблюдать теоретическую последовательность требует от нас описывать абсолют посредством целого ряда отрицаний: «не личный, не моральный, не прекрасный, не истинный»,— как его определяет Брэдли. Неизбежное следствие отрицательного описания рассчитано на то, чтобы убедить нас, что абсолют не имеет ничего общего с высшими аспектами опыта или безразличен к ним. Когда эти отрицательные формулы точной метафизики не достигают своей цели, мы склонны в интересах наших религиозных потребностей направить наше внимание на иной путь<sup>5</sup>.

Но Брахман не может быть определенным (*сагуна*) и вместе с тем неопределенным (ниргуна)<sup>6</sup>. Реальность, имеющая две стороны, или реальность, которая может испытываться в двух направлениях, не составляет высшей реальности. Эти стороны исчезают, как только мы прикладываемся к источнику бытия. Мы раскрываем различные аспекты абсолюта, когда рассматриваем его извне. Абсолют сам по себе не имеет никаких сторон, никаких форм и никаких элементов двойственности или гун. Эти характерные черты формы и личности имеют значение в мире видьи, или опыта. У верховного Брахмана естественным образом исчезают все относительные связи. Он не составляет системы или целого, которое может быть достигнуто путем бесконечного процесса примирения противоположностей<sup>7</sup>. Бесконечное не есть объект, сконструированный философией; это — факт, который всегда

<sup>1</sup> Ср. «Ratnaprabha»: «Vidyāviśayaḥ jñeyam nirguṇam satyaṁ avidyāviśaya upasyam saguṇam kalpitaṁ» (I. 1. 11). Ср. аналогичное познание у схоластиков, которое указывает на свою собственную недостаточность и тем самым его исправляет. Ср. Плотин: «Если мы называем его Благом, то мы не имеем в виду какое-либо формальное утверждение качества внутри его собственных границ; мы полагаем только, что это составляет Цель или Условие, к которым все стремятся. Когда мы утверждаем существование блага, мы имеем в виду только то, что оно не окажется внутри сферы несуществования; оно выходит также за пределы качества или категории бытия» (McKenna's E. T., vol. I, p. 118).

<sup>2</sup> Bṛh., III. 8. 8.

<sup>3</sup> S. B., I. 31; IV. 3. 14.

<sup>4</sup> D. S. V., p. 103. Ср. Эккхарт, который устанавливает различие между непостижимым божеством и богом, творящим и созидающим. Бог в себе не есть бог: он становится богом только в созданном им творении. Я молюсь, чтобы освободиться от бога, то есть чтобы бог по своей милости привел меня к сущности,— к той сущности, которая выше бога и выше всякого различия. Я вступил бы тогда в это вечное единство, которое принадлежало мне еще до всякого времени, когда я был тем, чем я хотел быть, и желал стать, чем я был; я вступил бы в то состояние, которое выше всяких прибавлений и уменьшений,— в неподвижность, приводящую все в движение» (цитируется по Hunt's, «Essay on Pantheism», p. 179). Плотин говорит: «Мы составляем понятие об его аутентичном бытии из его образа, пренебрегая интеллектом, который его создает. Таким образом, всякое стремление порождается интеллектом, как вечно стремящимся к победе и вечно достигающим ее. Бытие находится за пределами стремлений, так как оно не чувствует недостатка в чем-либо и не желает достижения чего-либо, так как у него нет стремления» («Enneads»; McKenna's E. T., vol. II, p. 135). Ср. Брэдли: «Полностью познать существование абсолюта конечные существа не способны... Но воспринять мечты о его главных чертах — мысль правильную до тех пор, пока она действует, хотя абстрактную и неполную — это другое дело... И действительно, для познания абсолюта требуется только это. Оно также есть знание, которое в значительной степени отличается от факта. Но все это правильно для всякого рода познания до тех пор, пока оно заключено в своих собственных границах и кажется вполне достижимым конечному интеллекту (Appearance and Reality», p. 159).

<sup>5</sup> Ср. Bradley, Truth and Reality, p. 431.

<sup>6</sup> «Одна и та же вещь не может быть сама по себе подвержена воздействию таких различий, как форма и т. п., ни подвергаться их влиянию, ибо это составляет противоречие... И связанная ограничениями вещь одного рода не может стать другой по природе, ибо если горный кристалл прозрачен, он не становится непрозрачным, когда он получает такие ограничения, как цвет и т. п. Напротив, неправильное представление (*бхрама*) заключается в том, что непрозрачность проницаема. Независимо от того, как мы будем характеризовать Брахмана, он должен рассматриваться свободным от всяких различий, а не наоборот» (D. S. V., pp. 102 — 103).

<sup>7</sup> Несмотря на то, что логика требует от Брэдли занять подобную же позицию, он все же колеблется, так как у него остаются некоторые серьезные сомнения. Строго говоря, абсолют исключает все положительные и отрицательные черты, и мы с помощью логического познания не можем достигнуть абсолюта, так как не можем выйти из сферы относительного посредством относительного. Наше логическое понимание, переходя от предела к пределу не может достигнуть беспредельного. Ко-

имеется налицо. Шанкара выступает против всяких попыток постигнуть в мышлении абсолюта. В тот самый момент, когда мы помыслили об абсолюте, он становится частью мира опыта<sup>1</sup>.

## XXVII. ИШВАРА, ИЛИ ЛИЧНЫЙ БОГ

Согласно Шанкаре, Ишвара — это определенный (сагуна) Брахман, рассматриваемый как верховная личность. По мнению Шанкары, вопрос о существовании бога — абсурдный вопрос. Если бог существует, то он должен существовать подобно всем другим объектам, которые должны были бы низвести его на уровень конечности, посредством превращения его просто в единицу неопределенного множества объектов, — в единицу, которая отличается от всех объектов только так, как они отличаются друг от друга, или же путем слияния его с совокупностью всего существующего, то есть растворения его в пантеизме, который практически неотличим от атеизма. Ставить вопрос о боге в понятиях о его существовании — значит заранее устранять всякую возможность разрешения этого вопроса. Если бы строгость разума составляла какую-либо гарантию достижения истины, то мы должны были бы уже давно овладеть истиной. В действительности, однако, мы встречаем различные школы, и каждая из них претендует на логичность, вступая в конфликт с другими школами. Шанкара положил конец спору о так называемых теоретико-познавательных, космологических и физико-теологических доказательствах существования бога и показал их пустоту, как это сделал значительно позже Кант.

Идеал логики вынуждает нас предполагать реальность совершенного субъекта, к которому все существующее относится как к объекту. Истина, как систематизированное в гармонии, означает реальность божественного опыта. Что события взаимно связаны между собой в систему — это утверждение здравого смысла и науки подкрепляется в возрастающей степени опытом, хотя оно никогда не осуществляется во всей своей полноте, потому что на свете существует множество вещей, которые непосредственно никогда не входят в состав нашего опыта. Нам кажется, что мы обладаем обширными знаниями, хотя даже в этой ограниченной сфере наше познание несовершенно. Только осознание реальности в целом может оправдать ту гипотезу, что существует бог и что он творец всего сущего. Наш человеческий опыт не в состоянии представить весь мир во всей его полноте и достигнуть гармонического единства чистого бытия с лишенной всякого покоя бесконечностью<sup>2</sup>. Как бы много мы ни упрощали и ни приводили в порядок наш опыт и ни сводили его сложность к единственной праkritи, пуруша все равно остался бы лишенным наблюдателя его движения через миры и историю. Если вселенная легко доступна для наших маленьких умов, если мы можем сказать, откуда появилась вселенная и куда она движется, если мы можем понять ее происхождение, природу и ее судьбу, тогда мы не являемся конечными существами и мы не ставим вопроса о бесконечном. Логическое убеждение, что все факты принадлежат некоторой системе и выражают божественный дух, представляет собой лишь идею.

Космологическое доказательство бытия божия пользуется понятием причины, которое недостаточно даже для эмпирического мира и становится совсем бесполезным, когда мы пытаемся связать мир опыта с первичной реальностью, обнаруживающей себя, так сказать, через эмпирический мир. Различные черты серий явлений не могут объяснить друг друга. Мы не можем признать наличие в мире явлений беспричинной причины. Вопрос об абсолютном начале серий явлений (сансара) содержит противоречие в самом себе. Добиваться установления абсолютного начала серий явлений — значит искать во времени то, что составляет условие самого бытия времени. Сущность сансары состоит в том, что у нее нет начала. Другая идея, требующая объяснения, — бесконечность, к которой мы восходим посредством простого отрицания конечности. Когда доказательство, основанное на признании причинности, имеющее значение в пределах мира изменяющихся явлений, применяется к реальному, то создается неправильное представление о самом реальном, поскольку оно становится объектом познания; и то, что мы логически рассматриваем как причину мира, рассматривается как принадлежащее миру опыта. Мы можем, исходя из конечности мира, делать логический вывод только о конечном творце, если даже при этом допускаем всеобщность принципа, что каждое следствие имеет причину<sup>3</sup>. Первая причина должна быть единством

---

гда мы переходим границы нашей конечности, у нас не остается ничего другого, кроме абсолюта, в котором исчезло все формальное и конечное.

<sup>1</sup> Рамануджа утверждает, что божественное является результатом большей широты взглядов человека. Различие между человеческим пониманием и божественным пониманием является различием по степени, а не по характеру; в то время как человеческому воззрению недоступны некоторые отношения, божественное проникает во все отношения. Но Шанкара придерживается другого мнения. Если мы теряемся в мире относительностей, то невозможно исчерпать относительность. Когда понятия допускают бесконечные подразделения, а их отношения — бесконечные перестановки, то невозможна единая точка зрения на понятия и отношения. Объединения явлений не ведут нас к истине. Реальное — вне явлений, а истина — вне мышления.

<sup>2</sup> Ср.: «Ибо один бог, обладающий такой широтой воззрения, восседает выше всего».

<sup>3</sup> Yat kāryaṁ tat sakaṛṭkam.

того же порядка бытия, что и объекты опыта, поскольку устанавливается отношение между объектами опыта и первой причиной. Если Ишвара представляет собой причину мира, он должен находиться внутри пространственно-временной структуры и являться некоторым человеком в собирательном смысле, самосознание которого определяется посредством тела и ума, аналогичных нашим собственным телу и уму. Если бы имелось подобного рода существо, то никакое доступное предвидению расширение нашего познания не могло бы дать нам возможности определить его природу и существование. Более того, такой бог, действующий с помощью орудий, аналогичных орудиям или инструментам человека, не бесконечен, не всемогущ.

Совершенно неудовлетворительно доказательство, ведущееся от морали, что контекст вещей приспособлен к душе человека и обнаруживает деяния милосердного бога. Как бы ни ставился этот вопрос, ответственность в реальном мире за грех и зло падает на господа бога<sup>1</sup>. Если для освобождения бога от ответственности за то, что он является источником зла, мы примем нечто аналогичное персидской мифологии и возложим ответственность за зло на сатану, тогда исключительность бытия бога исчезает и мы восстанавливаем дуализм бога и сатаны. С другой стороны, если душа,— частица бога, то бог должен также чувствовать душевную боль, подобно тому как при заболевании одного органа тела страдает от боли все тело. Отсюда следует, что страдания бога неизмеримо более велики, чем страдания индивидуальных душ. Что же касается нас, то лучше всего оставаться самоограниченными индивидуумами со своими конечными страданиями, чем подниматься до уровня бога и возлагать на себя бремя всего мира.

Совершенному богу не требуется целый мир для его собственного удовлетворения. Если утверждается, что весь мир существует ради удовольствия бога, тогда бог не есть бог, а всего лишь сансарин. Если же мы утверждаем, что бог имеет определения, качества (гуны), как например индивидуальность, совершенство и т. п., тогда трудно понять, каким образом все это может сосуществовать с абсолютностью. Логически кажется почти невозможной попытка сохранить или сочетать характерные черты индивидуальности (гун) и абсолютности (Брахмана). Урок, который извлекает Шанкара из этих неправильных доказательств существования бога, заключается в том, что этот вопрос по отношению к реальности лишен всякого смысла и возникает только по отношению к эмпирическому миру. Когда мы постигнем относительный характер мира, мы увидим, что проблема сотворения мира и ее решение принадлежит нашему логическому миру, но не реальности, как она существует сама по себе. Отвергать логические доказательства еще не значит отрицать существование Ишвары. С точки зрения Шанкары, никакое чисто рациональное доказательство существования бога в конечном счете не приемлемо.

В лучшем случае «доказательства» только скажут нам, что бог есть некоторая возможность. Реальность бога выходит за пределы наших рациональных способностей представления и понимания<sup>2</sup>. Только тогда, когда мы обратимся к духовному откровению провидцев, запечатленному в священных книгах, мы можем достигнуть уверенности относительно реальности бога. В философии Шанкары реальность Ишвары не составляет самоочевидной аксиомы или некоторой логической истины, но является эмпирическим постулатом, который практически полезен. Его основу составляют шрути<sup>3</sup>. Ишвара — это всевышний дух, всеведущий (*сарваджня*) и обладающий всеми способностями (*сарвашактисаманвитам*). Он душа природы, начало вселенной, ее жизненное дыхание, ее животворный источник, начало и конец всех существующих форм. То, что основано на свидетельстве священных книг, не является обязательно противоположностью разуму. Признавать шрути — значит признавать убеждение, которого нельзя ни опровергнуть, ни доказать. В логическом описании вселенной, которое мы делаем лично для себя, мы достигаем той границы, за которой нам требуется помощь из другого источника. Прежде чем подняться к интуиции, мы обращаемся за помощью шрути. Священные книги служат нашим единственным источником познания творчества Ишвары<sup>4</sup>. Они говорят: «Причиной, которая вызывает проис-

<sup>1</sup> Древнееврейский пророк предложил решение: «Я придал форму свету и создал мрак; я установил мир и породил зло; я, бог, создал все эти вещи». Это изречение находит отклик в некоторых фрагментах упанишад. «Ибо он позволяет совершать хорошие деяния тем, кого он избавит от этого мира; и он допускает совершение зла теми, кого направит в преисподнюю; он хранитель, правитель и владыка мира» (Kauṣītaki Uṇ., III. 8).

<sup>2</sup> Ср. Швейцер: «Если мы признаем мир таким, как он есть, то невозможно объяснить его каким-либо способом, который придает значение целям и задачам деятельности отдельных людей и всего человечества. Мы не можем найти в мире никаких следов какого-нибудь целеустремленного развития, которое могло бы показать важное значение наших действий» (Preface, XII, «Civilisation and Ethics», pt. II).

<sup>3</sup> Хотя Кант считается в Европе первым философом, стремившимся установить тщетность логических доказательств, однако ради справедливости следует отметить, что еще Платон указывал на несостоятельность логических доказательств. «Следовательно, невозможно задача обнаружить творца и отца всей этой вселенной и сказать о нем словами для всеобщего понимания» («Timoeus. 28, C.»). Ср. епископ Гоур (Gore): «Я признаю, что человеческий разум никогда не смог бы посредством своих собственных усилий, без какой бы то ни было помощи, прийти к этой концепции бога творца» («Belief in God», p. 152), и поэтому Гоур предлагает нам обратиться к откровению. То же — Фома Аквинский. Ср. S. V. на «Kena Uṇ.», I. 4.

<sup>4</sup> B S., I. 1. 3.

хождение, существование и исчезновение мира, существующего в названиях и формах, включающего в себя множество агентов, а также тех, кто пользуется наслаждениями, и содержащего плоды деяний, определенных в пространстве, времени и причинной зависимости,— одним словом, всего мира, который устроен и приведен в порядок таким образом, что является непостижимым даже для разума,— этой всеведущей и всемогущей причиной является Брахман (то есть Ишвара)<sup>1</sup>. Ишваре приписывают все достоинства, как метафизические, так и моральные. Утверждают, что он выше всякого зла<sup>2</sup>. Он — имманентный дух (*антарьямин*), проникающий в объективный и субъективный миры, он — видимый в сфере солнца (объект), так же как и в сфере глаза (субъект)<sup>3</sup>. Он — творец, правитель и разрушитель вселенной<sup>4</sup>.

Шанкара прилагает все усилия, чтобы доказать, что реальность Ишвары, раз она установлена священными книгами, можно примирить с требованиями разума. Мы только воспринимаем следствие, и поэтому невозможно определить, связан ли мир как со своей причиной с Ишварой или с чем-либо еще, поскольку одно и то же следствие может иметь различные причины. Таким образом, мы должны принять откровение священных книг, заключающееся в том, что Ишвара есть причина всего мира. Ишвара является первопричиной всего мира, поскольку у него нет происхождения (*асамбхава*), он как чистое бытие (*санматрам*) не может возникнуть из чистого бытия, так как отношение причины и следствия не может существовать без некоторого преобладания причины<sup>5</sup>. Ишвара не может возникнуть из дифференцированного бытия, потому что опыт учит нас, что различия происходят из неразличия, а не наоборот. Ишвара не может произойти из небытия, ибо у него нет сущности (*ниратмака*). Священные книги, отвергая также и этот взгляд, ставят вопрос: каким образом бытие может появляться из небытия? Ишвара не может быть также видоизменением, ибо это привело бы к бесконечному ряду умозаключений от следствия к причине<sup>6</sup>. Ишвара не сотворен, не имеет причины и не является следствием. Если бы Ишвара был следствием, то каждое следствие, начиная от акаши и далее по нисходящей линии, не имело бы сущности и мы попали бы в объятия нигилизма<sup>7</sup>. То, что придает реальность всем модификациям, является Ишварой.

Признавая принцип, что каждое следствие имеет причину, уместно поставить вопрос: разве не могут быть причиной атомы, пракрити, небытие, индивидуальный агент или самопроизвольность?<sup>8</sup> Все эти возможности Шанкара отвергает. Природа не мертва, а жива и внутренне одухотворена. Арена природы хорошо приспособлена для драмы духовной жизни.

«В мире ни один неразумный объект без руководства со стороны разумного начала не порождает сам по себе произведений, которые служат для достижения поставленных человеком целей. Например, жилища, дворцы, кровати, стулья и т. п.— это все в надлежащее время вводится в жизни надлежащим разумом художника с целью получать удовольствие и избегать страдания. То же самое происходит и со всем этим миром. Ибо когда кто-нибудь наблюдает, как земля удовлетворяет потребности в наслаждении плодами многообразных действий и как, с другой стороны, тело, имея внутри себя и вне себя элементы, приспособленные для различных предметов или организмов и определенные в деталях таким образом, что тело может занять какое-то место продуктами своих многообразных действий... тогда возникает вопрос, каким образом эта приспособленность возникает из не имеющей разумности праджаны?.. Как учит опыт, глина, например, также формируется по различным образцам только до тех пор, пока этим процессом управляет гончар; подобно этому, какой-то разумной силой должна направляться и материя»<sup>9</sup>. Цель сотворения состоит в том, чтобы служить ступенью для награды за деяния в предшествующих существованиях, которых в прошлом для каждого индивида имеется бесконечное число. Не имеющая сознания пракрити не объясняет природы или субъективного аспекта мира и действия закона кармы. Сознание и деятельность должны относиться к категории причин мира<sup>10</sup>. Регулярность и приспособленность (*рачана*) указывают на присутствие сознательного руководителя. То же самое имеется в виду в мнении о сочетании различных средств ради единой цели<sup>11</sup>. Шанкара выделяет теорию философской школы пурвамимансы о том, что не бог, а апурва объясняет путь преодоления, на котором люди понимают плоды своих деяний. Эту теорию Шанкара критикует на том основании, что апурва не является духовной и не сможет

<sup>1</sup> S. B., I. 1. 2.

<sup>2</sup> Chan., I. 6; S. B., I. 20.

<sup>3</sup> S. B., I. 1. 20; Brh. Up., III. 7. 9.

<sup>4</sup> См. S. B., I. 1. 18 — 20, 22; I. 3. 39, 41; I. 2. 9 — 10.

<sup>5</sup> Поскольку ничего более возвышенного, чем Ишвара, не может быть постигнуто, постольку Ишвара существует как не имеющий причины. Ср. это с онтологическим доказательством бытия божия у Декарта.

<sup>6</sup> S. B., II. 3. 9.

<sup>7</sup> S. B., II. 3. 7.

<sup>8</sup> S. B., I. 1. 2.

<sup>9</sup> S. B., II. 2. 1.

<sup>10</sup> Если одного присутствия Брахмана достаточно, чтобы привести в движение весь мир, как магнит притягивает железо, тогда разве простой близости пуруш недостаточно для деятельности пракрити? С другой стороны, авидья естественно стремится к созидаанию и не нуждается в какой-либо цели. «Avidyā ca svabhāvata eva, kāryonmukhī na prayojanam apekṣate!» («Bhamati», II. 1. 33).

<sup>11</sup> S. B., 3. 39.

действовать, если только она не приводится в движение чем-либо духовным. Сверхкосмический бог философской системы ньяя-вайшешики не соответствует истине, так как он не является материальной причиной вселенной. Если бы индивид был творцом, он создал бы то, что ему полезно, а не предметы противоположного характера, как например рождение, смерть, старость, болезнь и т. п. Ибо «мы знаем, что ни один человек не станет строить для себя тюрьму и искать убежища в ней»<sup>1</sup>. Случай, атомы, пракриты и бог философской системы ньяя — все это более претенциозно, чем догмы священных книг. Таким образом, всеведущий, всемогущий, вечный вездесущий Ишвара является причиной мира<sup>2</sup>.

Утверждается, что Ишвара представляет собой как материальную, так и действующую причину мира. На возражение, что материальные причины непознаваемы в опыте, Шанкара отвечает: «Нет необходимости, чтобы здесь дело обстояло так же, как и в опыте, ибо этот предмет познается путем откровения, а не посредством логического вывода». Если мы верим в откровение священных книг, нам нет необходимости приспособляться к опыту<sup>3</sup>. Согласно философии ньяи, действующая причина — это та причина, которую, чтобы получить ее следствие, необходимо познать, а также необходимо желание и усилие. Последователи философии веданты признают только такое познание, которое является самодовлеющим, а не желание и усилие, которые предполагают предшествующее желание и усилие и т. д. до бесконечности. Утверждают, что Ишвара не может быть причиной мира, потому что в природе существует различие (*вилакшанатвам*) между причиной и следствием. Кусок золота не может быть причиной сосуда из глины, так что чистый, одухотворенный Ишвара не может быть причиной мира, который не является чистым и одухотворенным<sup>4</sup>. Шанкара отвечает, что не имеющие сознания объекты часто появляются у существ, обладающих сознанием; так, например, волосы, ногти именуются у людей. Из неодушевленного вещества — навоза — появляется одушевленное создание — навозный жук. Если же возражают, что эти случаи, несмотря на их явное разнообразие, в своей основе тождественны, поскольку и то и другое появляется из земли, то на это Шанкара отвечает, что Ишвара и мир имеют общую характерную особенность — бытие, или *самту*. Оба они не различаются полностью, и если Ишвара имеет некоторое преимущество (*атишьяя*), то в этом нет ничего удивительного, так как причина везде и всюду имеет эту характерную особенность<sup>5</sup>.

Другое возражение состоит в том, что если мир происходит от Ишвары и возвращается в него, то по его возвращении такие качества мира, как материальность, сложность, отсутствие разумности, ограниченность, отсутствие чистоты и т. п., должны осквернять Ишвару<sup>6</sup>. В ответ на это возражение Шанкара указывает, что когда следствия возвращаются к своим причинам, они утрачивают свои специфические качества и погружаются в свою причину, подобно золотым украшениям, когда они снова переплавляются в слитки золота, и т. д. Если следствия сохраняют свои качества даже при поглощении его причиной<sup>7</sup>, не может быть действительного восстановления первоначального вида. Но тогда выдвигается новое возражение, что, поскольку мир утрачивает свои специфические качества и погружается в Ишвару, у него нет никакого основания появляться снова в каждый новый мировой период разделенным на того кто пользуется наслаждением, и на объект наслаждения. На это возражение Шанкара отвечает при помощи аналогии: «Подобно тому как душа, находящаяся в глубоком сне или в состоянии размышления, возвращается (временно) к своему первоначальному единству, а при своем пробуждении возвращается к присущему ей индивидуальному существованию, пока не освободится от авидьи — подобно этому все это совершается также и в результате возвращения к Ишваре»<sup>8</sup>. Разделяющая сила продолжает действовать в Ишваре, хотя она и не обнаруживается, когда в нем растворяется весь мир. Основа повторяющегося возвращения мира к существованию коренится в деяниях, совершенных в предшествующей жизни и требующих примирения. Освобожденный не возвращается, потому что в этих случаях<sup>9</sup> отсутствует условие перевоплощения, а именно — ложное познание. Строго говоря, не существует никакого сотворения, так как сансара не имеет ни начала, ни конца. Сотворение и разрушение — это стадии в процессе сансары, длящиеся от вечности к вечности. В начале каждой калпы (мирового периода) мы имеем развертывание первоначального комплекса, заключающего в себе всю совокупность многообразия. Существует непрерывность в смене прошлого настоящим, состояния разрушения — состоянием сотворения, следующим за ним. Если всевышний Ишвара и индивидуальная джива соотносятся как целое и часть, то Ишвара должен испытывать страдание всякий раз; когда страдает душа. Чтобы преодолеть это затруднение, соотношение целого и части истолковывается как отношение оригинала и его отражения. Всякое нарушение отражения не влияет на оригинал.

Существует мнение, что бог не может быть причиной всего мира, где с одними обращаются хорошо, а с другими плохо, и тот, кто предает свои создания такой изменчивой судьбе, несправедлив и жесток<sup>10</sup>. Это затруднение преодолевается посредством признания закона кармы. Бог не действует произвольно, а воздает в соответствии с добродетельными или порочными деяниями каждого существа, совершенными в течение его предыдущих жизней. Сотворенное богом появляется на свет при-

<sup>1</sup> Na hi kaścīd aparatanthro bandhanāgāram ātmanaḥ kṛtvā nupraviśati (II. 1. 21). Ср. Декарт: «Если бы я сам был творцом своего бытия, то наделил бы самого себя любым совершенством, о котором у меня есть идея, и, следовательно, стал бы богом». (Декарт, *Метафизические размышления*, Избранные произведения).

<sup>2</sup> См. S. B., II. 1. 22; IV. 1. 23; IV. 1. 24.

<sup>3</sup> Na avaśyaṃ tasya yathārṣṭam eva sarvam abhyupaganta vyam. См. также D. S. V., pp. 92 — 93.

<sup>4</sup> S. B., II. 1. 4.

<sup>5</sup> S. B., II. 1. 6.

<sup>6</sup> Sthaulya, sāvāyavatva, acetanatva, paricchinnavāsuddhyādi.

<sup>7</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>8</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>9</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>10</sup> S. B., II. 1. 34.

способленным к поступкам людей. Так как весь мир есть только арена искупления за деяния предыдущего рождения, то роль бога как творца является второстепенной. Мы не можем приписывать искусству садовника то, что обусловливается действием жизненных сил. Шанкара сравнивает бога с дождем, который помогает растениям расти, тогда как то, что из них растет, зависит не от дождя, а от природы семени. Новая жизнь каждого индивида определяется моральными качествами его поступков в прежней жизни<sup>1</sup>. Но может быть поставлен вопрос о том, почему бог не сотворил мир свободным от страдания и нищеты с самого начала, когда у людей не было ни достоинств, ни недостатков, определяющих их действия. Это ведет к логической ошибке под названием «круг в доказательстве». Шанкара отвечает: «Никто не может родиться и существовать без достоинств и недостатков; с другой стороны, без индивида не могут существовать ни достоинства, ни недостатки. Таким образом, придерживаясь доктрины о мире, имеющем начало, мы приходим к логической путанице<sup>2</sup>. Мир не имеет начала (*анади*)<sup>3</sup>. Каждое существование во всем мире по своей природе происходит от некоторого другого существования. Даже в периодических созиданиях и возвращениях к предыдущему соблюдается закон кармы; и сансара в тонкой или грубой форме существует в природе бога. В нем пребывает пракрити, или начало мира, которое само по себе не есть следствие и поэтому стоит выше всех следствий<sup>4</sup>. Движущая сила не имеет никакого источника вне Ишвары, так что майя или пракрити составляют часть природы бога. Ишвара, то есть Брахман, связанный с пракрити, является и действующей и материальной причиной мира. Мир как следствие Ишвары существовал уже до того, как он был создан в форме *я*, имеющего причину (*каранатмана*), подобно тому как он посредством своей силы продолжает еще существовать в самом созидании<sup>5</sup>. Еще до созидания *намарупа* (название и форма) составляет объект познания Ишвары<sup>6</sup>.

Упанишадцы верят в имманентность бога. Они учат, что бог не отделяется от индивидуальной души, но при ее посредстве сам проникает в природу «Как абсолютно чистый, он не входит своим собственным *я* в тело которое не обладает чистотой, но если бы он это даже и осуществил, то покинул бы его вспомнив, что он создал тело. Душа, в форме которой бог вступил в мир могла бы без каких-либо затруднений положить конец всему миру. подобно тому как волшебник останавливает колдовство, которое он сам и совершает. Но поскольку этого не происходит, то отсюда следует, что мир не создан каким-либо духовным существом, которое понимает, что хорошо для него, а что плохо»<sup>7</sup>. На это возражение Шанкара отвечает указанием на производство различного рода действий из одной причины. Та же самая земля дает множество разного рода камней — в равной мере как драгоценных ювелирных украшений, так и простых камней. Таким же образом из единого бога появляется многообразие душ и действий<sup>8</sup>. Ишвара творит, не пользуясь при этом ничем. Посредством своего величайшего могущества он способен преобразовать себя во многообразное множество действий<sup>9</sup>. Для бога не требуется никакого содействия извне, ибо он обладает всеми необходимыми силами, которые сами по себе совершенны. Утверждается, что бог и риши могут творить многие предметы одной только силой размышления, без какой-либо внешней помощи<sup>10</sup>. Его работы творения не похожа на человеческие действия<sup>11</sup>. В силу особенного качества своей природы бог перевоплощает самого себя во вселенную, подобно тому как молоко превращается в творог<sup>12</sup>. Поскольку многообразие мира возникает из Ишвары, последний определяет и многообразие сил<sup>13</sup>. Если Ишвара по своей природе свободен, его невозможно принудить к творению. У бога нет никаких несовершенств, никаких неисполненных желаний. Приписывание богу какого-либо мотива (*прайоджана*)<sup>14</sup> противоречит его самоудовлетворенности. Если бы мир был создан ради некоторой цели, выраженного желания или удовлетворения некоторой потребности, тогда только можно было бы обнаружить во всевышнем чувство нужды и незавершенности. Если же он создан без определенной цели, тогда его действия были бы не лучше поведения ребенка. Если бы бог являлся единственной причиной, то весь результат должен был быть сразу налицо, тогда как в действительности мы имеем медленно разворачивающийся рост, который, по-видимому, указывает на различные причины для различных стадий. За ответ на это утверждение принимается положение, что действие не обязательно определяется извне. Оно может быть определено мотивами, которые являются внутренними для самой деятельности. Таким образом, указывается, что «деятельность господина бога должна быть рассматриваема как простая игра (*лила*), возникающая из его собственной природы, безотносительно к какой-либо цели»<sup>15</sup>. Творческая деятельность Ишвары представляет собой нежелательный избыток его совершенств, который не

<sup>1</sup> S. B., II. 3. 39.

<sup>2</sup> S. B., II. 1. 36.

<sup>3</sup> S. B., II. 3. 42.

<sup>4</sup> Sarvasmād vikārat paro yo'vakārah (S. B., I. 2. 22).

<sup>5</sup> S. B., II. 1.6. См. S. B. относительно Kāṭha Up., III. 11; Chān., VIII. 14.1.

<sup>6</sup> S. B., I. 1.5.

<sup>7</sup> S. B., II. 1. 21.

<sup>8</sup> S. B., II. 1.23.

<sup>9</sup> Paripūrṇaśaktikam (S. B., II. 1. 24).

<sup>10</sup> II. 1, 25. 31.

<sup>11</sup> S. B., I. 4. 27.

<sup>12</sup> Kṣīravād dravyasvabhāvaviśeṣāt (S. B., II. 1. 24). Аналогия с молоком неудачна, так как превращение молока в творог требует определенной температуры.

<sup>13</sup> S. B., II 1 32 — 33.

<sup>14</sup> Nityarāgīrṭpatvam (S. B., II. 1.) Брахман представляет собой прангакамах осуществленной цели, поэтому телеология конечного сознания не может быть к нему применена.

<sup>15</sup> S. B., II. 1. 33.

может бесплодно оставаться в самом себе. Концепция лилы связана с целым рядом представлений. Акт творения не мотивируется каким-либо эгоистическим интересом.

Это является самопроизвольным избытком природы бога (*свабхава*), подобно тому как вдох и выдох составляют природу человека<sup>1</sup>. Бог не может избежать творения. Деятельность мира не есть результат изменения или отсутствия мысли, а является результатом просто природы бога. От полноты своего блаженства бог распространяет вокруг жизнь и силу<sup>2</sup>. Шанкара не рассматривает бесконечность как нечто существующее сначала само в себе и лишь затем, в силу необходимости, проявляющееся в конечном. Он творит от избытка радости и для осуществления требований морали. Рассматривая творчество как игру космоса, в которой всевышний снисходительно принимает участие, Шанкара показывает целеустремленность, рациональность, легкость и отсутствие усилия, сопутствующих творению. Освобожденный призывается принять участие в радостях Ишвары. Конечные центры различаются не от целого, но внутри него, и целое составляет идеал для я, стремящихся к нему. Даже вещи, которые кажутся неодушевленными и неразумными, принадлежат целому. Жизнь Ишвары пульсирует во всех частях, объединяя их все и вмещающая их в себе. «Все живые создания, включая и Брахму, рассматриваются как мое тело»<sup>3</sup>. Ишвара и мир, причина и следствие — тождественны. Они не тождественны как формы или модификации, но тождественны по их основной природе Брахмана. Мир в состоянии творения развивается по имени и форме, и он находится в неразвитом состоянии при своем разложении. Творение является выражением в пространственно-временном плане того, что уже существует в боге<sup>4</sup>. В конце каждого мирового периода (*кальпы*) Ишвара кладет конец целому миру, то есть, иными словами, материальный мир растворяется в лишенной различий пракрити, тогда как индивидуальные души, свободные на некоторое время от действительной связи с упадхи, пребывают, как и прежде, в глубоком сне. Но так как последствия из деяний еще не исчерпаны, они должны снова начать перевоплощенное существование, коль скоро Ишвара установит новый материальный мир. Тогда снова начинается прежний цикл рождения, действия, смерти и т. д.<sup>5</sup>

Индивидуальные души, отличные друг от друга, рассматриваются как части Ишвары, которые, однако, не смешиваются одна с другой. Деяния и результаты различных душ не смешиваются<sup>6</sup>, умирая, они возвращаются к своему источнику и вступают опять в новое существование<sup>7</sup>. Индивидуальная душа, отождествленная с материальным телом, является дживой или дехин, то есть воплощенной. Единство всех этих джив, коллективных или космических я, находящихся в состоянии бодрствования, есть Вирадх или Вайшванара. Отождествляемое с тончайшим телом в состоянии сна индивидуальное есть *лингин* или *тайджас*. Единство всех тайджасов, или тонких я, есть *хираньягарбха* или *сутратман*<sup>8</sup>. Наконец, отождествляемое с каранашариной индивидуальное называется праджней, единство же всех праджнь представляет собой Ишвару. Индивидуальное в состоянии сна без сновидений все еще имеет элемент дуализма. Оно имеет буддхи, то есть источник мысли и воли. Ишвара в состоянии разрушения подобен дживе в состоянии сушупти, связанной с принципом дуализма, хотя он и не обнаруживается. Ишвара есть Брахман, скрытый в чистом буддхи. У него три гуны, и считается, что он трансцендентален по отношению к ним. Утверждается, что его облекает прозрачное тело чистой саттвы. От Ишвары до Вирадха, от сна без сновидений до состояния бодрствования, от праджни до дехин — таков порядок сришти, творения, или прогрессивной материализации; обратный же порядок составляет пралайю, или прогрессивную идеализацию. Шанкара признает актуальную трансформацию (*паринаму*) в мире явлений, хотя он и пользуется концепцией видимости (*вигартхой*), чтобы указать на отношение мира к Брахману.

Материальной причиной будет та причина, которая порождает результат, не отличающийся от причины<sup>9</sup>. Мир не отличается от Брахмана, который, как существующий (*садрупена*), подвергается, по-видимому, изменению. Мир не отличается также от авидьи, которая, как лишенная сознания (*джадена*), подвергается изменениям. Таким образом, мир представляет собой смешение Брахмана и майи. В то время как Шанкара совершенно ясно указывает, что Ишвара является и действующей и материальной причиной вселенной<sup>10</sup>, в философской школе поздней адвайты возникли в этом вопросе разногласия. Согласно «Ведантапарибхаше», причиной эволюции мира будет майя, а не Брахман<sup>11</sup>. Вачаспати утверждает, что если Брахман есть причина, то майя играет вспомогательную роль (*сахакари*). Брахман рассматривается как объект теми индивидами, ко-

<sup>1</sup> S. B., II. 1 3.

<sup>2</sup> Ср. с концепцией Плотина о духе как беспредельном совершенстве.

<sup>3</sup> «Upeśasāhasrī», IX 4: «Dakṣnāmūrti Stotra, p. 9.

<sup>4</sup> Ср. Эмиль Бронгэ:

Хотя земля и человек исчезли  
И солнце и вселенные погасли,  
Но остаешься Ты один,

И всякое существование будет существовать в тебе.

<sup>5</sup> Единный верховный владыка называется Брахмой, Вишну или Шивой, в соответствии с тем, творит ли он. сохраняет или разрушает всю вселенную. Творение (*сришти*) представляет собой функцию Ишвары, скрытую в саттве или Брахме. Разрушение (*пралайя*) это функция Ишвары, скрытая в тамасе или Шиве, тогда как существование (*стхити*) с его восходящими и нисходящими тенденциями является функцией Ишвары, скрытой в раджасе, или Вишну.

<sup>6</sup> S. B., II. 3. 49.

<sup>7</sup> «Chān. Up.», VI. 10.

<sup>8</sup> S. B., II. 3. 15.

<sup>9</sup> Svābhinnakāryaj anakartvam upanādatvam.

<sup>10</sup> Взгляд, который поддерживается «Вивираной».

<sup>11</sup> Prapañcasya parināmy upādānam māyā na brahmety, siddhāntah.

торые подвержены влиянию майи. Для них он является вселенной, не имеющей сознания, и, как утверждается, составляет его причину<sup>1</sup>. Эта точка зрения принимает майю за нечто, оказывающее влияние на дживу. Неодушевленность (*джадата*) мира должна иметь своим источником что-либо другое, а не Брахмана, чистого и простого, и, быть может, лучше сказать, что мир с его конечно-бесконечной природой должен восходить к Брахману-майе как к своему источнику; но поскольку мы не в состоянии описать отношение мира к Брахману, можно сказать, что Брахман является субстратом мира, который представляет собой продукт майи. Этот взгляд признается «Падартханаттванирнайей»<sup>2</sup>. Автор «Сиддхантамуктавали» решительно возражает против подчинения Брахмана отношению любого рода и утверждает, что только майя является причиной мира. Автор «Санкшепашарики» рассматривает абсолютного Брахмана как материальную причину мира, ибо все, что существует, должно принадлежать единой реальности. Другие мыслители, которые склонны приписывать Брахману отношения всякого рода, рассматривают Ишвару, то есть Брахмана, относимого к майе, как материальную причину<sup>3</sup>. Если материальная причинность приписывается абсолютному Брахману, то происходит это случайно (*татастхатайя*). Видьяранья считает, что причина, которая превращается в мир, есть майя<sup>4</sup>, тогда как причина, составляющая основу мира, является чистым сознанием, ограниченным майей<sup>5</sup>. Имеются мыслители, которые верят, что грубый объективный мир представляет собой следствие майи Ишвары, тогда как тончайший мир разума, чувств и т. п. является продуктом индивидуальной дживы, дополненной майей бога<sup>6</sup>. Имеются и другие мыслители, которые приписывают субъективный мир силе авидьи и не находят никакой необходимости в объединении с майей Ишвары, приписывая последней роль вселенной, состоящей из элементов. Когда мы рассматриваем вопрос с двух различных точек зрения, объективной и субъективной, Брахман составляет основу, на которой зиждется объективный мир, тогда как Атман представляет основу, на которой стоит субъективный мир. В то время как первичная реальность является материальной причиной внешнего практического мира чувства и деятельности, джива представляет собой материальную причину мира кажущихся предметов и мира сновидений. Несмотря на все эти взгляды, отвергающие попытку превратить мир в продукт индивидуального субъекта, или дживы, имеются некоторые мыслители, которые придерживаются мнения, что джива является материальной причиной всего, проецирующей внутри себя весь порядок вещей от Ишвары и ниже, подобно тому как она проецирует и мир сновидений<sup>7</sup>.

## XXVIII. ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ИШВАРЫ

Безразлично, будем ли мы говорить, что Брахман, выраженный в логических формах, представляет собой мир опыта или же что он является Ишварой. Ишвара — всеобъемлющ и содержит в себе все, что существует потенциально в пралайе и актуально в творении. По-видимому, нет достаточного основания для замечания Дойссена, что Шанкара детально не отличает недифференцированного Брахмана от мира явлений, с одной стороны, и от Ишвары — с другой. Дойссен указывает: «Этот недифференцированный Брахман имеет две противоположности: во-первых, *формы феноменального мира*, как Брахмана, обусловленные упадхи, явлениями; затем, во-вторых, несовершенные, фигуральные, образные идеи, которые мы составляем о господе боге, чтобы приблизить его к нашему пониманию и богослужению. Странно, что между этими двумя контрарными противоположностями недифференцированного Брахмана, как бы широко они, естественно, ни были обусловлены, Шанкара не проводит никакого резкого различия; и если даже на основе одного фрагмента может показаться, что Шанкара видит в феноменальных формах основу (*авамбанам*) наличных форм, тем не менее, из постоянного смещения этих двух форм контрарных противоположностей... следует, что наш автор никогда ясно не представлял себе различия между ними»<sup>8</sup>. Дойссен согласен, что Шанкара в одном фрагменте указывает на это различие и отвергает его, как не заключающее в себе никакого смысла (*вьартха*). Весь феноменальный мир представляет явление Брахмана. Брахман, на котором все зиждется, становится Ишварой, включающим в себя все, когда он принимает феноменальные формы. Различие между бесконечным Ишварой, с одной стороны, и индивидуальными душами — с другой, представляет собой члены одного целого, аналогично различию между царствами Магадха и Вайдеха, принадлежащими тому же самому миру<sup>9</sup>. Когда Брахман как реальность постигается как Брахман-сансара, то бог, человек и мир (Ишвара, джива, прапанча) становятся главными элементами.

<sup>1</sup> Vācaspatimiśras tu, jivāśrtamāyavaśayikṛtam brahma svata eva jadyāsrāyaprapañcākārena vivartamānatayopādānam iti māyāsahakarimātram (S. L. S., I).

<sup>2</sup> Prapañce ubhayor api māyā brahmanor upādānatvam; tatra ca pariṇāmitayā māyayā upādānatvam; adhiṣṭhanataya ca brahmanā upādānatvam. Branmavivartamānatayā, avidyāpariṇāmamānatayā upādānam (Commentary on S. L. S., I).

<sup>3</sup> «Vivarana» упоминается в S. B., I. 1. 20; I. 2. 1.

<sup>4</sup> Pariṇāmyupādānatā.

<sup>5</sup> Vivartopādānatā является атрибутом māyāpahitacaitanyam.

<sup>6</sup> Viyadādi prapañca īśvaraśrītamāyāpariṇāma iti; tatra īśvara upādānam; antahkaraṇādikam tu, īśvaraśrītamāyāpariṇāma mahābhūtopaśrītajivāvidyākṛtabhūtasūkṣmā kāryam iti tatrobhayor upādānatvam (S. L. S., I).

<sup>7</sup> Аннаядикшита описывает занимаемую ими позицию следующим образом: «Jiva eva svapnadraṣṭvat svasminn īśvaraḍisarvakalpakatvena saryakāraṇam ity api kecit».

<sup>8</sup> D. S. V., pp. 205 — 206.

<sup>9</sup> S. B., III. 2. 31.



Теоретическая философия, заинтересованная в том, чтобы дедуцировать мир бытия из первого принципа — абсолютного *я*, не содержащего в себе ничего случайного, — обязана, безразлично как на Востоке, так и на Западе, признать некий принцип самообнаружения (майя) объективности (пракрити). Кант в европейской философии доказывал, что не существует никакого опыта вне трансцендентального единства апперцепции, и, тем не менее, от утверждал это чисто формально и поэтому оказался не в состоянии извлечь из этого весь опыт. Рассматривая опыт как взаимодействие между трансцендентальным единством апперцепции и вещами в себе, он ввел в свою систему элемент иррациональной случайности.

Фихте воспринял от Канта главную истину, что всякий опыт существует только для субъекта, и пытался из этого вывести опыт. Он утверждал, что в развитии субъекта не принимает участия какой-либо посторонний фактор, а что каждая ступень определяется изнутри. В каждом факте самоутверждения абсолютный субъект выражает себя как «иное». *Я* не может утверждать или полагать самого себя иным путем, кроме противопоставления или различения *я* и *не-я*. Элемент «иного» содержится внутри самого существа *я*. Постепенно мы получаем дифференциацию на множество конечных *ego*, которые сразу же все вместе становятся иными в большей степени, чем *я* само по себе. Таким образом, *я*, по Фихте, делает из себя узду или препятствие для *не-я* как необходимого условия осознания своей собственной деятельности.

Необходимо допустить самоограничения первоначального сознания или возникновение препятствия, вызывающего раздвоение, как бы оно ни было невыразимо. Подобным же образом в концепции Ишвары мы имеем, кроме абсолютного Брахмана, элемент объективности, или пракрити, самовыражения, или майи.

Когда мы исходим из целей человека, мы должны предложить некоторое объяснение мира становления. Он не может быть обусловлен Брахманом, которому присуща неизменность. Если сам Брахман изменяется, то он перестает быть Брахманом. Если он никогда не должен переставать быть самим собой, то есть никогда не должен изменяться, то изменение, с которым мы встречаемся, остается необъяснимым. Изменение вселенной невозможно проследить до пракрити, которая лишена разума. В то время как Брахман символизирует бытие, пракрити означает становление. Но ставить пракрити как первичную категорию рядом с Брахманом означало бы ограничение природы Брахмана, не имеющего ничего другого, ничего внешнего. Но если не допускать существование «другого», то объяснить мир становится затруднительным. Имеется только единственный путь — признать сагуна-Брахмана, или Брахмана, изменяющегося в Ишвару, который сочетает в себе природу — бытие и становление их обоих — не привязанного ни к чему Брахмана и лишённую сознания пракрити. Неопределимый для мысли становится самоопределённым. Первичное единство снимает себя и проявляется независимо от него самого. Чистый, простой, самодовлеющий абсолют становится личным богом, принципом бытия во вселенной, связывающим все предметы друг с другом и связывающим их с собой. Брахман — это то, что находится вне субъекта и объекта. Когда он становится субъектом, вступая в общение с объектом, мы имеем Ишвару, логос, единство во множестве. Чистая объективность, или пракрити, развивает весь мир через посредство силы субъекта, бога. Сама по себе пракрити, или объект, не обладает существованием или смыслом. Она неразумна и поэтому не может сама по себе, без помощи мыслящего духа, быть причиной чего-либо. Практика представляет собой просто инобытие субъекта, и весь мир представляет собой гетеризацию, или объективизацию, Ишвары, самосознающего Брахмана. Ишвара сочетает два начала: Брахмана и пракрити. Ишвара не есть чистое сознание (*чайтанья*), но самосознающая личность. «Он предопределяет (*айкшата*), что я стану множеством, что я буду производить потомство»<sup>1</sup>. Познание, самосознание и личность возможны только при условии, если они являются объектами. Всеведение (*сарваджнятва*) характеризует бога, хотя его возможности объясняются различным образом<sup>2</sup>.

Природу Брахмана составляет джняна, или познание. Оно принимает форму следствия, когда оно ограничено познаваемым объектом. Затем по отношению к этому объекту Брахман известен как Виджнятр, или субъект познания. Иными словами, Брахман, природу которого составляет познание, становится познающим, когда он противостоит познаваемым объектам<sup>3</sup>. Точка зрения Шанкары совпадает со взглядами Рамануджи и Гегеля, что *не-я* остается интегральным элементом личности. Только если они рассматривают понятие личности как наивысшее понятие, то Шанкара утверждает, что мы пребываем в мире явлений до тех пор, пока мы имеем сознание *не-я*. Чтобы проникнуть в реальное, мы должны выйти за пределы этого различия. Когда чистое бытие становится

<sup>1</sup> Chān., VI. 2. 3. См. также Ait, I. 1. 1.; Praśna. VI. 3. 4; Mund., I. 1. 9.

<sup>2</sup> Бхаратитиртха утверждает, что Ишвара обусловлен майей, в которой пребывают тончайшие впечатления умов всех созданий. С этим согласен автор «Пракатартхи», который замечает, что, поскольку майя имеет одинаковое протяжение с феноменальным миром, прошлым, настоящим и будущим, она дает возможность тому, кто ею владеет, иметь всеобъемлющее познание. Автор «Таттвшуддхи» указывает, что божественное познание не нуждается в том, чтобы быть всегда непосредственным. Так как существующий мир в целом непосредственно познаваем богом, он может вспоминать прошлое и предвосхищать будущее. Автор «Каумуди» утверждает, что бог, как обладающий характерными чертами Брахмана, освещает все объекты (см. S. B., I. 4. 9. и Siddhantalesa, I).

<sup>3</sup> Этого взгляда придерживается также и Вачаспати.

относительным бытием, его первое отношение должно быть чем-то отличающимся от бытия. То, что отличается от бытия, есть небытие<sup>1</sup>. Ишвара, который отличается от Брахмана, или непрерывной энергии света, есть свет, утверждающий себя во тьме и через нее. Он — принцип истины, создающий порядок в хаосе, дух бога, распространяющийся по поверхности вод<sup>2</sup>. Темнота стремится подавить и затмить свет и пытается все закрыть, а свет всегда стремится преодолеть тьму. В то время как имеется существенный антагонизм между Брахманом и тьмой, между Ишварой и тьмой, имеет место и борьба, и, в конечном счете, — победа света над тьмой. Таким образом, Ишвара — этот опосредствующий принцип между Брахманом и миром — принимает участие как в одном, так и в другом. Он един с Брахманом и, тем не менее, связан с объективным миром. Шанкара утверждает, что еще до сотворения личный Ишвара находит свой объект в именах и формах, которые не могут быть определены ни как существа, ни как их противоположности, которые не развиваются посредством борьбы в направлении общей эволюции<sup>3</sup>. Здесь мы имеем первичный дух, рассматриваемый как *ego*, созерцающее *non-ego* как свой объект. Для Ишвары неизменяемость и неактивность невозможны. Как реальный в эмпирическом смысле, Ишвара должен быть постоянно действующим, то теряя, то находя самого себя, выходя во вселенную и возвращаясь к самому себе через вселенную. Тот, который ничего не делает и держится в стороне от всего мира, не есть бог и, во всяком случае, не есть бог любви. Любовь живет жизнью своего объекта, сочувствуя горю даже в случае виновности в несправедливости и причинении зла и радуясь праведной жизни. Для Шанкары, как и для многих других философов, невозможно то самосознающее бытие, которое не имеет никакого объекта, не обладает своей противоположностью и не утверждает своего единства в его границах. Самосознающая личность живет, движется и существует посредством своих проявлений или объектов. И, тем не менее, необходимо указать, что она никоим образом не подвергается влиянию своего объекта — тезис, который трудно обосновать. События в природе и изменения в душе вызывают перемены в природе Ишвары. «Веданта-парибхаша» открыто признает, что деятельность живых существ порождает различные модификации майи или пракрити, составляющее упадхи, то есть тело Ишвары<sup>4</sup>. Появление и исчезновение мира показывает, что божественная природа претерпевает изменение: сгущение и расширение. До тех пор пока созидание и разрушение образуют реальные движения в жизни бога, он не пребывает вне времени, но является субъектом времени; так что, если даже созидание и разрушение относятся к эмпирическому миру, ему также принадлежит Ишвара. Мы применяем категорию изменения, которая требует перманентности, и доказываем, что Ишвара является перманентной основой и к его телу относятся эти изменения<sup>5</sup>. Ишвара принял вид неразвитого тончайшего тела, представляющего собой источник имен и форм и основу для проявления действий господина бога, и то лишь как ограничение, которое установлено им для самого себя<sup>6</sup>. Признание бесформенной материи, сосуществующей вечно с богом, явно влечет за собой ограничения бесконечности бога. Здесь нам во многом помогает утверждение, что ограничения не являются внешними, более или менее материальными.

В то время как считается, что сагуна-Брахман изменяется, вместе с тем утверждается, что он все же остается внутри своей основополагающей идеи, так что все перемены происходят в случайных, а не в существенных моментах. Единство Ишвары не ослабляется самовыражением во множестве<sup>7</sup>. «Как фокусник не подвергается воздействию майи, которую он сам и создает, поскольку она нереальна, так и всевышний не поддается воздействию майи сансары»<sup>8</sup>. Таким образом, Шанкара пытается сочетать идеи отрицания конечного с предположением конечного в своей концепции Ишвары. Обвинение, направленное против Спинозы, что он..., свел абсолют просто к пустоте неопределенного бытия, которое он непоследовательно превращает в самоопределяющегося бога,— это обвинение не имеет силы против Шанкары, который не допускает этой большой непоследовательности. Шанкара ясно сознает, что отрицание всех определений конечного может дать нам только абстрактное бытие, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что оно существует. До тех пор пока мы применяем методы логики, наивысшую реальность представляет собой не неопределенный Брахман, а определенный Ишвара, являющийся источником всех многообразных изменений вселенной. Но существует предубеждение, приносящее всю философию Шанка-

<sup>1</sup> Ср.: «И свет во тьме светит» (Иоанн, 15). Епископ Весткотт, комментируя это место, пишет: «Вместе со светом внезапно и без подготовки появляется тьма («The Gospel according to St. John», p. 5).

<sup>2</sup> См. введение к S. B. G.

<sup>3</sup> S. B., I. 1.5. «Anirvacāṇīye, nāmarūpe avyākṛte vyācīkṛṣite».

<sup>4</sup> Sṛjgamānāpṛāṇīkarmavaśena parameśvaropādhibhūtamāyāyāṁ vṛttiviśeṣā idam idānīm pālayitavyam, idam idānīm samhartavyam ityadyakārā jāyante, tāśāṁ ca vṛttināṁ sādītāt tatpratibimbītacaitayam anī sādīty ucyate (I).

<sup>5</sup> S. B., II. I, 4. В. «Дакшинамутри стотре» он говорит: «Все, что движется или не движется во вселенной — земля, вода, воздух, огонь, эфир, солнце, луна и дух,— представляет собой только восьмеричную форму всевышнего, и нет совершенно ничего, что по размышлении является иным, чем всевышний.

<sup>6</sup> Avyākṛtam nāmarūpabijāśaktirūpam, bhūtasūkṣmam īśvaraśrayam, tasyaivopādhibhūtam (S. B., I. 2. 22).

<sup>7</sup> Chān, VIII. 14. 1; VI. 3. 2; Tait. Ar., III. 12.7; Śvet Up., VI. 12.

<sup>8</sup> S. B., II. 1. 9. Yathā svayamprasāritayā māyāyā māyāvi triṣv api kāieṣu na samsprśyate'vastutvāt, evam paramātmāpi saṁsāramāyaya na saṁsprśyate iti.

ры, против адекватности логики и конечности ее идеалов. Поэтому мы обнаруживаем, что, по мнению Шанкары, концепция сагуна-Брахмана, или конкретного духа, настолько противоречива и непоследовательна, что сагуна-Брахман не может рассматриваться как наивысшая реальность.

То, что Ишвара составляет средоточие всякого конечного существования, материальной и действующей причин мира, является известным допущением. Легко сказать, что конкретное всеобщее сочетается реальность всеобщего и особенного, но каким образом — это является тайной. Если в мире опыта отношение тождества и различия, постоянства и изменения недоступно пониманию, оно не может быть постигнуто применительно и к Ишваре. Шанкара знает, что его точка зрения не свободна от обвинения в абстрактном тождестве, но он считает, что тождество и различие не могут быть логически связаны. Каким образом они оба могут сосуществовать — Шанкара чувствует, что он этого не знает<sup>1</sup>. Концепция Ишвары, как конкретного целого, есть не столько объяснение опыта, сколько иная формулировка этой же проблемы. Наш опыт включает в себе две черты — тождество и различие или постоянство и изменение. Мы ставим вопрос, что представляет собой опыт, являющийся комплексом душ и предметов и характеризующийся постоянством и изменением. И мы отвечаем, что Ишвара представляет собой объяснение опыта, так как он сочетает обе эти черты и с ним органически связан мир индивидуальных душ и предметов. Утверждение, что они составляют тело Ишвары, не может быть принято за объяснение опыта. Мы создаем обобщенную концепцию опыта и называем ее Ишварой. Объяснение мира, воспринимаемого на опыте, дает сам мир, который в его общих границах называется Ишварой. Рамануджа и Гегель утверждают, что первичная реальность представляет собой единство, содержащее множество. Рациональное для них является реальным. И бог и мир реальны. Они не придают значения неопределенности интуиции и таинствам реальности. Они интересуются не вопросом о том, что такое реальное само по себе, а реальным для мысли, заключающим в себе элемент отрицания. Процесс мышления состоит в постоянном усвоении своих собственных противоречивых и разрозненных частей и в стремлении преодолеть их посредством разума. Таким образом, вся духовная жизнь является непрекращающейся борьбой с весьма стойкими элементами. Божественная жизнь рассматривается как вечная деятельность. Размышлять о мире как логическом единстве или единой системе — значит думать о нем как о проявлении единого, законченно-определенного принципа в бесконечности деталей. Но мы не должны упускать из виду трудности, связанные с этой концепцией всевышнего как конкретного всеобщего, или единства конечного и бесконечного.

Шанкара считает, что цель встречающихся в древних текстах сказаний о сотворении мира состоит в том, чтобы установить тождество Брахмана и мира<sup>2</sup>. Если бы мир не был тождественным с богом и если бог сотворил мир, как субстанцию, обособленную от него самого, тогда бога можно было бы обвинить в том, что его действия происходят под влиянием внешних побуждений. Иными словами, он совсем не бог<sup>3</sup>. Если бог действует ради соблюдения закона кармы, тогда он ограничен этим законом. Мы уже касались вопроса о концепции Фихте относительно *я*, которое достигает самосознания посредством, так сказать, противопоставления себя какому-либо препятствию и, как это случается, возвращается в виде отражения от этого препятствия к себе. Такое *я* реально зависит от своего *иного*, о котором утверждается, что оно должно быть его источником и опорой. *Я* не может появиться раньше вселенной, равно как и пережить ее. Если мы достигнем уничтожения *не-я*, то одновременно мы достигнем уничтожения *я*. Когда Фихте хотя и смутно, но осознал эти следствия, он выдвинул концепцию реальности, которая есть «не субъект, а их основа». Шанкара более ясно понимает то, что Фихте только острожно нащупывал, а именно то, что субъект и объект являются логическими различиями, не имеющими значения, когда мы говорим об источнике самой логики. Абсолют не является ни носителем знания, ни объектом, а представляет знание как оно есть (*джнянам*). Если весь мир рассматривается как объективизация мысли бога, существующего для того, чтобы он мог сохранять самого себя в качестве самосознающего мир как объект, тогда такой бог является только относительным, а не абсолютным<sup>4</sup>; потому что «абсолюту нет необходимости принимать перед зеркалом позу или, подобно белке в клетке, вращать колесо своих собственных достоинств»<sup>5</sup>. Одним словом, личность не составляет первичную категорию вселенной. Плотин отмечает: «Все, что обладает самосознанием и самодеятельностью интеллекта, является производным»<sup>6</sup>. Таким образом, вне персонального Ишвары существует Брахман как абсолют, возвышающийся над всяким саморазделением и держащий абсолютную объективность и субъективность в неразрывных узах абсолютного сознания.

<sup>1</sup> Шанкара не встретил бы большой поддержки и в реалистической теории реальности универсалий вместе с теорией особенных понятий, так как универсалии реалистов не имеют притязаний на бесконечность. Они — конечные реальности, хотя иного порядка, чем частные реальности; и если бог является всеобщим этого характера, он может проявляться различными путями просто потому, что он конечен. Если бы он был бесконечным, он мог бы действовать только в одном направлении: или вернее, Шанкара сказал бы, что бог не мог бы совсем действовать. Он мог бы только существовать, а не находиться в процессе становления, и поэтому не возникает тогда никакого вопроса о его деятельности или проявлении.

<sup>2</sup> *Evam utpattyādiśrutinām aikatmyāvagamaparavāt* (S. B., IV. 3. 14). См. также S. B., II. 1. 33.

<sup>3</sup> S. B., II. 2. 37.

<sup>4</sup> *Māyopādhīr jagadyonih sarvajñatvādīlakṣaṇaḥ* (Vakyavṛtti, p. 45).

<sup>5</sup> «Appearance and Reality», p. 172.

<sup>6</sup> «Enneads», III. 9. 3; McKenna E. T., vol. II, p. 141.

Существует разрыв между Брахманом, постигаемым посредством интуиции и не имеющим логических определений, с одной стороны, и с другой — умпостигаемым Брахманом, представляющим собой творческий принцип, который объясняет различие, но в то же самое время его преодолевает. Логическому интеллекту неопределенный Брахман сам по себе кажется тенью, в которой все цвета становятся серыми. Если это должно служить объяснением конечного, то оно может быть получено только через введение самой формы конечного в сущность абсолюта. Если мы пытаемся думать о чистом бытии, мы в то же время думаем о небытии; таким образом, из взаимодействия того и другого возникает становление вселенной. Строго говоря, даже бог и тот находится в становлении. В его собственной внутренней природе содержится противоречие бытия и небытия. Вероятно, Ишвара порождает сам себя, а раскрывает свое содержание в бесконечном процессе становления. Бытие и небытие составляют два аспекта одной и той же реальности — позитивную субстанцию и негативный призрак той же самой реальности. Упрек со стороны критики, что Шанкара ставит нас перед непроходимой пропастью между ниргуна-Брахманом, о котором ничего нельзя сказать, и сагуна-Брахманом, включающим в себя и унифицирующим весь опыт, — этот упрек основан на путанице в исходных точках зрения. Мышление никогда не может не обращать внимания на различие субъекта и объекта; так как наивысшим для мышления является абсолютный субъект с заключенным в нем самом объектом, то за пределами субъекта и объекта мы имеем Брахмана.

## XXIX. ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ МИРА

Не могут быть одинаково реальными Брахман и мир, единство и множество. «Если бы и единство и множество были реальными, мы не могли бы сказать тому, кто занят обычной житейской деятельностью, что он уличается в неправде... нельзя было бы сказать: «из познания возникает освобождение». Более того, в этом случае познание многообразия не может быть преодолено познанием единства»<sup>1</sup>. Если судить на основе критерия реальности, то мир опыта обнаруживает свой феноменальный характер. Все отдельные факты и события как объекты противостоят познающему субъекту. Каким бы ни являлся объект познания, он подвержен разрушению<sup>2</sup>. Шанкара утверждает, что различие между реальностью и видимостью, субстанцией и внешним проявлением тождественно различию между субъектом и объектом. В то время как объекты, которые мы воспринимаем, не реальны, Атман, который воспринимает, но сам остается невоспринимаемым, реален<sup>3</sup>. Отличные объекты, находящиеся в состоянии бодрствования, от объектов в состоянии сна со сновидениями, Шанкара настойчиво утверждает, что поскольку это объекты сознания, они не реальны<sup>4</sup>. Реальное есть то, что свободно от внутреннего противоречия, а весь мир наполнен противоречиями. Мир пространства, времени и причины сам собой не объясняется. В конечном мире не существует примиряющего начала, посредством которого преодолевались бы трудности. Пространство, время и причина, являющиеся формами всякого опыта, не представляют собой первичное. Реальное только затмевается ими. Если мы выйдем за пределы различий места, моментов и событий, то мы можем сказать, что мир многообразия исчезает в одной-единственной единице<sup>5</sup>. Опыт, отлитый в формы пространства, времени и причины, — это только феноменальный опыт. Реальное есть то, что имеется налицо во всякое время<sup>6</sup>. Реальное — это то, что всегда было, есть и будет<sup>7</sup>. Реальное не может быть сегодня налицо и отсутствовать завтра. Мир опыта не дан во всякое время, и поэтому он не реален. Когда достигнуто интуитивное познание реальности, тогда мир опыта становится трансцендентным. Мир, как утверждает, должен быть нереальным, так как он устраняется истинным познанием<sup>8</sup>. Признание высшего обрекает низшее на нереальность. Объекты мира изменчивы. Они никогда не обладают наличным бытием, но всегда находятся в процессе становления. Ничто из того, что изменяется, не бывает реальным, представляя собой вечное, трансцендентное бытие. Шанкара говорит: «То, что вечно, не может иметь начала, а все, что имеет начало, не бывает вечным»<sup>9</sup>. Наш разум не

<sup>1</sup> S. B., II. 114.

<sup>2</sup> Yād dr̥ṣyam tan naśyam.

<sup>3</sup> Ср.: «Видимые предметы временны, а невидимые вечны».

<sup>4</sup> Dr̥ṣyatvam asatyatvam ca aviśiṣṭam ubhayatra (S. B., о Gauḍapada, Kārikā, II. 4).

<sup>5</sup> Ср. Asti bhāti priyam rūpaṁ nāma cety aṅṣarāṇīcakam Adyam trayam brahmarūpaṁ jagadrūpaṁ tatodvayam.

См. Appaya Dikṣita, Siddhāntaleśa, II.

<sup>6</sup> Traikālikadyabādhyatvam.

<sup>7</sup> Kālatrayasattavat. Ср. «Viṣṇu Purāṇa»: «Yat tu kālāntareṇāpi nānyasamjñam upaiti vai Pariṇāmādisarṁbhūtam tad vastu...» (II. 13.95). Реальное есть то, что даже с течением времени не получает различного назначения, извлекаемого из изменения формы и т. п. Ср. слова в христианской литургии: «...как вначале, так и теперь и в будущем мир не имеет конца».

<sup>8</sup> Jñānaikanivartyatvam. «Коль скоро у нас возникает сознание недвойственности, исчезает сразу же трансмиграционное состояние индивидуальной души, а также сводится к нулю и творческая способность Ишвары. Все явления многообразия, возникающие из неправильного познания бытия, устраняются совершенным познанием» (S. B., III. 2.4; «Atmabodha», VI и VII).

<sup>9</sup> Nahi nityam kenacid āradhyate, loke, yad ārabdham tad anityam (S. B., Tait. Up., Introduction).

удовлетворяется объектами, которые изменяются; только те объекты, которые не изменяются, являются реальными<sup>1</sup>. То, что реально, не может не быть. Если что-либо реально в сансаре, оно не перестает быть реальным и в мокше. В этом смысле изменяющийся мир не реален. Мир не есть чистое бытие, равно как и чистое небытие. Чистое бытие не является существенным, а также и не каким-либо отдельным предметом всемирного процесса. Чистое бытие не является действительным понятием, но если бы это было так, то абсолютное небытие представлялось бы сущностью; а то, что, по предположению, служит отрицанием всякого существования, должно быть существованием, не требующим доказательства. Ничто не есть вещь. То, что существует,— это становление, которое не есть ни бытие, ни небытие, так как оно порождает действия<sup>2</sup>. Ни в одной точке мир не может достигнуть бытия и прекратить становление. Мир неразрывно связан с историческим процессом борьбы за то, чтобы стать бесконечным, хотя он никогда и не достигает бесконечности. Всегда имеется нечто за пределом сотворенной вселенной<sup>3</sup>. Реализация Атмана представляет собой конечную цель (*авасана*) всех мирских деяний<sup>4</sup>. Эта цель остается недостигнутой, пока мир продолжает существовать как мир. Отношение Ишвары к миру безначально (*анади*). Отношение бытия и небытия есть отношение исключения противоречия, и бытие, стремясь преодолеть небытие, отрицает его путем превращения в бытие. Это и составляет цель процесса становления, происходящего под воздействием Ишвары, который всегда активен в извлечении небытия из существования и выведении из него вечного процесса существования. Однако в сфере логики превратить небытие в эквивалент бытия невозможно. В эту бесконечную задачу вовлечен мировой процесс.

От начала и до конца всех вещей всегда возникает вопрос о свете, проникающем в царство тьмы. Этот вопрос мы можем отодвигать все далее и далее. Однако он только откладывается, но никогда не исчезает. Отношение бытия к небытию в конечном мире не есть отношение исключения, а представляет собой отношение полярной противоположности. Идеи одновременно являются антитетическими и соотносительными. Ни одна из них не достигает актуальности, кроме как посредством противопоставления с другой. Как бы глубоко одна из идей не могла проникнуть в другую или оказаться сама проникнутой другой идеей, между ними всегда остается различие и противоположность. Таким образом, все в мире неустойчиво, обречено на мимолетность, быстротечность. Даже на наивысшее начало в мировом процессе — личного бога — небытие накладывает свой отпечаток. Только Брахман является чистым бытием, обладающим всем, что имеется в реальности во всех вещах, без их ограничений или элементов небытия. Все, что отличается от Брахмана, не реально<sup>5</sup>. Природа сансары состоит всегда в том, чтобы становиться тем, чем она не является, и преобразовывать себя путем выхода за пределы самой себя. «Мир так же есть, как его и нет, и поэтому его природа неопишима»<sup>6</sup>. Отличаясь как от бытия, так и небытия<sup>7</sup>, мир имеет характерные черты как того, так и другого<sup>8</sup>. По утверждению Платона, все конечные предметы состоят из бытия и небытия<sup>9</sup>. Приводящая нас в смущение масса многообразия явлений должна принадлежать реальности, потому что не существует ничего другого, в чем она может пребывать, и все же это не есть реальность. Как утверждается, она должна быть явлением, или видимостью реальности<sup>10</sup>. По словам Бозанкета, всякое конечное существование представляет собой «великое первичное противоречие конечно-бесконечной природы». Небо и земля должны исчезнуть, наше тело распадается, наши чувства изменяются, и наши эмпирические *ego* формируются на наших глазах. В конечном счете, все это не представляет собой ничего реального. Майя представляет собой абстрактное выражение этой феноменальности мира.

### XXX. ДОКТРИНА МАЙИ

Итак, попытаемся понять значение доктрины майи<sup>11</sup>, составляющей главную характерную особенность системы адвайта. Весь мир рассматривается как майя, так как он не может быть признан реальным по причинам,

<sup>1</sup> *Yadviṣavā buddhir na vyabharati tas sat; yadviṣayā byddhir vyabharati tad asat.* См. также S. B., I. 1. 4; Tait. Up., II. 1.

<sup>2</sup> *Arthakriyākāri* Cp. *Sureśvara*: «Небытие, как отделенное от бытия, так и тождественное с ним, не поддается доказательству. Поэтому только бытие может явиться источником пракрити» («*Vartika*», p. 927).

<sup>3</sup> S. B., IV. 3. 14.

<sup>4</sup> S. B. G., XVIII. 50.

<sup>5</sup> *Brahmabhinnam sarvam mithyā brahmabhinnatvāt* («*Vedāntaparibhāṣā*»).

<sup>6</sup> *Tattvānyatvābhyām anirvacaniyā...* Cp. Plotinus. *Enneads*, III. 6, 7. McKenna's E. T., vol. II, p. 78.

<sup>7</sup> *Sadasadvilakṣaṇa*.

<sup>8</sup> *Sadasadātma*.

<sup>9</sup> *Satyārṇte mithunīkṛtya* (S. B., Introduction).

<sup>10</sup> *Vakalpo na hi vastu* (*Samkarananda* on B. G., IV. 18).

<sup>11</sup> В ригведе слово «майя» встречается постоянно и используется главным образом для обозначения сверхъестественной способности богов, особенно Варуны, Митры и Индры. Во многих древних гимнах майя восхваляется как поддерживающая мир сила (R. V., III. 38. 7; IX. 83. 3; I. 159. 4; V. 85. 5). Майя, понимаемая как хитрость, коварство, представляет особую прерогативу асуров, против которых дэвы ведут постоянную борьбу за существование. Мы встречаемся с различными значения-

изложенным в предыдущем разделе. Каково отношение между реальным Брахманом и нереальным миром? С точки зрения Шанкары, этот вопрос является незаконным, и поэтому на него невозможно ответить. Когда мы не знаем абсолютного Брахмана интуитивно, не возникает вопрос о природе мира и его отношении к Брахману, потому что истина, обезоруживающая всякое возражение, очевидна, как факт. Если мы основываемся на логике, то не существует чистого Брахмана, который требует установления отношения к миру. Эта проблема возникает, когда мы изменяем точку зрения в процессе логического доказательства. Для воображаемой трудности не может быть никакого реального решения. Кроме того, отношение предполагает две различные стороны, и если Брахман и мир должны быть связаны между собой, то их необходимо считать различными, но адвайта утверждает, что мир есть не что иное, как Брахман. Шанкара проводит различие между научным принципом причинности (*карья-якаранатвой*) и философским принципом неразличия (*ананьятва*). Брахман и мир не различны<sup>1</sup>, и поэтому нельзя ставить вопрос об отношении между ними. Мир имеет свою основу в Брахмане<sup>2</sup>. Но Брахман тождествен миру и вместе с тем не тождествен ему; тождествен потому, что мир не стоит в стороне от Брахмана; не тождествен потому, что Брахман не подвергается изменениям нигде в мире. Брахман не есть сумма всех предметов в мире. Если мы разъединим Брахмана и мир, мы не сможем их связать иначе, как искусственно и внешним образом. Брахман и мир едины и существуют как реальность и видимость. Конечное есть бесконечное, скрытое от нашего взора определенными барьерами. Мир является Брахманом, так как, если Брахман познан, все вопросы о мире исчезают. Эти вопросы возникают просто потому, что конечный ум рассматривает мир опыта как реальность в себе и для себя. Если мы познаем природу абсолюта, то все конечные формы и ограничения отпадают. Мир есть майя, так как он не является существенной истиной бесконечной реальности Брахмана.

Шанкара утверждает, что посредством логических категорий невозможно объяснить отношения Брахмана и мира. «Никогда не было известно, чтобы реальное имело какое-либо отношение к нереальному»<sup>3</sup>. Мир каким-то образом существует, и его отношение к Брахману неопределимо (*анирвачания*). Шанкара рассматривает различные попытки дать такие объяснения и находит их неудовлетворительными. Утверждать, что бесконечный Брахман является причиной конечного мира и создает его,— значит признать, что бесконечное служит субъектом ограничений во времени. Отношение причины и следствия нельзя применить к отношению Брахмана и всего мира, так как причина имеет смысл только в отношении к конечным модусам бытия, где имеется последовательность отдельных событий. Мы не можем сказать, что Брахман является причиной, а мир — следствием, ибо это означало бы выделение Брахмана из мира и превращение его в предмет, связанный с другим предметом. С другой стороны, мир конечен и обусловлен; но каким образом может бесконечное, необусловленное явиться его причиной? Если конечное ограничено и скоропреходяще, то бесконечное, как предел конечного, является само по себе конечным, а не бесконечным. Трудно постигнуть, каким образом бесконечное выражает себя в конечном. Обнаруживается ли бесконечное в особенном в определенный момент времени в силу необходимости стать конечным? Шанкара поддерживает теорию аджати, или незволюции, Гаудапады. Мир не выводится и не производится, но выглядит таким из-за ограниченности точки зрения. Мир не отличается (*ананья*) от Брахмана и не является от него независимым (*авьятирикта*). «Результат является проявленным миром, начинающимся с акаши; причину составляет наивысший Брахман. Результат тождествен с этой причиной в смысле наивысшей реаль-

ми известного стиха ригведы (VI. 47. 18), где утверждается, что Индра благодаря своей сверхъестественной способности принимает различные формы:

Rūpaṁ rūpaṁ pratirūpo babhūva  
tad asya rūpaṁ praticakṣanāya  
Indro māyābhīḥ pururūpa iyate  
Yuktā hyasya harayaḥ śatā daśa.

«Он представляется в любой форме, но все они — лишь его формы. Индра проходит через майю, или чудесную силу, во многих формах; в его колесницу впряжено десять сотен лошадей». Здесь майя означает способность преобразовывать самое себя или принимать чужие формы. В R. V., X. 54. 2 говорится: «Когда ты достигашь полноты в земных формах, ты проходишь среди людей, провозглашая свою силу, о Индра! Тогда все твои существа, о которых говорят люди, за исключением порожденных тобой, были творением майи. Никогда — ни сейчас, ни раньше — не имел ты врагов». Деяния Индры были результатом его стремления развлекаться. В «Прашна Уп.» (I.16) термин «майя» применяется по большей части в смысле иллюзии. В Svet. Up. (IV. 10) и B. G. (IV. 5 — 7; XVIII. 61) мы имеем понятие личного бога, который обладает могуществом майи.

<sup>1</sup> Atāś ca kṛtsnasya jagato brahmakāryatvāt tad ananyatvāt S. B., II. 1. 20).

<sup>2</sup> Ср. с этим теорию причинности Спинозы. Называя богом внутреннюю причину всеобщности конечных вещей в мире, Спиноза сводит причинное отношение к отношению субстанции и атрибута. Отношение между natura naturans, или богом, и natura naturata, или вселенной, аналогично отношению между идеями геометрической фигуры и различными выводами, которые могут быть из нее извлечены. Для Спинозы бог и мир представляют собой соотносительные понятия, так же как равенство углов в треугольнике и равенство его сторон.

<sup>3</sup> Na hi sadasatoḥ sambadhoḥ (S. B. o Māṇḍ. Up., II. 7).

ности, вне которой результат не существует»<sup>1</sup>. Он является случаем тождества, или, употребляя эмпирические термины, вечного сосуществования, а не временной последовательности, где одна только причина как сила охраняет порядок событий. Сокровенным я всего мира является Брахман. Если он кажется независимым от Брахмана, мы можем сказать, что он не есть то, чем он нам представляется<sup>2</sup>. Равным образом мы не можем приписывать действие бесконечности, так как всякое действие предполагает цель, которая должна быть реализована, или объект, который должен быть достигнут. Если утверждают, что абсолют проявляется в конечном, то Шанкара указал бы на ошибочность мнения, что в конечном обнаруживается абсолют. Независимо от того, существует конечное или нет, абсолют обнаруживает себя, подобно всегда сияющему солнцу. Если мы иногда не видим света солнца, это не вина солнца. Абсолют всегда пребывает в своей собственной природе. Мы не можем проводить различие между бытием абсолюта и его проявлением, ибо они тождественны друг другу. Здесь неприменимо сравнение с семенем, обнаруживающим себя в форме дерева, потому что органический рост и развитие являются временными процессами. Применять категории времени к вечному — значит низводить вечное на уровень эмпирического объекта или явления. Представлять бога зависимым в своем самовыражении от творения — значит представлять его исключительно имманентным. Шанкара не признает точки зрения паринамы, то есть перевоплощения. Превращается ли в мир весь Брахман или только часть его? Если весь, то Брахман представляет перед нашими глазами как весь мир, и тогда не существует ничего трансцендентного, которое мы должны были бы искать. Если же только часть Брахмана превращается в мир, то он должен обладать способностью к расчленению. Если нечто обладает частями, членами или различиями, то оно не вечно<sup>3</sup>. В священных книгах утверждает-ся, что Брахман не имеет частей (*нирваява*)<sup>4</sup>.

Коль скоро Брахман становится, хотя бы на мгновение, частично или полностью субстанцией мира, он уже больше не есть его субстанция и перестает быть независимым. Если абсолют растет и развивается вместе с эволюцией исторического процесса становления, если наши деяния принимают участие в жизни и росте абсолюта, то абсолют становится относительным. Тем не менее если абсолют уничтожает все различия и поглощает мир становления, то определения качества и количества во вселенной не имеют для жизни никакого значения. Отношение Брахмана к миру нельзя сравнивать с отношением дерева к своим ветвям, или моря к своим волнам, или глины к сосудам, которые из нее изготовлены, поскольку во всем этом применяются логически категории целого и части, субстанции и атрибута. Отношение между Брахманом и душами, которые не имеют частей, не может быть ни внешним (*саньйога*), ни внутренним (*самавая*). Пребывают ли души в Брахмане или Брахман в душах? Всякая попытка поставить Брахмана в связь с миром становления заканчивается неуспехом. Отношение конечного мира к бесконечному духу представляет тайну для человеческого понимания. Всякая религиозная система утверждает, что конечное коренится в бесконечном и не существует никакого перерыва в непрерывности между ними; тем не менее ни одна система до настоящего времени логически ясно не определила отношения между Брахманом и миром становления<sup>5</sup>.

Мы не можем объяснить себе путь, на котором сфера явлений смыкается с абсолютном. Прогресс в познании дает нам возможность описывать явления, образующие объективный мир, более подробно и более точно, чем когда-либо, но возникновение конечного мира из бесконечности, объяснение исторического процесса сансары — все это совершенно недоступно нам. Какой бы длинной ни была цепь наших рассуждений, сколько бы ни было в ней звеньев, мы достигнем точки, на которой разъяснение прекращается, и нам ничего не остается делать, кроме как признать факт, не допускающий никакой дальнейшей дедукции. Слово «майя» регистрирует наш конечный

<sup>1</sup> «Kāryam akāśadikam bahuprapañcam jagat, karanam param brahma, tasmāt karanāt paramarthato 'nanyatvam vyatirekañabhavaḥ kāryasyāvagamyaḥ» (S B., II. 1. 14).

<sup>2</sup> См. S. B. II. 1. 14; II. 3. 30; II. 3. 6.

<sup>3</sup> S. B., II. 1. 26.

<sup>4</sup> Śvet. Up., VI. 19; Muṇḍ. Up., II. 1 — 2; Bṛh., II. 4. 12; III. 8. 8.

<sup>5</sup> S. B., II. 1. 24 — 26. «Совершенно невозможно показать, как и почему существует вселенная таким образом, что она наделена конечным существованием. Это включало бы в себя такое понимание целого, которое практически не могло бы быть применено к простой части». «В конце концов, невозможно объяснить, должен ли опыт находиться в конечных центрах и должен ли он носить формы конечной посюсторонности». «Мы не понимаем, каким образом возможна такая вещь, как явление» (Bradley, Appearance and Reality, pp. 204, 226, 413). Согласно Грину, существуют как вечное сознание, в своей основе вневременное и совершенное, так и конечные сознания — неполные, несовершенные, временные. Как признает Грин, отношения между ними не поддаются объяснению. Ставить вопрос, почему совершенное сознание должно продолжать порождать бесчисленное множество несовершенных копий самого себя, — значит спрашивать, почему реальность есть то, что она есть, — вопрос, на который из-за самой природы вещей невозможно дать ответ. См. также I. P., p. 186. Ср. Шиллер: «Можно с полным основанием утверждать, что весь вопрос (о творении) является недействительным, потому что по содержанию в нем спрашивается о слишком многом. Требуется знание несколько не меньшее, чем ответ на вопрос, каким образом вообще возникает реальность, каким образом факт стал абсолютным. И все это составляет больше, чем может достигнуть, или по крайней мере сделать попытку достигнуть. любая система философии» (Schiller, Studies in Humanism).

характер и указывает на пробел в нашем познании. Фокусник показывает нам дерево, которое появилось из ничего. Дерево находится здесь, на этом месте, хотя мы не можем объяснить, как это произошло, и поэтому мы называем это майей. Шанкара, чтобы проиллюстрировать трудность проблемы мира, пользуется известным, но часто неправильно употребляемым сравнением веревки со змеей. Загадка о веревке есть загадка о вселенной. Почему веревка кажется змеей — это вопрос, который задают школьники, но на него не в состоянии ответить философы. Более серьезный вопрос о том, как Брахман представляется в виде всего мира, является еще более трудной проблемой. Мы можем просто сказать, что Брахман кажется целым миром, подобно тому как веревка кажется змеей<sup>1</sup>. Отношение между Брахманом и Ишварой является частным случаем общей проблемы отношения между Брахманом и миром.

Шанкара показывает, что мир, хотя и связан с Брахманом, не оказывает на последнего никакого влияния, и видит в этом ту разновидность причинности, в которой причина, не подвергаясь каким-либо изменениям, порождает следствие в отличие от порождения *вивартопаданы*, из *паринамопаданы*, в которой сама причина преобразуется, порождая следствие. Виварта буквально означает «перевертывание».

Брахман есть то, виварта или перевертывание чего является пространственным миром и т. д. Виварта означает обнаружение абсолютного Брахмана как относительного мира в пространстве и времени. Однако первоисточником является Брахман, мир которого может рассматриваться как своеобразный перевод его в пространственно-временную плоскость. Поскольку этот перевод производится для нас, оригинал в своем существовании не зависит от перевода. Мир многообразия — это его аспект, представляющий реальность для нас, но не для себя самого. Мы имеем паринаму, или преобразование, когда молоко превращается в творог, и виварту, или видимость, когда веревка кажется змеей<sup>2</sup>. Использованные Шанкарой различные примеры — веревки и змеи, ракушки и серебра, пустыни и миража — предназначены для указания на эту одностороннюю зависимость следствия от причины и на сохранение целостности причины. В процессе преобразования причина и следствие принадлежат к одному и тому же порядку реальности, тогда как в отношении видимости следствие в отличие от причины принадлежит к иному порядку бытия<sup>3</sup>. Мир пребывает в Брахмане, подобно тому как иллюзия змеи, как утверждают, имеет свое основание в веревке.

Имеются и другие истолкования доктрины майи, встречающиеся в трудах адвайты<sup>4</sup>. Майя не может отличаться от Брахмана, который не является вторичным. Вселенная не обусловлена каким-либо дополнением к Брахману из некоторого другого источника реальности, ибо ничего не может быть добавлено к тому, что обладает совершенством. Таким образом, вселенная опосредована небытием. Процесс во всем мире обусловлен постепенной утратой реальности. Майя используется как название для разделяющей силы и как ограничивающий принцип, измеряющий неизмеримое и создающий формы из бесформенности<sup>5</sup>. Эта майя является чертой основной реальности, которая с ней не тождественна и не различна. Предоставление майе независимого места означало бы принятие основного дуализма. Ошибочно вновь приписывать вечности разрыв, который мы сознаем в мире опыта. В тот самый момент, когда мы пытаемся связать майю с Брахманом, последний превращается в Ишвару, и майя означает шакти, или энергию Ишвары. Однако Ишвара никоим образом не подвергается влиянию своей майи. Если майя существует, она служит пределом для Брахмана; если же она не существует, то невозможно объяснить явления мира. Майя достаточно реальна, чтобы произвести мир, и достаточно нереальна, чтобы служить пределом для Брахмана. Майя ни реальна, как Брахман, ни нереальна, как небесный цветок<sup>6</sup>. Как бы мы ее ни называли, иллюзорной или реальной, она необходима для объяснения жизни. Она — вечная сила бога. Автор «Санкшешарираки» утверждает, что Брахман является материальной причиной вселенной посредством вмешательства майи, составляющей существенное, действительное условие. Однако майя рассматривается как продукт Брахмана, как разновидность его деятельности. По существу она присутствует в мире (*анугата*) и определяет его существование (*карьясаттаньямика*). Майя не является субстанцией (*дравьям*), и поэтому ее нельзя рассматривать как материальную причину (*упаданам*). Она представляет собой только *modus operandi* (*вьяпара*), который, возникая из материальной причины (Брахмана), производит материальный продукт, то есть мир<sup>7</sup>. По мнению

<sup>1</sup> *Māyāmātram hy etad yat paramātmano 'vasthātrayātmanavabhāsanam rajjvā iva sarpadibhāvena...* (S. B., II. 1.9).

<sup>2</sup> S. B., II. 1. 28.

<sup>3</sup> *Pariṇāmo nāma upādānasamasattākāryāpattiḥ; vivarto nāma upādānaviśamasattākāryāpattiḥ* («Vedāntaparibhāṣā», I).

<sup>4</sup> S. B., Tait. Up., II. 6.

*Nāsadrūpā na sadrūpā māyā naivobhayātmikā.  
Sadasadbhyam anirvacya mithyabhūta sanātani.  
(«Sūrya Purāṇa», цитируется в S. P. B., I. 26).*

<sup>5</sup> *Eka eva paramēśvaraḥ kūṭasthanityo vijñānadhātur avidyayā māyayā māyāvivad anekathā vibhāvayate, nānyo vijñānadhātur asti* (S. B., I. 3. 19).

<sup>6</sup> S. B., I. 4. 3.

<sup>7</sup> *Tajjanyatve sati, tajjanyajanako vyāpārah.*



этого автора, майя представляет собой ограничивающий процесс, принадлежащий Брахману, и обладает двумя свойствами: *авараной*, или сокрытием истины, и *визишной*, или представлением ее в ложном свете<sup>1</sup>. В то время как первое является просто отрицанием познания, второе — положительным порождением ошибки. Мы не только не воспринимаем абсолюта, но мы представляем себе вместо него нечто другое. Майя раскрывает множество имен и форм, которые в своей совокупности составляют джагат, или вселенную. Под этим агрегатом имен и форм майя скрывает вечного Брахмана. Майя имеет две функции: скрывать реальное и создавать наметки нереального. Мир многообразия закрывает от нас реальное.

Иные думают: смысл Сотворения в его раскрытии.  
Я говорю: его смысл — скрывать все, что можно<sup>2</sup>.

Таким образом, поскольку майя по своему характеру обманчива<sup>3</sup>, она называется авидьей, или ложным познанием. Авидья — не простое отсутствие представления, а положительная ошибка. Когда эта деятельность приписывается Брахману, тогда он становится Ишварой. «Неподвижный, безусловный, он благодаря своей собственной силе становится затем майей, или тем, кто известен как творец»<sup>4</sup>.

Майя — это энергия Ишвары, его неотъемлемая сила, посредством которой он преобразует потенциальный мир в актуальный. Его майя, которая недоступна для мысли, преобразует себя в два модуса: в модус желания (*кама*) и модус определения (*санкальпа*). Майя — это творческая сила вечного бога, и поэтому она вечна; посредством ее всевышний творит мир. Майя не имеет никакого особого местопребывания. Она пребывает в Ишваре, как теплота пребывает в огне. О присутствии майи умозаклучают из ее действия<sup>5</sup>. Майя отождествляется с именами и формами, которые в своем неразвитом состоянии присущи Ишваре, а в развитом образуют мир. В этом смысле майя представляет собой синоним пракрити<sup>6</sup>. Ишвара реален в меньшей степени, чем абсолютное бытие другие объекты все в большей и большей степени теряют свою реальность. На первых ступенях этой лестницы мы имеем нечто, не обладающее никакими положительными качествами, которые могли бы быть утрачены; из этого нечто нельзя ничего извлечь. Одним словом, это нечто имеется налицо, но пребывает здесь лишь как небытие, то есть как ничто, возвышающееся, как глухая стена, там, где заканчивается реальность. Майя не есть ни часть, ни продукт всеобщей эволюции, она — непроявленное начало множественности и потери ее, составляющих основу всякой эволюции. Всевышний Ишвара в ходе творения вводит в нечто бесформенное и неограниченное те формы и качества, которыми он обладает сам по себе. «Это неразвитое начало есть нечто, обозначаемое термином «акаша»<sup>7</sup> или иногда термином «акшара»<sup>8</sup>, то есть неразрушимое, а иногда термином «майя»<sup>9</sup>. Оно является материальным субстратом сотворения мира<sup>10</sup>. Оно приводит вселенную посредством превращений в естественный порядок последовательности. Оно формирует каузальное тело Ишвары. В противоположность прадхане санкхьи оно не бывает независимым от бога<sup>11</sup>. Оно является ограничением, которое Ишвара установил для самого себя. В пракрити сосредоточена возможность мира, подобно тому как потенциально будущее дерево содержится в семени. Эта пракрити, обладающая гунами, не может быть описана ни как сам Ишвара, ни как нечто иное, не похожее на нее. Подобно силе семени (*биджашиакти*), она существует даже в пралайе, зависимой от всевышнего. Майя, или пракрити, становится в «Пуранах» любимой супругой Ишвары и главным фактором в акте творения<sup>12</sup>. Мир майи есть игра матери вещей, всегда готовой проявиться в бесконеч-

<sup>1</sup> См. «Vedāntasāra», IV.

<sup>2</sup> Browning, Bishop Blougram's Apology.

<sup>3</sup> Относительно майи как обмана см. «Milanda», IV. 8. 23.

<sup>4</sup> Aprāṇam śuddham ekam samabhadra ātha tan māyayā kartṣamsijñam («Śataslokī», p. 24): Ср. «Pañcadaśī», X. 1.

<sup>5</sup> Nistattva kāryagamyasya śaktir māyāgnīśaktivat («Pañcadaśī»).

<sup>6</sup> Ср. Iśvarasya māyāśaktih prakṛtiḥ (S. B., II. 1. 14). См. также Śvet. Up., IV. 10; S. B. G., Introduction, VII. 4; S. P. B., I. 26.

<sup>7</sup> Bṛh. Up., III. 8. 11.

<sup>8</sup> Mūṇḍ., II. 1. 2.

<sup>9</sup> Śvet., IV. 1. см. S. B., I. 4. 3. «Avidyātmikā hi bijaśaktir avyaktaśabdānirdeśyā, tad etad m avyaktr kvacid akāśāśabdānirdeśam kvacid akṣaraśabdoditam kvacin māyeti sūcitam.

Avyaktanāmi parameśāktir anādyavidyā triguṇātmikā parā.

Kāryānumeyā sudhiyaiva māya yaṁ jagat sarvam idam prasūyate («Vivekacūḍamaṇi», p. 108).

<sup>10</sup> Ср. с materia prima тамильской философии.

<sup>11</sup> Na... svatantram tattvam (S. B., I. 2. 22). Как утверждают, из майи с преобладанием в ней тамаса могут быть произведены пять элементов, а из майи с преобладанием саттвы — пять органов восприятия, так же как и внутренний орган майи с преобладанием в ней раджаса. Из пяти органов действия и из их комбинации возникают пять пран. Все это вместе составляет лингу или сукшма шариру (sūkṣma śarīra).

<sup>12</sup> Ср. также Bṛh. Up., I. 4. 3.

ных формах<sup>1</sup>. Отсюда следует, что для Ишвары, или субъекта, который всегда связан с объектом, вселенная представляет собой необходимость. Бог нуждается во вселенной, которая, по терминологии Гегеля, представляет собой необходимую ступень самореализации бога.

Мы можем суммировать различные значения термина «майя», применяемого в философии адвайты: 1) Что мир сам собой не объясняется — на это указывает его феноменальный характер, обозначаемый термином «майя». 2) Проблема отношения между Брахманом и миром имеет значение для нас, признающих чистое бытие Брахмана с интуитивной точки зрения, и требует своего объяснения отношения Брахмана к миру, который мы рассматриваем с логической точки зрения. Мы никогда не поймем, каким образом первичная реальность связана с миром многообразия, поскольку и то и другое разнородно, и всякая попытка их объяснить обречена на неудачу. Эта непостижимость характеризуется термином «майя». 3) Если Брахман должен рассматриваться как причина мира, то лишь только в том смысле, что мир основывается на Брахмане. Однако мир никоим образом не соприкасается с Брахманом. Таким образом, мир, который опирается на Брахмана, называется «майей». 4) Принцип, допускаемый для объяснения явления Брахмана как всего мира, также называется «майей». 5) Если мы ограничим свое внимание эмпирическим миром и применим диалектику логики, то мы получим концепцию совершенной личности, Ишвары, как обладающего способностью самостоятельно проявлять самого себя. Эта способность, или энергия, называется «майей». 6) Эта энергия Ишвары преобразуется в упадхи, или ограничение, — непроявленную материю (авьякрита пракрити), из которой возникает всякое существование. Это объект, посредством которого высший субъект Ишвара развивает вселенную<sup>2</sup>.

### XXXI. АВИДЬЯ

Концепция майи тесно связана с концепцией авидьи. У Шанкары имеются целые фрагменты, в которых мир опыта прослеживается вплоть до силы авидьи. Причину проявления всего мира необходимо искать в природе интеллекта, а не в природе Брахмана. Брахман существует цельным и нераздельным в каждом мельчайшем объекте, и видимость многообразия обусловлена интеллектом, который функционирует в соответствии с законами пространства, времени и причинности. Во введении к своему комментарию на «Брахма-сутру» Шанкара отмечает, каким образом авидья служит силой, которая вовлекает нас в мечты о жизни. Человеческому уму свойственна тенденция смешивать трансцендентальную и эмпирическую точки зрения, или *адхьясы*, как бы ошибочны они ни были. Это результат нашего познавательного механизма<sup>3</sup>. Когда мы воспринимаем нашими чувствами звук или цвет, в то время как реальность представляет собой простые колебания, даже и тогда мы принимаем разнообразную вселенную за реальность Брахмана, следствием которого она является. Опираясь на исследование субъективной стороны опыта, Шанкара утверждает, что мы не можем достигнуть познания реальности до тех пор, пока являемся субъектом авидьи, или логического способа мышления. Авидья является отрешением от интуиции, своеобразной умственной дефективностью конечного я, расчленяющего божественное на тысячу различных фрагментов. Темнота представляет собой отсутствие света.

Авидья является тем, что Дойссен называет «внутренним затемнением нашего познания»<sup>4</sup> или особенностью ума, благодаря которой невозможно познание вещей вне времени, пространства и причинности. Авидья представляет собой не сознательную диссимиляцию, а неоснованную тенденцию ограничения или конечного ума, который живет по несовершенным стандартам мира. Авидья — отрицательная сила, изолирующая нас от нашего богоподобного существования. Явление Брахмана, как мира, обусловлено нашей авидьей, подобно тому как видимость веревки, принимаемой за змею, обусловлена недостатком органов чувств. Когда мы видим веревку такой, какова она есть, то змея становится нереальной. Когда мы постигнем реальность Брахмана, видимость мира исчезнет. То, о чем доказано, что оно нереальность, не может быть путем более высокого опыта связано с реальностью, за исключением только случая смешения точек зрения. Явление преобразуется в абсолюте. Если нам предлагается связать образ змеи с реально существующей веревкой, то мы утверждаем, что никакая связь невозможна между тем, что есть, и тем, чего нет. Мы можем только возложить вину за неправильный образ на глаз. Когда мы видим веревку как веревку, то никакой проблемы не возникает, мы просто говорим, что веревка *кажется* змеей. Относительность не имеет другой причины, кроме неправильного восприятия. Относительность не идет дальше факта, что мы видим вещи, хотя они являются только чистым сознанием. Авидья — это либо отсутствие познания, либо ошибочное и не устраняющее сомнения познания. По своему характеру авидья бывает не просто отрицательной, но и положительной (*бхаваруна*). Когда Шанкара отмечает, что существование авидьи

<sup>1</sup> Ср. Tvam asi parabrahmamahiṣi («Anadalaharī»).

<sup>2</sup> Ср. Iśvarasyātmabhūte ivavidyākālpite nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacaniye samsāraprapaṅcabijabhūte... iśvarasya māya śaktiḥ prakṛtir iti ca śrutismṛtyor abhilāpyete (S. B., II. 1. 14). См. также S. B., 1.4.3; II. 2.2.

<sup>3</sup> S. B., Introduction.

<sup>4</sup> D. S. V., p. 302.

представляет образец для всего, он хочет только указать на факт конечности. Утверждается, что каждый обладает чувством, что он не все знает<sup>1</sup>. Доказательство существования подобного чувства является по своему объему всеобщим, так как конечным умам свойственна недостаточность.

Авидья в упанишадах является только незнанием в отличие от познания, которым обладает отдельный субъект<sup>2</sup>. У Шанкары авидья является логическим методом мышления, который обуславливает конечность человеческого ума. Авидья не бессмыслица, подобно сыну бесплодной женщины, так как она появляется и воспринимается всеми нами. Равным образом авидья не является реальной или абсолютной сущностью, так как она исчезает при интуитивном познании. Если бы авидья представляла собой небытие, то она не могла бы произвести что-либо; если бы она была бытием, то все, что она производила бы, должно было бы быть таким реальным, а не феноменальным. «Она ни реальна, ни феноменальна; равным образом она ни то, ни другое»<sup>3</sup>. Хотя происхождение и объяснение авидьи лежит за пределами доступного нам, условия ее действия можно определить посредством интеллектуальных категорий. Откуда появляется эта авидья как источник всякого невежества, зла и нищеты? Авидья не может быть причиной индивидуальности, потому что она не может существовать без существования индивидов. Если бы авидья служила причиной индивидуальности, она должна была бы существовать независимо от нее, то есть должна была бы принадлежать единой первичной реальности, то есть Брахману. Но авидья не может принадлежать Брахману, природой которого является вечный свет, невыносимый для авидьи<sup>4</sup>. Авидья не может пребывать в Брахмане, как думает Сарваджнятамани. Она не может пребывать в индивидууме, как полагает Вачаспати<sup>5</sup>. Утверждать, что модифицированный Брахман является местопребыванием авидьи, бесполезно, ибо вопрос как раз и состоит в том, каким образом, помимо авидьи, может быть модифицирован Брахман. Рамануджа настойчиво указывает, что мы должны предположить для каждой души различную авидью, так как иначе освобождение одной души будет означать освобождение всех душ. Отсюда следует, что авидья принимает во внимание различие между душами, для которых она не служит причиной и, следовательно, не может их объяснить. Здесь мы имеем дело с [логической ошибкой, которая называется] кругом в доказательстве<sup>6</sup>.

Шанкара обходит трудности, когда объявляет, что авидья необъяснима. Этот вопрос в метафизике Шанкары лишен всякого смысла. Мы не можем применить эмпирическую категорию в трансцендентной сфере. Мы знаем, что существует авидья, а вопрос о ее причине не имеет смысла, как и вопрос о возникновении конечных душ. Если мы в состоянии понять отношение Атмана к авидьи, то мы должны быть вне и того и другого<sup>7</sup>. Кроме того, если бы авидья была существенным свойством Атмана, то последний никогда не смог бы от нее избавиться, но Атман совершенно не принимает никакого участия в чем-либо, как равно и не отделяется от чего бы то ни было. Атман не может принадлежать какому-либо конечному бытию, является ли он богом или человеком, так как по-

<sup>1</sup> Ahum ajña ityadyanubhavāt. См. «Vedantasāra», p. IV.

<sup>2</sup> См. Chānd. Up., I. 1. 10; Brh. Up., IV. 3. 20; IV. 4. 3.

<sup>3</sup> «Vivekacūḍāmaṇi», p. 3.

<sup>4</sup> «Бог есть свет, и в нем совсем нет темноты» (1 John V; 2 Соч. VI. 14).

<sup>5</sup> См. Śrīdhara, Nyāyakandali, R. B., II. 1. 15.

<sup>6</sup> R. B., II. 1.15; S. P. S., I. 21 — 24; V. 13 — 19, 54. Партахшаратхи Мишра выдвигает следующее возражение: «Является ли эта авидья ложным представлением или чем-то, что вызывает ложное представление? Если первое, то кому принадлежит авидья (и является ли это представление авидьей)? Авидья не может принадлежать Брахману, природой которого является чистое познание. На солнце нет места для тьмы. Авидья не может принадлежать душам, так как они не отличаются от Брахмана. Поскольку авидья не может существовать, то нет оснований для появления ее причины. Кроме того, недвойственность исчезает для тех, кто рассматривает неправильное представление или причину авидьи как нечто дополнительное к Брахману. Откуда возникает авидья Брахмана? Не существует вообще никакой авидьи, так как Брахман является единственной сущностью. Если утверждать, что авидья естественно принадлежит Брахману, то каким образом может невежество явиться природой Брахмана, сущность которого — познание?» kim bhrāntijñānam? Kim vā bhrāntijñānakāranabhūtaṁ vastvantaram? yadi bhrāntiḥ sā kasya? na brahmaṇas tasya svacchavidyārūpatvāt, na hi bhaskare timirasyāvakaśaḥ sambhavati: na jīvanam; teṣāṁ brahmātirekeṇābhāvāt. Bhrāntyabhāvād eva ca tatkāraṇabhūtaṁ vastvantaram apy annpapannam eva. Brahmātirekeṇa bhrāntijñānaṁ tatkāraṇam ca'bhyupagacchatām advaitahāniḥ, kimkṛtā ca brahmaṇo vidya, na hi kāraṇāntaram asti. Svābhāvīkī cet, katham vidyaśvabhūvaṁ avidyaśvabhāvaṁ syāt? («Śāstrādīpikā», pp. 313 — 314, а также, p. 113). Кумарила выдвигает против адвайты следующее возражение: «Если Брахман представляет собой самостоятельно утвердившуюся, чистую форму, то нет ничего налицо рядом с Брахманом. Чем вызывается активность авидьи, напоминающей сон? Если вы говорите, что это происходит благодаря некоторым другим ее причинам или что она отличается от Брахмана, тогда недвойственность исчезает; если бы авидья составляла природу Брахмана, то ее никогда нельзя было бы устранишь».

Svayaṁ ca śuddharūpatvaṁ abhāvāc canyavastunah.

Svapnādivad avidyāyaḥ pravṛttis tasya kimkṛtā.

Anyenopaplave bhīṣṭe dvaitavādaḥ prasajyate.

Svābhāvīkim avidyam to nocchettum kiñcid arhati.

(S. V., «Sambandhakṣeparāhara», 84 — 85.)

<sup>7</sup> S. B. G., XIII. 2.

следний должен быть прежде всего создан, чтобы могла стать возможной его авидья. Таким образом, причиной его сотворения не может быть ни его, ни чья-либо еще авидья. Индивидуализация Брахмана, возникновение конечных духов не могут быть обусловлены характерной особенностью авидьи в конечной жизни. Это событие обусловлено божественной активностью. Но каким образом авидья и Брахман могут сосуществовать — это как раз и составляет ту проблему, для которой у нас нет никакого решения. Шанкара отмечает: «Мы признаем, что Брахман не есть продукт авидьи или что он сам себя вводит в заблуждение, но мы не допускаем, что имеется другое, обманчивое сознательное бытие (кроме Брахмана), которое могло бы явиться создателем невежества»<sup>1</sup>. Согласно «Санкшешарираке», «недифференцированная абсолютная разумность представляет собой пребывание (*аишрая*) и объект (*вишья*) авидьи»<sup>2</sup>. Дойссен говорит: «В реальности нет ничего другого, кроме одного только Брахмана. Когда мы воображаем, что воспринимаем превращение (*викара*) Брахмана в мир или деление (*бхеда*) его на множество индивидов, то это зависит от авидьи. Но каким образом все это происходит? Каким образом мы умудряемся обманывать самих себя и наблюдать превращение во множество там, где реально есть только один Брахман? По этому вопросу наши авторы не дают никаких сведений»<sup>3</sup>. Они не дают никаких сведений просто потому, что «никакие сведения» невозможны. Критики уже готовы сделать следующее замечание: «Абсурдность не является возражением в системе, утверждающей, что все выходит за пределы объяснения»<sup>4</sup>. Правильно, что невозможно никакое объяснение роста сбивающей с толку силы авидьи, творца ложных ценностей, которые каким-то образом внедряются в бытие явлений, несмотря на вечную и неотъемлемую чистоту подлинного, самодовлеющего Брахмана<sup>5</sup>.

### XXXII. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ИЛЛЮЗИЕЙ?

Доктрина авидьи со своей субъективной окраской внушает вводящий в заблуждение взгляд на феноменальный мир как на иллюзию, или продукт ума. Шанкара часто относит к авидье все многообразие видимостей, включая и видимость Ишвары<sup>6</sup>.

Но природа Брахмана никоим образом не затрагивается просто потому, что наше несовершенное познание не способно это сделать. Луна не удваивается только из-за того, что люди с дефективным зрением видят две луны. «Вся эмпирическая реальность с ее названиями и формами, которая не может быть определена ни как бытие, ни как небытие, опирается на авидью. Бытие продолжает свое существование без изменения, или трансформации. Изменение, основывающееся просто на словах, не может внести никакой перемены в неделимость реального»<sup>7</sup>. Столкнувшись с противоречиями в вопросе о сотворении мира и конечности бога, Шанкара ставит следующие вопросы:

«Когда посредством доктрины о нераздельности, в содержание которой входят такие суждения, как «это — ты», пробуждается сознание нераздельности, то прекращаются блуждания души и творческая деятельность бога, потому что вся тенденция мира к разделению возникает из ложного знания и устраняется совершенным познанием. Где тогда место для творчества? Где ответственность за то, что порождается не только добро? Сансара с ее характерными свойствами — порождать добро и зло — будет неправильным представлением, порожденным различением определенности, обуславливающейся авидьей и заключающейся в совокупности или агрегате инструментов деятельности, которыми являются названия и формы. Это — неправильное представление, так как да-

<sup>1</sup> S. B. o Brh., I. 4. 10. Лакшмидхара в своей «Advaitamakaranda» говорит: «Каким образом авидья касается самосветящейся души и почему благодаря лишь свету души получается высказывание: «У меня нет никакого сияния»? Тем не менее на небесах сознания появляется такой же туман, как и этот, имеющий своим источником отсутствие размышления и продолжающийся до тех пор, пока не взойдет солнце мышления» (16 — 17).

<sup>2</sup> I. 319. Āśrayatvaviśayatvabhāgini nirvidhāgacitir eva kevala.

<sup>3</sup> D. S. V., p. 302.

<sup>4</sup> Pārthasārathi Mīśra. «Atrānirvacamyaṁyavāde nā'nupapattir dūṣaṇam.

<sup>5</sup> Авторы «Samkṣepaśārīraka», «Vivarana», «Vedāntamuktāvali», «Advaitasiddhi» и «Advaitadipika» утверждают, что авидья имеет своей основой (*аишрая*) и объектом (*вишья*) Брахмана, подобно темноте в доме, который ее скрывает. Вачаспати считает, что авидья имеет своей основой дживу, а объектом Брахмана. Согласно последнему взгляду, даже Ишвара является продуктом джива-джняны и должно существовать столько же Ишвар, сколько имеется душ. Кроме того, существует теория взаимозависимости: джива зависит от авидьи, а авидья — от дживы. Поэтому утверждается, что авидья имеет свое местопребывание в Брахмане, который не противоположен авидье. Автор «Видванманоранджани», имея в виду в особенности доктрину адвайты, рассматривает вопрос о том, что в состоянии глубокого сна без сновидений индивидуальная душа соединяется с Брахманом, и считает, что если авидья существует, то она может пребывать только в Брахмане (см. «Pandit», сентябрь, 1872). Шудхачайтанья противоречит не авидье, а только вриттичайтанье. Как устанавливает Видьяранья, благодаря модификации внутреннего органа, принимающего форму Атмана, авидья исчезает в Атмане.

<sup>6</sup> Ekātvaṁ... paramārthikam mithyajñānavijrmbhitam ca nanātvaṁ (S. B., II. 1. 14).

<sup>7</sup> Cp. S. B., II. 1. 31; II. 1. 14; II. 3. 46; II. 1. 27.

же то, которое доступно разделению и обособлению посредством рождения и смерти, не существует в абсолютном смысле»<sup>1</sup>.

И далее: «Посредством элемента множественности, являющегося творением авидьи, которая характеризуется названием и формой и которая в равной степени как развивается, так и не развивается, Брахман становится основой этого полностью изменяющегося мира, тогда как по своей истинной реальной природе он остается неизменным за пределами мира явлений»<sup>2</sup>. Этот взгляд, когда он усиленно подчеркивается, приводит к тому, что помимо индивидуальной авидьи не существует никакой множественности. Всякое изменение и движение, всякий рост и эволюция, всякая наука и умозрение сводятся к мечтаньям, призракам и ничему более. Объяснение концепции о том, что Брахман есть причина мира укрепляет это подозрение. В своем стремлении показать, что Брахман остается незатронутым изменениями мира<sup>3</sup>, Шанкара старается провести ту мысль, что мир является атрибутом<sup>4</sup> Брахмана, подобно тому как змея приписывается как атрибут веревке. «Человек может ошибочно принять в темноте кусок веревки за змею и в сильном испуге броситься бежать от нее прочь. Но другой человек вслед за этим может ему сказать: «не бойся, это только веревка, а не змея», и первый может тогда рассеять страх, вызванный воображаемой змеей, и остановиться. Но все это безразлично для самой веревки, независимо от отсутствия или присутствия ошибочного представления о веревке как змее»<sup>5</sup>. Звезды в действительности не мерцают, хотя и кажутся мерцающими. Излучаемый звездами свет совершенно постоянен, хотя изменения в земной атмосфере, через которую свет проходит, настолько влияют на наше зрение, что звезды кажутся все время мерцающими. Подобно этому, видимость изменчивости в Брахмане представляет собой фантазию, вызванную нашим имеющим недостатки зрением<sup>6</sup>. Некоторые примеры, приводимые Шанкарой, если их истолковать в буквальном смысле, показывают, что всякое различие является лишь миражем, порожденным человеческим воображением. Различия служат предлогом для человеческого мышления, которое, как призма, превращает чистое единство в различие, тогда как на самом деле многообразие и разум, его познающий, не бывают реальными. Не было бы ошибочным распространять метафоры за пределы того, к чему они относятся, и Шанкара настойчиво утверждает, что использованные примеры рассчитаны только на то, чтобы указать на некоторые точки сходства этих положений, а не на полное их тождество<sup>7</sup>.

Многие поздние адвайтисты приняли субъективное истолкование мира. Вачаспати придерживается мнения, что авидья принадлежит познающему субъекту и, как пелена на глазах, скрывает природу объекта<sup>8</sup>. Медхусудана Сарасвати считает, что невежество служит причиной этого иллюзорного представления о мире и благодаря этому невежеству мы рассматриваем Брахмана как материальную причину всего мира<sup>9</sup>. «Видимая вселенная имеет своим основанием интеллект (читту) и прекращает свое существование, когда читта пропадает»<sup>10</sup>. «Читсукхи», «Адвйтасиддхантамуктавали» и «Йогавашиштха» энергично защищают солипсизм и утверждают, что наше сознание порождает мир, который с прекращением субъективно-объективного сознания погружается в небытие»<sup>11</sup>.

Нет ничего удивительного в том, что западные критики придерживаются подобного же взгляда на доктрину адвайты о вселенной. Эдуард Кэрд имеет в виду это истолкование, когда пишет: «Брахманическая религия толь-

<sup>1</sup> Ср. также *avidyākrtaṁ kāyagrahaṇam*. Мир следствий является продуктом авидьи (S. B., I. 3. 1).

<sup>2</sup> S. B., II. 1. 27.

<sup>3</sup> S. B., II. 1. 28; II. 1.9.

<sup>4</sup> *Adhyaropitam*.

<sup>5</sup> S. B., I. 4. 6. См. также S. B. о «Katha Up.», III. 14; IV. 11.

<sup>6</sup> S. B., II. 3. 46.

<sup>7</sup> S. B., III. 21. 17 — 19.

<sup>8</sup> *Jivāśrayam brahmaviśayam*. По этому мнению, различные формы, свойственные Брахману, определяются видоизменениями внутреннего органа, и, таким образом, Вачаспати вынужден признать существование модификаций и их объектов.

<sup>9</sup> *Asya daityendrajālasya yad upādānakāraṇam Ajñānaṁ tad upāśritya brahma kāraṇam ucyate*. («Advaitasiddhi», p. 238).

<sup>10</sup> *Cittamūlo vikalpo 'yam cittābhava na Kaścana* («Vivekacūḍāmaṇi», p. 407).

<sup>11</sup> См. также S. S. S. S., XII. 17 — 19. *Dṛṣṭisṣṭivāda* придерживается взгляда, что мир существует только до тех пор, пока он воспринимается. Этот взгляд поддерживается «Йогавашиштха» («Yogavāśiṣṭha»).

*Manodṛṣyam idaṁ sarvaṁ yat kiñcit sacarācaram,*

*Manaso hy unmanibhavad dvaitaṁ naivopalabhyate.*

Весь мир подвижных и неподвижных предметов представляет собой объект манаса; путем его подавления прекращается восприятие всякой действительности. См. главу о дживанмукти в «Йогавашиштхасара» («Yogavāśiṣṭhasāra»). См. также «Санкшепашарирака» («Samkṣepaśārīraka»).

«Tava cittam ātmatamasaṁ janitam parikalpayaty akhīlam eva jagib. «Nṛsimhātapaṇi Up.», «cid dhīdam sarvam» (II. 1. 7).

*Tasmād vijñānam evāsti na grahaṇo na saṁśrīṭh* («Liṅga purāṇa», quoted in S.P.B., i 42).

Именно это подтверждает замечание Виджнябхишу:

«Etenadhunikānāṁ vedāntibhūvānāṁ api matāṁ vijñānavādātulyayogaksematayā nirastam» (S. P. B., V. 43).

ко возвышалась до пантеизма, который был акосмизмом, и поднялась к единству, которое не было принципом порядка в многообразных различиях вещей, а представляло собой бездну, поглотившую все различия»<sup>1</sup>. Подобно этой точке зрения, допускающей, впрочем, серьезную ошибку, когда она относит к бессмыслице многие высказывания Шанкары о мире опыта, и нарушающей тем самым каноны серьезного анализа, мы можем здесь привести некоторые соображения в защиту того положения, что феноменальность направлена против изображения мира как чего-то иллюзорного.

Авидья сама по себе не может быть причиной мира, ибо она так же мертва, как и прадхана санкхьи. От Шанкары, который подвергает критике воззрение санкхьи, нельзя ожидать поддержки теорий сотворения мира авидьей. Мы должны также иметь в виду критику Шанкарой буддистской теории цепи причинности, начинающейся с авидьи. «Итак, авидья — это фикция ума, наделенного сознанием субъекта. Она — первое звено в цепи причинности, состоящей из двенадцати звеньев, которая в результате должна рассматриваться, как принимаемое за очевидность соединение ума и тела, но без раскрытия, каким образом они появились вместе»<sup>2</sup>. Шанкара отвергает теорию, согласно которой якобы ничего не существует: ни материи, ни духа (*шунья-вада*)<sup>3</sup>, так же как он отвергает и теорию, что не существует более одного момента<sup>4</sup>. Опровержение буддистской теории субъективизма (виджнянавады) имеет решающее значение в вопросе о существовании внешнего мира для мыслящего субъекта. Существование не зависит от наших умственных модусов: когда утверждается, что мир должен принять форму познания (*джнянаварупа*), то описывается метафизическая истина. Подобным же образом Шанкара отвергает все попытки свести переживания, получаемые в состоянии бодрствования, к переживаниям во сне со сновидениями<sup>5</sup>. Он не признает, что мир есть продукт просто авидьи. Согласно Шанкаре, авидья не есть просто субъективная сила, но имеет объективную реальность<sup>6</sup>. Она — причина всего материального мира (*притхивья-адипрапанча*), существующая во всем (*сарвасадахарана*). Авидья по своему характеру является положительной, объективной силой, не имеющей начала<sup>7</sup> и существующей как в грубой, так и в тонкой формах<sup>8</sup>. Практически авидья, майя и пракрити отождествляются<sup>9</sup>.

Шанкара утверждает, что верховная реальность Брахмана является основой мира. Если бы Брахман абсолютно отличался от мира, если бы Атман отличался от состояния бодрствования, а также от состояния сновидений и состояния сна, тогда отрицание реальности мира или этих трех состояний не могло бы вести нас к достижению истины. Мы тогда должны были бы попасть в объятия нигилизма и считать каждое учение бессельным<sup>10</sup>. Иллюзия змеи не появляется из ничего, а равно и не переходит в ничто, когда она опровергается. Основа иллюзии имеет логический и психологический, но не метафизический характер. Мысль о многообразной вселенной вызвана ошибкой в суждении. Исправление ошибки означает изменение мнения. Вербка кажется змеей, и когда иллюзия через некоторое время исчезает, вервка перестает казаться змеей. Подобным же образом мир опыта становится видоизмененным в интуиции Брахмана. Мир не столько отрицается, сколько заново интерпретируется. Концепция дживанмуки, идея крамамуки, различение ценностей, истины и заблуждения, добродетели и порока, возможности достижения мокши посредством мира опыта — все это предполагает, что в явлениях содержится реальность, Брахман пребывает в мире, хотя и не в качестве мира. Если бы мир опыта был иллюзорным и не относился к Брахману, то любовь, мудрость и аскетизм не могли бы подготовить нас к возвышенной жизни. Поскольку Шанкара утверждает, что мы можем постигнуть абсолют посредством практической добродетели, он придает этому известное значение. Нереальный мир обладает бытием, иллюзорный не обладает. Джива не есть просто небытие, так как освобождение достигается только через устранение ложного я, которое противоположно

<sup>1</sup> Edward Caird, *Evolution of Religion*, vol. I, p. 263. Относительно других подобного же рода критических замечаний западных авторов см. Kirtikar, *Studies in Vedanta*. ch. II.

<sup>2</sup> S. B., II. 2. 19.

<sup>3</sup> S. B., II. 2. 31.

<sup>4</sup> S. B., II. 2. 18 — 21. 26.

<sup>5</sup> Поздние адвайтисты писали так, как будто различия между состояниями бодрствования и сна не существует. Сваямпракаша в своем комментарии на «Адвайта-макаранду» Локшмидхары пишет: «Так как мир моих сновидений создается иллюзией, то и мир в моем состоянии бодрствования создается иллюзией». См. Paṇḍit, октябрь 1873 года, стр. 128.

<sup>6</sup> В знаменитой строфе, цитируемой в «Сиддхантаратнамале», настойчиво утверждается, что «душа, бог, чистое сознание, отчетливая определенность первых двух, авидья и ее связь с чистым сознанием — все они не должны иметь начала».

Jīva īso viśuddhā cit vibhāgaś ca tayor dvayoḥ

Avidyā taccitor yogaḥ sad asmākam anādyah.

<sup>7</sup> Anāḍibhāvarupam yad vijñānena vilyate Tad ajñānam iti prajñā lakṣaṇam sampracakṣate («Citsukhī», I. 13).

<sup>8</sup> Atmany avidyā śānāḍiḥ sthūlasūksmātmana sthīta (S. S. S., XII. 9).

<sup>9</sup> Cp. Lokacarya. *Tattvatraya*, p. 48. Chowkhamda ed.

<sup>10</sup> Yadi hi tryavasthātmanvilakṣanam turyam anyat, tatpratipattidvarābhavāt śāstropadeśanarthakyam śūnyatāpattir va (S. B. o «Māṇḍ. Up.», II, 7).

природе Атмана. Видьяранья говорит: «Если бы индивид был целиком уничтожен то освобождение не явилось бы благотворным для человека».

Если бы не было Брахмана, тогда мы не могли бы иметь ни эмпирического бытия, ни иллюзии. Шанкара говорит: «О бесплодной женщине нельзя сказать, что она родила ребенка в действительности или иллюзорно»<sup>1</sup>. Если мир необходимо рассматривать как имеющий основание в реальности или возникающий из небытия, тогда мы должны отвергнуть всю реальность и даже реальность Брахмана<sup>2</sup>. В основе (*аспадам*) мира лежит реальность, так как «даже мираж не может существовать без основания»<sup>3</sup>. Тот род сновидений, которые создаются богом и субстанцией которых является бог, совсем не есть сновидение<sup>4</sup>. Если мы в состоянии достигнуть реального посредством этого мира, то это возможно лишь потому, что мир явлений заключает в себе следы вечности. Если мир явлений и вечность противоположны, то будет невозможно рассматривать их также и по отношению к реальному и кажущемуся. Мир не есть абсолют, хотя и основан на нем. То, что основано на реальном, но не является им, может быть названо только видимостью, или явлением реального. Хотя мир не является существенной истиной Брахмана, он представляет собой его феноменальную истину или способ, посредством которого мы вынуждены рассматривать реальное как оно представляется в нашем конечном опыте. Но все это не затрагивает вопроса о практической реальности мира<sup>5</sup>.

Такое воззрение на мир подтверждается взглядами Шанкары на мокшу. Шанкара настойчиво утверждает, что мокша не означает исчезновения мира, поскольку мир в этом случае должен был бы исчезнуть уже в первой стадии мокши. Если бы мокша вызывала уничтожение многообразия, то истинный путь осуществления этого состоял бы не в замене авидьи видьей, а в разрушении всего мира<sup>6</sup>. Шанкара отличает *дживанмукти*, или состояние освобождения, при котором только он один полон жизни, от *видехамукти*, или состояния освобождения, когда освобожденный отрешается от своего тела или сбрасывает его с себя. Наличие или отсутствие тела не характеризует состояния освобождения, как являющееся по существу состоянием свободы от мирских оков в этом мире. Состояние освобождения заключается не в продолжении или уничтожении многообразия, а в неспособности плюралистической вселенной ввести нас в заблуждение. Для дживанмукти самоочевидно, что мир многообразия, включая и собственное тело дживанмукти, не погибает, однако такую правильную перспективу дживанмукти может наметить только в отношении вселенной. В состоянии освобождения мир многообразия не исчезает, но освещается другим светом. Исчезает слепота, порождаемая страстью или вожделением, заставляющим свои несчастные жертвы метаться и напрасно искать то, что не может быть найдено ими, опутанными цепями сансары. Ложные идеи о независимости наших *я* и объектов, а также их действий исчезают, когда постигается истина о единстве *я* и Брахмана<sup>7</sup>. Авидья — это не столько воображение, сколько неспособность проводить разграничение (*авивека*) между реальностью и видимостью. Шанкара не возражает против того очевидного факта, что мы кажемся самим себе познающими, чувствующими, проявляющими волю или желание индивидами. Однако он отрицает теорию, основанную на этих фактах, теорию, говорящую о том, что конечные *я* представляют собой реальные субъекты, то есть субъекты, являющиеся в действительности тем, чем они должны быть на самом деле. Реальное включает в себя феноменальное. Явление принадлежит реальности. Эта истина подразумевается гипотезой *ананьятвы*, или неразличия, защищаемой системой адвайта. Рамануджа критикует ее следующим образом: «Однако те, кто поддерживает взгляд об отсутствии различия между следствием и его причиной на том основании, что следствие не реально, не могут установить отсутствия различия, которое они стремятся найти потому, что не может быть никакого тождества между истинным и ложным. Если бы это было так, как они утверждают, тогда либо Брахман являлся бы нереальным, либо мир был бы реальным»<sup>8</sup>. Последователи адвайты не придержи-

<sup>1</sup> S. B. о Gauḍapāda's «Kārikā», I. 6. См. также III. 28.

<sup>2</sup> Yadi hyasatām eva janma syād brahmaṇo'sattvaprasaṅgah.

<sup>3</sup> Na he mṛgatṣmkādyaopi nirāspadā bhavanti (S. B. G., XIII. 14). См. также S. B. о Chan. Up., VI, 2. 3; Maṇḍūkya Up., I. 7.

<sup>4</sup> В поздней адвайте сравнение мира со сновидением доведено до крайности. «Адвайтамакаранда» говорит: «В этом продолжительном сне, в который погружен мир, с выявляющимся в этом глубоком сне невежеством, проявляемым в рассмотрении *я*, мелькает видение рая, освобождения и т. п.».

Atmajñānmaṇidra jṛmbhite'smiñ jaganmaye

Dīrghasvapne sphuranty ete svargamokṣā divibhramāḥ (18).

<sup>5</sup> Следующее высказывание Беркли применимо в другой связи и к Шанкаре: «Таким образом, что становится солнцем, луной и звездами? Что мы должны думать о жилищах, реках, горах, камнях и даже о нашем собственном теле? Неужели все это только различные химеры и иллюзии, порождаемые нашей фантазией?.. Я отвечаю, что представленные принципы не лишают нас ни одного предмета в природе. Все, что видим, ощущаем, слышим, все, о чем мудрецы думают,— все это остается всегда в неприкосновенности и всегда реальным. Все это *rerum natura*, и различие между реальностью и химерами сохраняют свою полную силу» («Principles of Human Knowledge», p. 34).

<sup>6</sup> S. B., III. 2. 21.

<sup>7</sup> Brahmaṭnadarśinam prati, samastasya kriyākarakaphalalakṣaṇasya vyavahārasyabhavam (S. B., II. 1.14).

<sup>8</sup> R. B., II. I. 15; 1. 19.

живаются взгляда, что Брахман неизменен. Напротив, они считают, что Брахман сам по себе тождествен изменяющемуся миру. Равным образом они также не считают, что Брахман, являющийся источником изменяющегося мира, в той же степени нереален, как и мир. По мнению последователей адвайты, мир явлений не реален, то есть вне Брахмана он не имеет реального существования. Отсутствие различия (*ананьятва*) истолковывается Шанкарой как несуществование, как нечто отличное от своей причины<sup>1</sup>. Вачаспати в полной мере раскрывает содержание этого вопроса, доказывая в своей «Бхамати», что отсутствие различия не подтверждает тождества, а только отрицает различие<sup>2</sup>. Анализируя вопрос о причинности и ее метафизической истине тождества, Шанкара отмечает, что следствие тождественно причине, но причина не тождественна следствию<sup>3</sup>. Если монизм (*жатвам*) может поглотить все различия и всякую разницу, то в философии адвайты (не-дуализма) пропасть между относительным и абсолютным преодолевается исчерпывающим образом. Истокование Шанкарой фрагмента из упанишад о том, что различные формы изделий из глины имеют своей реальностью глину, подкрепляет ту истину, что мир по своему существу является Брахманом и зависит от него. Как бы Шанкара ни отрицал реальность следствия, он ограничивает свое отрицание такими фразами, как «отличающийся от Брахмана» или «отличающийся от причины»<sup>4</sup>. Шанкара нигде не говорит, что наша жизнь в буквальном смысле является сном, а наше познание — иллюзиями.

Поскольку Шанкара не признает понятия конкретного всеобщего как первичной категории, считается, что он отвергает мир, как лишенный всякого смысла. Согласно Шанкаре, его Брахман, не имеющий никакого другого Брахмана и ничего независимого от него, должен, по-видимому, представлять собой абстрактное единство, своего рода логовище льва, откуда нет ни для кого никакого возврата. По мнению Шанкары, мы не можем объяснить отношение между Брахманом и миром каким-либо логическим способом, однако Шанкара, как и всякий защитник понятия конкретного всеобщего, настойчиво утверждает, что нет ничего реального, кроме первичной реальности. Хотя мир и Брахман не считаются дополняющими элементами к некоторому целому, они не находятся и в абсолютном антагонизме. Тем не менее многие даже выдающиеся ученые сделали подобный поспешный вывод<sup>5</sup>. Утверждение Шанкары, что проблема отношения между реальностью и явлением остается для наших конечных душ загадкой, является более зрелой мыслью. Нет необходимости осуждать человеческую мудрость как иллюзорную, если она не в состоянии приподнять завесу, скрывающую все первичные начала мира.

Проблема заключается в следующем: будут ли явления, минуя которые мы должны действительно проникнуть в истинно реальное, действительными состояниями реального, хотя и обладающими лишь только производным, вторичным видом бытия, или же они представляют собой просто идеи, с помощью которых конечный ум человека постигает истинно реальное, реальное как оно есть само по себе? Иными словами, является ли относительное бытие искажением изображения истинного бытия конечным рассудком человека?

Первой точки зрения придерживается Рамануджа, который близок к теории Гегеля считающего относительный мир самообнаружением абсолюта. Ту же позицию занимают и те, кто придерживается точки зрения спинозизма<sup>6</sup>. Вторая точка зрения представлена буддистамн-йогачарами, которые (как это разработано у Канта, а более основательно у Шопенгауэра) рассматривают весь мир как субъективную, данную в сознании видимость, принимающую определенную форму в зависимости от категорий пространства, времени, причинности и др. В трудах Шанкары встречаются фрагменты, дающие основание думать, что у Шанкары имелась тенденция считать, мир простым человеческим представлением в сознании истинно реального, а также в его работах встречаются другие места, где он склонен считать мир опыта объективным и независимым от конечного индивидуума. Чтобы получить правильное представление о позиции Шанкары, мы должны рассмотреть отношение авидьи к майе.

<sup>1</sup> Tadvyatirekeṇābhāvaḥ (S. B., II. I. 14).

<sup>2</sup> Na khalv ananyatvam ity abhedam brūmaḥ kiṃ ty bhedaṃ vyāsedhāma («Bhāmatī», II. 1.4). В том же духе высказывается Тикакара (Tikākāra): «Мир не тождествен Брахману; только у него нет никакого отдельного бытия, помимо лежащей в его основании причины или независимо от нее». «Kāraṇāt prthak sattaśūnyatvaṃ sādhyate, na tv aikyaḥprāyena».

<sup>3</sup> S. B., II. 1.7.

<sup>4</sup> Brahmavyatirekeṇa или Kāraṇavyatirekeṇa (S. B., II. 2.3, II. 1.14 и Gaudapada's «Kārikā», 1.6).

<sup>5</sup> Интерпретация Дойссена общеизвестна. Макс Мюллер делает следующее замечание: «Для всякого хорошо знающего структуру философии веданты должно быть ясно, что в той философии, которую я здесь старался объяснить, очень мало места отводится психологии, космологии и даже этике» S. S. P., p. 170).

<sup>6</sup> Пандит Кокилешвар Шастри приписывает подобный взгляд Шанкаре. См. его «Advaita Philosophy».



### XXXIII. МАЙЯ И АВИДЬЯ

Когда проблемы рассматриваются с объективной стороны, мы говорим о майе, но когда с субъективной стороны — мы говорим об авидье<sup>1</sup>. Подобно тому как едины Брахман и Атман, подобно этому едины майя и авидья. Авидья — это тенденция человеческого ума видеть как бы множество в том, что реально является единством, и это свойственно всем индивидуумам. Но когда Шанкара говорит об авидье, он имеет в виду не вашу и не мою авидью. Это безличная сила, накладывающая свою печать на наши индивидуальные сознания, хотя она и выходит за их пределы. Наш познавательный механизм имеет дело с уже созданными предметами, которые мы воспринимаем, но не производим. Мир сотворен богом и в соответствии с тем порядком, который намечен в священных книгах и охарактеризован нами выше<sup>2</sup>. Майя является и субъективной и объективной, индивидуальной и всеобщей. Майя — это то, из чего возникают обусловленные формы сознания и объективного существования.

Если майя, благодаря которой нереальный мир принимается за реальный, является чисто субъективной, тогда она просто результат воображения и не может рассматриваться как материальная сила мира. Если, с другой стороны, она в соответствии с философией санкхьи рассматривается как материальная причина мира, или как нечто похожее на пракрити, тогда она не представляет собой просто индивидуальное неведение. И авидья индивидуума и пракрити Брахмана возникают вместе, ни одна из них не мыслима без другой, так что даже авидья зависит от первичной реальности<sup>3</sup>. Феноменальное я и феноменальный мир — это взаимно обусловленные факты<sup>4</sup>. Авидья и пракрити одинаково вечны и принадлежат миру опыта<sup>5</sup>. Теория пространственно-временного, причинно-обусловленного мира — это воззрение на реальность, данное нам через авидью, цель которой — дать нам изображение такого мира. Шанкара избегает как идеализма, так и материализма. Мы не можем утверждать, что природа представляет собой явление нашего сознания не в большей степени, чем феноменальное я есть продукт природы. Условия возможности объективного опыта являются также условиями возможности логически обособленного бытия, или самосознания. Почему мы мыслим в этом ложном направлении? Почему существует авидья? Почему существует пространственно-временной, причинно-обусловленный мир? Почему существует майя? Все это различные способы постановки одной и той же неразрешимой проблемы. Атман, чистое познание, отклоняется каким-то образом от правильного пути и впадает в авидью, подобно Брахману, чистому бытию, который отклоняется и входит в пространственно-временной, причинно-обусловленный мир. Посредством авидьи мы достигаем видьи, подобно тому как через эмпирический мир мы достигаем Брахмана. Почему существует данное всеобщее, первоначальное — выяснить это выше наших сил. Тем не менее мы должны считать, что ни наш разум, ни мир, который представлен в этом искажении, не являются иллюзией. Явление не есть иллюзия. Авидья и майя представляют собой субъективную и объективную стороны единого, основного факта опыта. Субъективная сторона называется авидьей, так как она может постепенно исчезать благодаря познанию; объективная сторона называется майей, потому что она так же вечна, как и верховное существо.

Шанкара признает существование авидьи даже в состоянии пралайи, или разрушения. Ишвара, всеведущий, контролирующий свою майю, не имеет авидьи; и если Шанкара иногда поддерживает противоположную точку зрения, то это надо понимать в том метафорическом смысле, что Ишвара обладает силой, ведущей к авидье у индивидуума. Мыслители школы санкхьи не признают существования Ишвары, но прослеживают эмпирический мир до первичной авидьи, которая, как утверждается по традиции, не имеет начала. Авидья является качеством буддхи и поэтому должна пребывать в буддхи. И логика требует, чтобы безначальная природа авидьи относилась также к ее месту в буддхи. Таким образом, буддхи становится проявлением пракрити, основного объекта или коренной субстанции. Этим самым обеспечивается объективность авидьи. «Виварана-прамеясанграха» говорит: «Несомненно, авидья представляет собой недостаток сознания, поскольку она препятствует представлению двойственности и дает повод для представления двойственности; авидья является и чем-то положительным, по-

<sup>1</sup> Мы говорим о майе, когда имеем в виду ее силу производить чрезвычайные следствия и ее роль как предмета воли носителя этой силы. С другой стороны, мы говорим об авидье, когда имеем в виду ее скрытую силу и ее независимость («Vivaranaprimeyasamgraha», I, 1; «Indian Thought, vol. I. p. 280).

<sup>2</sup> Srutidarśitena kramena parameśvareṇa sṛṣṭam, ajñātasattāyuktam eva viśvaṁ tadtadvisayapramāṇavataṛaṇe tasya tasya dṛṣṭisiddhīḥ («Siddhāntaleśa», II).

<sup>3</sup> Ср. точку зрения Канта, а также Бергсона, что материальность вещей материи становится существующей вместе с интеллектуальностью нашего сознания. Интеллект и весь мир, как они кажутся в явлениях, возникают вместе и включают в себя друг друга.

<sup>4</sup> Ср. «Viṣṇu Purāṇa»: «Avidyā pañcaparvaiṣa prādurbhūta mahātmanāḥ (I. 5. 5).

<sup>5</sup> «Advaitasiddhī», p. 595.

тому что она придает форму материальной причине и тем самым создает возможность постижения Брахмана»<sup>1</sup>. Прежде чем мы сможем достигнуть бесконечного, необходимо конечное.

Если Шанкара, пользуясь терминами «авидья» и «майя», отождествляет их<sup>2</sup>, то поздние адвайтисты проводят между ними различие. В то время как майя есть упадхи Ишвары, авидья представляет собой упадхи индивида. Согласно Видьяранье, отражение Брахмана в майе, являющееся чистой саттвой,— это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье, в котором присутствуют также раджас и тамас, представляет собой дживу, или индивида<sup>3</sup>. Этому взгляду придерживается и Шанкара, поскольку он утверждает, что «верховный Брахман становится низшим Ишварой через связь с чистым ограничением, когда Брахман постигает его»<sup>4</sup>. Мир является выражением природы бога, но он также связан с логическим умом человека. Как утверждается, предметы мира являются идеями божественного разума и представлениями человеческого ума. Считают, что Ишвара должен быть причиной мира<sup>5</sup>, и все же отмечают, что в формировании мира, принадлежащего самому Ишваре, должна участвовать и авидья<sup>6</sup>. Брахман и майя присутствуют во вселенной и составляют материальную причину мира. И Брахман как реальность и майя как основанная на ней видимость сплетаются в одно целое.

### XXXIV. МИР ПРИРОДЫ

Шанкара не останавливается на простом описании реальности, а исследует в свете своей теории мир явлений. Он формирует истину, содержащую в себе неадекватные понятия, и располагает по порядку различные явления в зависимости от их приближения к истине. Шанкара пытается показать, каким образом каждое явление раскрывает характер реальности, составляющие его основу. Так как неисчерпаемый Брахман является источником всего сущего, то непрерывно обнаруживаются все более и более возвышенные по своему качеству проявления его в мире<sup>7</sup>. «Подобно тому как в цепи творений постепенно, начиная от человека и кончая листьями растений, наблюдается некоторое уменьшение знания, силы и т. п. (хотя все эти творения и обладают общим атрибутом живого существа),— подобно этому в рядах, идущих по восходящей линии от человека до Хираньягарбхи, усиливаются явления познания, силы и т. п.»<sup>8</sup>.

В мире явлений можно различить: 1) Ишвару, воздающего, возмездие; 2) расширение природы (*намарупан-рапанчу*) как расширение названия и формы всего мира, являющегося ареной возмездия; 3) многообразие индивидуальных душ, подверженных ограничениям индивидуальности, которая страдает от возмездия в каждом новом существовании за деяния, совершенные на предшествующих стадиях жизни. Многообразие мира обуславливается двумя факторами: наслаждающимся и доставляющим наслаждение, актерами и сценой. Материальный мир называется *кшетра*, так как из него состоит окружающая среда, в которой могут действовать индивидуальные души, осуществляя свои желания и пожиная плоды своих минувших карм<sup>9</sup>. Неорганическая природа состоит из пяти элементов. Органическую природу составляют тела, в которых пребывают души, вошедшие в элемен-

<sup>1</sup> «Indian Thought», vol. II. p. 177. Ср. «Īśā Up.», где нам говорят о распятии на кресте из-за авидьи.

<sup>2</sup> Полковник Джекоб высказывается против отождествления майи и авидьи. См. «Vedāntasāra», V. Мир многообразия является продуктом авидьи... Главные формы конечного разума — пространство, время, причина — также составляют основу (*аламбанам*) мира явлений. Авидья, говорят, должна по рождать названия и формы майи, посредством которых возникает эмпирический мир. Avidyāpratyupasthāpita — nāmārūpamāyaveśavaśena (S. B. 11.2. 2.).

Иногда говорят, что *мулапракрити* — это майя, тогда как ее действия сокрытия (*аварана*) и обнаружения (*визиена*) составляют авидью. Другие мыслители придерживаются мнения, что мулапракрити с чистой саттвой есть майя, тогда как мулапракрити, ограниченная нечистой саттвой, является авидьей, то есть коренная субстанция с преобладанием силы сокрытия есть авидья. В некоторых работах об адвайте утверждается, что авидья должна состоять из качеств саттвы, раджаса и тамаса, а также указывается, что авидья должна составлять упадхи Ишвары. Эта точка зрения не является полностью удовлетворяющей. Если Ишвара обладает качествами раджаса и тамаса, то очень трудно провести различие между самим Ишварой и дживой. Ср. «Skanda Purāṇa», где авидья рассматривается как ограничивающее случайное свойство дживы и майя как ограничивающее случайное свойство всевышнего, рассматриваемого как Брахма, Вишну и Махешвару.

Avidyopādhiko jivo na māyopādhikaḥ khalu  
Māyākāryaguṇacchannā branmaviṣṇumaheśvarāḥ.

<sup>3</sup> «Pañcadaśī», 16 — 17.

<sup>4</sup> S. B., «Chān. Up.», III. 14. 2. «Viśuddhopādhisambandhat.

<sup>5</sup> I. 1. 2.

<sup>6</sup> Ср.: Avidyātmikā hi sā bjaśaktir avyaktasābdanirdesyā parameśvarāśrayā māyā (S. B., I. 4. 3).

Ср. также S. B., II. 1. 14; I. 3. 19. Avidyayamayā.

<sup>7</sup> Vady apy eka evātmā sarvabhūteṣu sthāvarajangameṣu gūḍhas tathapi cittopādhiviśeṣatāratamyād ātmanaḥ kūṭasthanityasyaikarūpasyāpy uttarottaram āviṣṭasya tāratamyam aiśvaryaśaktiviśeṣaiḥ śrūyate (S. B., I. 1. 2).

<sup>8</sup> S. B., I. 3. 30. Yathā hi prāṇitvaviśeṣe 'pi manuṣyādistambaparyanteṣy jñānaiśvaryaḍipratibandhaḥ pareṇa pareṇa bhūyān bhavan dṛṣyate, tathā manuṣyādiṣv eva hiraṇyagarbhaparyanteṣu jñānaiśvārvabhivyaktir apī pareṇa pareṇa bhūyāsī bhavati. См. также. S. B., I. 1. 1.

<sup>9</sup> Phalopadhogārtham... sarvaprāṇikarmaphalāśrayaḥ (S. B., Muṇḍ. Up., III. 1. 1).

ты тел и перемещающиеся в виде растений, животных, людей и божества<sup>1</sup>. Мир сансары представляет собой создания различного рода с различными модусами и различными сферами, отвечающими условиям, необходимым для осуществления переживания этих созданий. Эти создания располагаются в определенном порядке, где самыми низкими будут те из них, переживания которых наиболее ограничены, а самым высшим бытием обладают божества сверхчувствительной сферы<sup>2</sup>. Эволюция вселенной подчиняется определенному<sup>3</sup> порядку. Из праkritи, элемента объективности, возникает первая акаша, первичное пространство и материя. «Весь мир возникает из Ишвары; первой создается акаша, а затем в надлежащей последовательности другие элементы»<sup>4</sup>. Таким образом, первоначальным результатом является единая, бесконечная, невесомая, всепроникающая акаша<sup>5</sup>. Акаша представляет собой и пространство и чрезвычайно тонкую материю, наполняющую все пространство. Как бы ни была разрежена субстанция акаши, все же она представляет собой явление того же порядка, что и элементы воздуха, огня, воды и земли.

Таким образом, Шанкара возражает против взгляда буддистов, что акаша представляет собой отрицательную сущность, простое отсутствие препятствий<sup>6</sup>. Шанкара считает, что отрицательный результат есть следствие положительной природы<sup>7</sup>. Из акаши в восходящем порядке возникают другие тончайшие элементы<sup>8</sup>. Следуя данному в упанишадах<sup>9</sup> описанию, Шанкара указывает, что из акаши возникает воздух; из воздуха появляется огонь; из огня — вода; из воды — земля. Так как эти пять элементов сравнительно более постоянны, чем их видоизменения, они символически называются бессмертными, неразрушимыми<sup>10</sup>. Акаша обладает качеством звука, воздух — качествами сжатия и давления, свет — лучистостью и теплотой, вода — вкусом, а земля — запахом. Отношение свойств к элементам аналогично отношению семени к растению. Шабдтанматра, или сущность звука, вызывает появление акаши, которая в свою очередь производит внешнюю форму звука. Танматра, или сущность, заключает в себе элемент и его свойства. Мы уже знаем, что имеется градуированная шкала элементов. По-видимому, все элементы содержатся в акаше танматры. Весь мир берет свое начало из акаши, или звука. Грубая материя мира (*махабхутас*) состоит из изменяющихся комбинаций этих тончайших рудиментарных зачатков (*сукшмабхутас*)<sup>11</sup>. Грубая субстанция — акаша — проявляет звук; воздух — звук и давление; огонь — все это и, кроме того, свет и теплоту; вода в добавление к другим качествам обладает вкусом; земля — качествами других субстанций и своим собственным особым качеством запаха. У каждого объекта имеются свойства звука, осязаемости, формы, вкуса и запаха. Если тончайшие рудиментарные зачатки являются однородными, постоянными формами материи, не допускающими никакой атомичности в своей структуре, то грубые субстанции сложны, хотя, как утверждается, они также должны быть постоянными и лишенными атомической структуры<sup>12</sup>. Грубые элементы благодаря видоизменениям (*паринама*) порождают различного рода предметы. Материя постоянно претерпевает изменение своего состояния. Изменения могут быть также вызваны извне. Шанкара говорит о космическом вибрационном движении<sup>13</sup>. Все эти элементы лишены сознания (*ачетана*) и сами по себе не могут развиваться. Предполагается, что во всех элементах присутствует имманентно бог<sup>14</sup>. Если действия различных элементов иногда восходят как к своему источнику к ведийским божествам, то это не имеет большого значения, так как ведийские божества только символизируют функции Ишвары.

<sup>1</sup> Ведийские божества также относятся к сфере космического процесса (S. B., I. 2. 17; I. 3. 32).

<sup>2</sup> S. B., I. 3. 10; S. B. на Bṛh. Up., I. 4.10.

<sup>3</sup> S. B., II. 1. 24 — 25.

<sup>4</sup> S. B., II. 3.7.

<sup>5</sup> S. B., I. 1. 22; I. 3. 41. См. Chān. Up., III. 14. 3; VIII. 14.

<sup>6</sup> Avaraṇābhāva (S. B., II. 2.22).

<sup>7</sup> Vastubhūtam.

<sup>8</sup> S. B., II. 3. 8 — 13.

<sup>9</sup> Tait. Up., II. 1; Chān. Up., VI. 2. 2 — 3.

<sup>10</sup> Chān. up., IV. 3. 1; Bṛh. Up., I. 5.22.

<sup>11</sup> Все пять тончайших элементов присутствуют в каждой грубой субстанции, хотя и в разных пропорциях. Пятёричность (*панчикарана*) — это название процесса соединения пяти тончайших элементов в грубые субстанции мира. Шанкара не упоминается о панчикаране, имеющей большое значение в поздней адвайте. См. «Vedāntasāra». Шанкара придерживается точки зрения *три* вриткараны, или соединения трех элементов. Это также взгляд у Вачаспати.

<sup>12</sup> В адвайта-веданте атом, или *ану*, есть не первичная, неделимая дискретная составная часть материи, а самое наименьшее, какое только может мыслиться, количество материи.

<sup>13</sup> Sarvalokaparispandanam.

<sup>14</sup> Parameśvara eva tena tenātmanavatiṣṭhamāno 'bhidyāyamstaṁ taṁ vikāraṁ sṛjati (S. B., II. 3. 13)

Рамануджа считает, что санкальпа бога, или воля, не является необходимой для каждого случая изменения. Она проявляется только один раз, перед возникновением акаши.

В случае разложения порядок творения обратен<sup>1</sup>. Разлагаясь, земля становится снова водой, вода — огнем, огонь — воздухом, воздух становится акашей и акаша возвращается к Ишваре.

Шанкара допускает, что психические органы, такие, например, как манас (внутренний орган), должны иметь одинаковую природу с психическими элементами. Человеческий организм, как и другие объекты, состоит из трех элементов: земли, воды и огня<sup>2</sup>. Манас, или внутренний орган, прана, или жизненное дыхание, и ван, или речь, соответствуют земле, воде и огню<sup>3</sup>. Шанкара сознает, что они рассматриваются иногда как отличные по качеству от физических элементов и произведены до или после них. Во всяком случае, сами по себе они, как и элементы, лишены жизни и произведены в качестве средств для достижения цели. Неорганическая природа представляет собой *парартху*, то есть служит цели, которая лежит за ее пределами<sup>4</sup>. В неорганическом мире существует единообразие природы<sup>5</sup>. Когда мы переходим к органической природе, нашему взору открывается новое начало, сила жизни, которая имманентна некоторым предметам и благодаря которой они осуществляют свои цели и получают способность достигать состояния большого совершенства. Камень не живет, так как у него нет тенденции стать совершенным, как равно нет и внутренней силы превратиться в колонну или статую. Растение же живет. Если растение поместить в подходящие условия, то у него появится способность расти, распускать почки, давать листья, цвести и приносить плоды. Животное же способно к более полной жизни, чем растение. Животное видит, слышит и чувствует, а также смутно понимает, что происходит вокруг него. Животное растет хорошо не только в благоприятных условиях, но само ищет этих условий. Животное передвигается намеренно, а растение — не намеренно. Человеческое существо живет гораздо более высокой жизнью. Человеческое существо — это то, что Шанкара называет *вьютпанначиттой*, то есть мыслящим существом, обладающим пониманием и волей. Человек наделен силой роста растения, способностью животного передвигаться и видеть, а также способностью проникать во внутреннюю суть вещей, отличать вечную форму от не вечной и выбирать между добром и злом. Люди, которые осуществили свои желания, являются божественными. Таким образом, в органической природе мы находим четыре класса существ: божества, людей, животных и растения<sup>6</sup>. Следуя духу упанишад, Шанкара утверждает, что растения являются вместилищами наслаждения и обладают живыми душами<sup>7</sup>, которые входят в растения в результате своей нечистой жизни в прошлом. Хотя растения и нечувствительны к наслаждениям и страданиям, они, как утверждает, должны искупать вину за деяния души, которые она совершила в прежнем своем существовании. Шанкара признает вообще три рода воплощенных душ: божества, которым предназначено состояние бесконечного наслаждения; людей, судьба которых состоит из смеси счастья и несчастья, и животных, удел которых — бесконечное страдание<sup>8</sup>. В своем воплощенном состоянии души существуют вместе с жизненными силами и тончайшими телами, и до тех пор пока они не освобождены, они прочно к ним прикреплены. Считается, что души должны быть эманациями Брахмана, подобно искрам, возникающим из огня; но с той разницей, что эманации возвращаются к Брахману, тогда как искры не входят обратно в огонь<sup>9</sup>.

### XXXV. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Цель веданты состоит в том, чтобы вести нас от анализа человеческого я к анализу реальности единого абсолютного я. Это двоякое направление и имеют фрагменты веданты<sup>10</sup>. Индивидуальное я представляет собой систему воспоминаний и ассоциаций, симпатий и антипатий, предпочтений и целей. Хотя, быть может, мы и не в состоянии окинуть одним взглядом всю эту систему, но нашему исследованию доступна ее общая структура и ее основные элементы. Эта система — *виджнянатман* — является объектом изменений, тогда как *параматман*

<sup>1</sup> См. S. B., II. 3. 14. Ср. Дойссен: «Эта точка зрения должна, вероятно, до некоторой степени пролить свет на научные мотивы учения о постепенном развитии и поглощении элементов, относительно которых у нас нет никаких других сведений. Наблюдение, что твердые тела растворяются в воде, что вода превращается в пар благодаря теплоте, что пламя огня гаснет на воздухе, что воздух по мере возрастания высоты все более и более разрежается и переходит в пустое пространство,— все это может привести к постепенному распаду мира и, посредством обращения в свою противоположность,— к созданию мира».

<sup>2</sup> Chān. Up., VI. 2. 2 — 3.

<sup>3</sup> S. B., II. 4. 20; III. 1. 2.

<sup>4</sup> S. B., G., XIII. 22.

<sup>5</sup> S. B., Tait. Up., II. 8.

<sup>6</sup> S. B., III. 1. 24.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> S. B., II. 1. 34.

<sup>9</sup> Muṇḍ. Up., II. 1. 1; Kauṣītaki, III. 3. 4. 20; Bṛh., II. 1. 20. См. S. B., III. 1. 20 — 21; Ait. Up., III, 3. См. также Chan. Up., VI. 2.

<sup>10</sup> S. B., II. 3. 25.

свободен от всяких изменений<sup>1</sup>. Утверждается, что джива в сущности должна быть единой с Атманом. Это — ты<sup>2</sup>. «Равным образом не имеет никакой силы возражение, что предметы, обладающие противоположными качествами, не могут быть тождественными, так как противоположность качеств может быть изображена ложно»<sup>3</sup>. Шанкара тщательно отличает *я*, подразумеваемое во всяком опыте, от *я*, представляющего собой установленный путем наблюдения факт интроспекции, метафизического субъекта, или *я*, и психологического субъекта, или *я* как личности. Объект самосознания (*ахампратъявишяя*) не есть чистое *я* (*сакшин*), а активный, наслаждающийся индивидуум (*картри*), наделенный сложными качествами. Когда психологи говорят о *я*, они рассматривают его как объект интроспекции. В то время как Атман является предметом чистого понятия<sup>4</sup>, наше индивидуальное сознание представляет собой активное по своей природе действие, направленное на определенную цель. Для каждого из нас чувство деятельности представляет собой наш наиболее интимный опыт. Это эмпирическое *я* является носителем всех видов деятельности<sup>5</sup>. Если бы деятельность (*картритва*) составляла существенную природу души, тогда душа никогда бы не могла от нее освободиться, подобно тому как огонь не может отделиться от теплоты, и пока человек не освободил себя от деятельности, он не в состоянии достигнуть своей наивысшей цели, так как деятельность по своему существу обременительна.

«Деятельность души зависит только от качеств упадхи, которые ей приписываются, а не от ее собственной природы»<sup>6</sup>. Индивидуальная душа по существу представляет собой носителя активности, иначе ведийские предписания и т. п. были бы бесцельными. В упанишадах содержится много фрагментов, рассматривающих деятельность как атрибут души<sup>7</sup>. Действительно, деятельность помещается в упадхи, или в ограничении (*виджняне*), то есть в понимании. Джива есть субъект-объект, *я* и *не-я*, реальность и видимость. Джива есть Атман, ограниченный объектом<sup>8</sup>. Это — Атман, находящийся в связи с аджняной. По словам Эмерсона, «всякий, играющий роль глупца, является богом»<sup>9</sup>. Авидья, или логическое познание, является причиной чувства индивидуальности эмпирического *я*, которое представляет собой «то, что вводит в заблуждение, и то, кого вводят в заблуждение». Характерной особенностью индивидуальной души является ее связь с буддхи, то есть пониманием, или рассудком. Эта связь продолжается до тех пор, покамест благодаря совершенному познанию не прекращается состояние сансары<sup>10</sup>. Связь души с буддхи не ликвидируется даже после смерти. Она может быть разорвана только путем достижения свободы. Во время глубокого сна или смерти эта связь имеет потенциальный характер, а в новом воплощении или пробуждении она становится действительной. Если мы не допустим этот род длительности, то будет нарушен закон причинности, так как ничто не может возникнуть без некоторой данной причины<sup>11</sup>.

Психофизический организм состоит из органического тела<sup>12</sup>, созданного из грубых элементов и оставляемого душой, когда оно (тело) умирает, из органов жизни (*пран*)<sup>13</sup>, а также из тонкого тела, возникающего из тончайших элементов и являющегося источником развития тела<sup>14</sup>. Тончайшее тело<sup>1</sup> образуется из семнадцати эле-

<sup>1</sup> S. B., I. 3. 24. Ср. также Kaṭha Up., III, 1; Muṇḍ., III. 1.1; Śvet. Up., IV 6.7.

<sup>2</sup> Ср. с этим известную доктрину квакеров, согласно которой в каждом сокровенном бытии человека имеется внутренний свет, сияние, посредством которого должны оцениваться все догмы и доктрины.

<sup>3</sup> S. B., IV, 1, 3.

<sup>4</sup> S. B., II. 3. 40.

<sup>5</sup> S. B., I. I, 4.

<sup>6</sup> S. B., II, 3. 40. Tasmād upādhidharmādhyāsenāvatmanah kartṛvaṃ na svābhavikam. См. также S. B. на Kaṭha Up., III. 4. И адвайта и санкхья рассматривают Атмана или пुरुшу как нечто, не определяемое деятельностью субъекта действия. Об этом речь может идти только тогда, когда Атман отождествляется с границами индивидуальности. Это отождествление или неразличение представляется в адвайте как результат действия авидьи, а в санкхье как результат действия пракрити.

<sup>7</sup> «Bṛh. Up.», IV. 3. 12; Tait., III. 5. См. также S. B., II. 3. 33.

<sup>8</sup> S. B., II. 3. 40.

<sup>9</sup> Сурешвара сравнивает дживу с принцем, которого унес пастух и воспитал в деревенской среде. Когда принц узнал о своем царском происхождении, то бросил все свои прежние занятия и стал вести себя как царь.

Rājsunoh smṛtiprāptau vyādhabhāvo nivartate

Vathāivam ātmano 'jñāsyā tattvam asy ādivākyataḥ.

(S. L. S.) См. также S. B. Bṛh. Up., II. 1. 20; Vārttika Suresvara относительно Bṛh. Up. II. 1. 507 — 516.

<sup>10</sup> S. B., II. 3. 20.

<sup>11</sup> «Утверждается, что души, связанные с буддхи, пребывают в Ишваре, когда связь потенциальна, хотя вместе с тем указывается, что души при смерти и в глубоком сне проникают в самого Брахмана (Chān. Up., IV. 8; S. B., II. 3. 31).

<sup>12</sup> Deha, sthūlaśarīra, annamayakośa.

<sup>13</sup> Жизненные органы бывают двух родов: 1) жизненные органы сознательной жизни, а именно: пять органов чувств (*буддхиндрияни*), пять органов действия (*кармендрияни*), манас, контролирующий восприятие, а также действие; 2) жизненные органы несознательной жизни. *Мукхьяпрана*, которая является основным дыханием жизни, подразделяется на пять различных пран, обуславливающих разные формы дыхания, питания и т. п. *Мукхьяпрана* хотя имеет ограниченный объем, но является неделимой (S. B., I. 4.13).

<sup>14</sup> Sūkṣmaśarīra, līṅgaśarīra. bhūtaśraya.

ментов, а именно: пяти органов восприятия, пяти органов действия, пяти форм жизни, духа и интеллекта<sup>2</sup>. Это тонкое тело материально и вместе с тем прозрачно, поэтому оно остается невидимым, когда происходит переселение дживы. В то время как тонкое тело и формы жизни существуют как постоянные факторы души вплоть до освобождения, имеется еще и изменяющийся фактор морального ограничения (*кармашрая*), который сопутствует душе только в пределах одной жизни и возникает в каждой другой жизни как новая форма<sup>3</sup>. Основа индивидуальности должна быть найдена не в Атмане или в упадхи, а в моральном ограничении, представляющем собой единство познания (видьи), деяний (кармы) и опыта (праджни)<sup>4</sup>. Жизненные силы продолжают существовать, как и тончайшее тело, которое является их носителем, пока длится сансара, и нераздельно сопутствует душе, если она даже должна переселиться в растение. В этом случае внутренние чувства, естественно, не могут раскрыться. Поскольку сансара не имеет начала, душа должна обладать этим аппаратом жизненных форм вечно. В третьих, иногда упоминается каранашарира, которая отождествляется с не имеющей начала и не поддающейся определению авидьей. Причинно-обусловленное *я* (*карана-атма*) есть относительно постоянное человеческое *я*, которое продолжает существовать посредством следующих один за другим перевоплощений, определяемых законом кармы. Это описание психологического механизма тождественно с его описанием в системе санкхьи, за исключением вопроса о пяти жизненных силах.

Пять органов чувств — органов действия — созданы из мельчайших (*ану*, или *сукима*), ограниченных (*паричхинна*) объектов<sup>5</sup>. Величина этих объектов не равна величине атомов (*параманутуля*), так как их способность проникать по всему телу [в случае такого равенства] оказалась бы непостижимой. Они рассматриваются как тончайшие, ибо если бы они были крупными, то можно было бы наблюдать их, когда они выходят из умирающего. Они имеют ограниченные, а не бесконечные размеры, потому что в последнем случае было бы невозможно их перемещение, выхождение из тела и возвращение в него. Шанкара во всей этой концепции имеет в виду функции чувств, а не их материальный дубликат. Чувства не являются всеохватывающими, но ограничены пределами той области телесного, в которой они функционируют<sup>6</sup>. В некоторых органах чувств, как правило, усматривают различные их элементы<sup>7</sup>, и божества, контролирующие эти элементы, как считают, контролируют также и органы чувств. *Мукхьяпра*на — это начало, поддерживающее жизнь и одушевляющее ее. Даже аппарат психики зависит от нее. Чувства поддерживаются мукхьяпраной и поэтому называются *пра*нами<sup>8</sup>. Атман, наделенный *упадхи*, есть *джива*, которая наслаждается, страдает (*бхоктир*) и действует (*картри*); высшая же душа свободна от этих состояний<sup>9</sup>.

Джива управляет телом и чувствами и связана с результатами действий. Так как ее сущностью является Атман, то говорят, что она есть *вибху*, или всепроникающая, но не считают, что она — *ану*, или обладающая размерами атома. Если бы верно было последнее, то оказалось бы невозможным испытывать ощущения, охватывающее все тело<sup>10</sup>.

Те, кто полагает, что душа атомична, доказывают это тем, что бесконечная душа не может двигаться; тем не менее считается, что она покидает одно тело и вселяется в другое. Это высказывание, согласно Шанкаре, касается лишь вопроса о границах души<sup>11</sup>, но не вопроса о душе как таковой. Возражение, заключающееся в том, что душа, если она атомична, может пребывать в теле лишь в одном определенном месте и поэтому неспособна воспринимать тело повсюду, отклоняется указанием на следующий пример: точно так же, как кусок сандалового дерева освежает все тело, хотя прикасается к нему только в одном месте, так и атомичная душа способна чувствовать все тело посредством ощущений прикосновения, которые распространяются по всему телу. Шанкара опровергает это мнение, настаивая на том, что шип, на который человек наступает но-

<sup>1</sup> Dehabijāni, bhūtasūkṣmāṇi.

<sup>2</sup> Это соответствует lingasarīra санкхьи.

<sup>3</sup> Kaṛtrtvabhokṛtrtvaviśiṣṭajīvo manomayadīpañcakośaviśiṣṭaḥ. Его элементы определяются посредством механической причинности.

<sup>4</sup> S. B., II. 4, 8 — 12; D. S. V, pp. 325 — 326.

<sup>5</sup> S. B., II. 4. 1 — 4.

<sup>6</sup> II. 4. 8. 13.

<sup>7</sup> S. B., II. 4. 14 — 16; Bṛh. Up., I. 3. 11; III. 2. 13; Ait Up, I. 2. 4.

<sup>8</sup> II. 4. 1 — 6.

<sup>9</sup> Param brahma... apahataparāmatvādidharmakam, tad eva jivasya paramārthikaṁ svarūpam... itarad upādḥikalpitaṁ (S. B., I. 3.19).

Платон придерживался подобного же взгляда, который он проиллюстрировал замечательным сравнением с Глаукусом, погрузившимся в пучину моря. Если мы увидим его там, нам не удастся узнать его, настолько он оброс водорослями, ракушками и другими обитателями морских глубин. Каждая индивидуальная душа — это потерянная душа, и мы не можем постигнуть ее истинную природу, если не извлечем ее из океана сансары и не очистим от плевел, шелухи и шлама.

<sup>10</sup> S. B., II. 3. 39.

<sup>11</sup> S. B., II. 3. 39.

гой, оказывает действие на состояние всех чувств, хотя боль ощущается только подошвой ноги, а отнюдь не всем телом. Те, кто защищает точку зрения атомичности души, полагают, что атомичная душа пронизывает все тело духовным качеством, или *чайтаньей*, точно так же, как свет лампы, находящийся в одном определенном месте, освещает всю комнату. Шанкара заявляет, что это качество не может распространяться за пределы субстанции. Пламя лампы и ее свет не относятся друг к другу как субстанция и ее качество, но оба представляют собой огненные субстанции, хотя при этом в пламени его составные части тесно сближены между собой, в то время как в свете они широко расходятся друг с другом.

Если качество чайтаньи, или духа, распространено по всему телу, то душа не может быть атомичной. В тех местах упанишад, где речь идет о душе как об ану<sup>1</sup>, имеется в виду не Атман, а ядро качеств понимания и разума. Там показывается неуловимость Атмана, ускользающего от восприятия<sup>2</sup>. Признается, что эмпирическое я, связанное с манасом и т. п., не бесконечно, в то время как высшая реальность бесконечна<sup>3</sup>. Если говорят, что эмпирическое я атомично, то это потому, что оно эмпирически связано с буддхи<sup>4</sup>. Все положения о пребывании души в сердце обязаны теории о локализации в нем буддхи. Кроме того, находящееся повсюду может, конечно, быть и в каком-нибудь одном месте, хотя ограниченное одним определенным местом не может находиться повсеместно<sup>5</sup>. Таким путем Шанкара объясняет все отрывки из упанишад, в которых утверждается, что душа ограничена в пространстве<sup>6</sup>. Существование религиозных обязательств всецело основано на относительной реальности эмпирических *ego*. Вся область практической жизни с ее системой заслуги виновностей, с ее священными законами, с ее повелениями и запретами, с ее надеждами на счастье на небесах и ожиданиями страданий в аду предполагает отождествление тела, чувств и многообразия окружающих условий с я. Во всей последовательности жизни не Атман, а именно лишь его тень огорчается, жалуется и действует, принимая участие в мирских делах. До тех пор пока душа отделена от упадхи, она является субъектом наслаждений, страданий и индивидуального сознания<sup>7</sup>.

Шанкара различает несколько состояний души. В состоянии бодрствования весь перцептивный механизм человека находится в действии и он воспринимает объекты посредством своих чувств и разума. В состоянии сна чувства пребывают в покое и только манас остается активным. На основе впечатлений, оставленных чувствами во время бодрствования, манас познает объекты. Спящее я является не первичным духом, а духом, ограниченным дополнениями. Вот почему мы не можем произвольно вызывать состояние сна. Если бы мы могли это делать, то ни один человек не видел бы неприятных снов<sup>8</sup>. В состоянии глубокого сна разум и чувства пребывают в покое, а душа оказывается, так сказать, растворенной в своем собственном я и вновь обретает свою истинную природу. Шанкара упоминает о непрерывности кармы как об аргументе, доказывающем непрерывность я. Имеет место также воспоминание. Осознание личностью собственной тождественности (*атману смараны*) доказывает, что проснувшаяся душа остается той же самой, что и душа засыпавшая. Эта подтверждается священными текстами. Положения последних потеряли бы смысл, если бы состояние глубокого сна приводило к нарушению непрерывности я. Если кто-либо засыпает, будучи А, а просыпается, будучи В, то не будет никакой непрерывности действий. Даже освобожденный мог бы проснуться. Очевидно, что даже в состоянии глубокого сна, как и при наступлении смерти, ядро индивидуальности сохраняется неизменным. Несмотря на неточные положения противоположного толка, все же допускается, что упадхи, который ограничивает дживу областью сансары, даже при глубоком сне потенциально существует. Если в глубоком сне, подобном состоянию освобождения, особого рода сознание полностью отсутствует, то каким образом и в чем спящий человек сможет сохранить семена авидьи, благодаря которой наступает пробуждение? Шанкара делает вывод о различии между временным единением с Брахманом в состоянии глубокого сна и постоянным единением с Брахманом в мокше. «В случае глубокого сна ограничивающий упадхи существует, так что когда он появляется в каком-нибудь существе, то начинает свое существование джива»<sup>9</sup>. В состоянии мокши все семена авидьи исчезают<sup>10</sup>.

Состояние обморока рассматривается как занимающее особое место, так как оно отличается от состояния бодрствования тем, что с его наступлением чувства перестают воспринимать объекты. Такое безразличие к миру объектов не является результатом концентрации внимания находящегося в обмороке человека на других каких-то предметах. Состояние обморока отличается от состояния сна отсутствием какого-либо сопровождающего его сознания; от смерти обморок отличается тем, что при нем жизнь не покидает человеческого тела; наконец, от сна без сновидений обморок отличается тем, что тело упавшего в обморок охвачено беспокойством. Находящийся в обмороке человек не может быть выведен из этого состояния так же легко, как может быть разбужен спя-

<sup>1</sup> Muṇḍ. Up., III. 19; Śvet., V. 8 — 9.

<sup>2</sup> S. B., II. 3. 29.

<sup>3</sup> См. S. B., II. 3. 19 — 32.

<sup>4</sup> II. 3. 29.

<sup>5</sup> S. B., II. 1. 7; II. 3. 49.

<sup>6</sup> См. S. B., I. 3. 14 — 18; I. 2. 11 — 12.

<sup>7</sup> Viśeṣavijñāna.

<sup>8</sup> S. B., III. 2. 6.

<sup>9</sup> S. B., III. 2. 9.

<sup>10</sup> См. S., B. относительно Gaudapāda, Kārikā, III. 14.

щий. Состояние обморока, как считают, занимает промежуточное место между глубоким сном и смертью. «Оно относится к смерти, поскольку представляет ее преддверие. Если в лишившемся чувств человеке остается какая-то (хотя и не проявляющаяся) деятельность души, речь и сознание возвращаются к нему; если же никакой деятельности души в нем не сохраняется, то дыхание прекращается и тепло жизни покидает его»<sup>1</sup>.

Каждый человек в сущности есть высшая реальность, не подверженная превращениям и видоизменениям и неделимая, хотя мы и говорим о становлении и развитии человеческой души. Ибо, когда дополнение создается или разрушается, *я*, как полагают, тоже создается или разрушается<sup>2</sup>. Ограничивающее дополнение придает индивидуальность различным душам в мире<sup>3</sup>. Они определяют природу тела, касту дживы, продолжительность жизни и т. д.<sup>4</sup>. Души отличаются друг от друга благодаря различиям между дополнениями, и действия не смешиваются с их результатами<sup>5</sup>. Даже если индивидуальная душа рассматривается как *абхьяса*, или исключительно как отражение, подобно отражению солнца в воде, индивидуальность души этим не ставится под сомнение<sup>6</sup>.

### XXXVI. САКШИН И ДЖИВА

В каждом индивидуальном *я* мы имеем наряду с познавательным, эмоциональным и волевым опытом созерцающее *я*, или *сакшин*. Вечное сознание именуется сакшином, когда внутренний орган служит как ограничивающее дополнение и когда сознание освещает предметы. Наличие этого дополнения достаточно для превращения первичного сознания в созерцающее *я*. Хотя это созерцающее сознание возникает вместе с восприятием объектов, оно не обусловлено этим восприятием, а предполагается им. Когда внутренний орган входит в индивида и становится его составной органической частью, мы имеем дживу.

Какова связь между созерцающим *я* и дживой? В трактатах поздней адвайты эта связь определяется по-разному. Видьяранья определяет созерцающее *я* как неизменное сознание, которое является субстратом явлений грубого и тонкого тел и которое наблюдает их действия без того, чтобы быть ими каким-либо образом затронутым<sup>7</sup>. Когда деятельность удовлетворившегося *я* прекращается, озарение, одухотворение двух тел обуславливается этим созерцающим *я*. Созерцающее *я* непосредственно осознает два вида тел, которые присутствуют при нем как его окружение даже тогда, когда удовлетворившееся *я* перестает функционировать. Постоянное присутствие созерцающего *я* позволяет сохранять идентичность провидца в серии идей, относящихся к чему-либо другому, а не к *я*. Для Видьяраньи ясно, что созерцающее *я* не может быть отождествлено с дживой, которая принимает участие в жизни и делах. Упанишады объясняют его как нечто бескачественное, как только наблюдающего, но не пользующегося результатами действий<sup>8</sup>. Видьяранья в другом месте сравнивает его с лампой на сцене, которая одинаково освещает режиссера, актрису и публику и освещает саму себя, даже тогда, когда они отсутствуют<sup>9</sup>. Этот пример указывает на то, что созерцающее *я* озаряет одинаково эмпирическое *я* (дживу), внутренний орган и предметы и освещает самих себя во время здорового сна, когда все они отсутствуют<sup>10</sup>. От Ишвары сакшин отличается пассивностью. В «Таттвапрадиписке» созерцающее *я* определяется как чистый Брахман, который является универсальным *я* всего существующего и который, будучи субстратом каждой индивидуальной души, кажется столь же множественным, как и дживы. Созерцающее *я* не может отождествляться с Брахманом, получившим определения, то есть с Ишварой, так как оно определяется как абсолютно лишенное качеств: не может созерцающее *я* также отождествляться с дживой, которая действует и наслаждается действиями и их результатами<sup>11</sup>. Точка зрения, представленная в «Панчадаше» и в «Таттвапрадиписке», поддерживается Шанкарой.

«Каумуди» учит, что созерцающее *я* — это особая форма Ишвары. Автор этого трактата опирается на то место в «Шветашватара-упанишаде», где Ишвара представлен созерцающим. Хотя он и является сознанием этой деятельности дживы и прекращения его деятельности, сам он не затрагивается этими действиями<sup>12</sup>. Он действует в дживе, освещая ее видью и все относящееся к дживе. Он известен как праджня, когда всякая деятельность прекращается, как это происходит, например, в

<sup>1</sup> S. B., III. 2. 10.

<sup>2</sup> S. B., II. 3. 17.

<sup>3</sup> S. B., III. 2. 9.

<sup>4</sup> Sureśvara. Vārttika, pp. 110 — 113.

<sup>5</sup> S. B., II. 3. 49.

<sup>6</sup> «Подобно тому, как одно отражение солнца в воде дрожит, а другое отражение не дрожит в этом отношении, таким же образом одна душа связана с действиями и их результатами, а другая — с ними в том же отношении не связана. Поэтому действия и их результаты не смешиваются друг с другом (S. B., II. 3. 50).

<sup>7</sup> «Pañcadaśī», VIII. «Siddhāntaleśa» передает точку зрения Видьяраньи следующим образом (ch. I): «Dehadvayādhiṣṭhānabhūtam kūṭasthacaitanyam svāvacchedakasya dehadvayasya śakṣād ikṣād ikṣaṇān nirvikāratvat śakṣīty ucyate».

<sup>8</sup> Ср.: «Śakṣi, cetā, kevalo, nirguṇaś ca» (Śvet. Up.).

<sup>9</sup> «Nṛtyaśālāsthito dīpaḥ prabhum sabhyāniś ca nartakim Dīpayed aviśeṣeṇa tadabhāve 'pi dīpyate» («Pañcadaśī», X. 11).

<sup>10</sup> «Pañcadaśī», X. 11.

<sup>11</sup> Tattvapradīpikāyam api, māyāśabalite, saguṇe parameśvare, «kevalonirguṇa» iti viśeṣaṇanupapattē sarvapratyagbhūtam, viśuddham brahma, jīvad bhedenā, śakṣīti pratīpadyata ity uditam («Siddhāntaleśa», I).

<sup>12</sup> Parameśvarasyaiva rūpabhedaḥ kaścit jivapravṛttinivṛtṭyor anumantā svayam udāsināḥ śakṣī nāma («Siddhāntaleśa», I).



состоянии сна без сновидений<sup>1</sup>. Автор «Таттвашудхи» согласен с этим взглядом. Что Ишвара — сакши, это заявление представляет собой религиозный или эмпирический способ изложения первой точки зрения. Шанкара поддерживает это мнение. Комментируя знаменитое место в упанишадах<sup>2</sup>, где рассказывается о двух птицах, сидящих на одном дереве, Шанкара пишет: «Из этих двух птиц, сидящих на дереве, одна, ксетраджня, с тонким телом, ест (то есть пробует) по незнанию плоды кармы, символизирующие счастье и несчастье и притом имеющие множество самых различных вкусовых качеств; другая, божественно-вечная, чистая, обладающая разумом и свободная по своей природе, всеведущая и обусловленная саттвой, не ест, так как управляет обоими — и тем, что ест, и тем, что поедается». «Ее простое наблюдение равнозначно управлению, как это бывает при царской власти»<sup>3</sup>.

Некоторые полагают, что джива, обусловленная авидьей, и есть это созерцающее я, так как она по своему существу — наблюдатель, а не деятель. Действующей и пользующейся результатами своих действий она бывает только тогда, когда ошибочно отождествляет себя с внутренним органом<sup>4</sup>. Таким образом, у дживы два аспекта — один реальный, другой нереальный. В одном аспекте она — *сакшин*, или пассивный наблюдатель, в другом — *абхиманин*, или активный деятель, пользующийся результатами своих действий. Против этой точки зрения выдвигается возражение, что если всепроникающую авидью рассматривать как условие созерцающей дживы, тогда последняя должна быть способна осветить не только свой собственный разум, но также разум любого другого творения. Однако такое предположение не подтверждается опытом. Таким образом, созерцающее я — это джива, обусловленная *антахкараной*, или внутренним органом, и различная в различных индивидах. В *сушупти* (сне без сновидений) она предполагается существующей в тонкой форме и, таким образом, она представлена во всех трех состояниях. Различие между эмпирическим *ego* и созерцающим я состоит в том, что в то время как для первого внутренний орган является его атрибутом или принадлежностью, для последнего он только условие или ограничение<sup>5</sup>. Эта точка зрения изложена в «Ведантапарибхаше» и не противоречит другим выдвигаемым точкам зрения, так как она устанавливает, что первичное сознание, если оно проявляется в индивидуальном субъекте, называется сакшин. Бесконечное сознание, или Атман, получает название *джива-сакши*, когда оно действует в индивидуальном субъекте, и называется *Ишвара-сакши*, когда оно действует во вселенной как целом. Различные названия в этих случаях объясняются характером ограничений — *упадхи*. В первом случае упадхи представляют собой внутренний орган, тело и т. п., во втором — весь мир сущего. Ишвара — это мировая душа, а джива — индивидуальная душа.

### XXXVII. АТМАН И ДЖИВА

Индивидуальному *ego* мы не можем приписать ни субстанциальности, ни простой структуры. Оно не является атомической единицей и обладает весьма сложной структурой. Это — систематическое единство переживаний сознания, происходящих в некотором частном индивидуальном центре который сам ограничен и определен с самого начала телесным организмом и другими условиями. Тело, чувства и пр. включаются в его сознание и вносят в него некое единство и целостность. Сознание, связанное с организмом, является всецело ограниченным сознанием; оно включает в себя состояния тела как часть своего содержания. Подобно тому как тело создается постепенно, так же происходит и с переживаниями сознания. Конечное я — не первичная причина своего собственного сознания. *Ego* — это чувственное единство эмпирического сознания, развивающееся во времени. Это идеальная конструкция, объект мышления понятиями<sup>6</sup>. Оно изменяется, хотя и в рамках одного индивида, и поэтому не может быть отождествлено с сущностью, неизменной и не вызывающей изменений. Атман, лежащий в основе эмпирических *ego*, не испытывает ни изменений, ни переживаний, ни эмоций.

Хотя это и необъяснимо, Атман не имеет никакого отношения к событиям жизни индивида, при которых он неизменно присутствует и которые он сопровождает. Занимая положение постоянного наблюдателя, Атман служит только экраном или основанием, на котором совершается игра духовных фактов. Мы не можем сказать, что они вырастают из него, так как реальное не затрагивается тем, с чем оно смешивается. Вещи не изменяют своей природы только из-за того, что мы не понимаем их правильно. Каким образом неизменный Атман может проявляться как ограниченный, каким образом вечный свет интеллекта может быть затемнен каким бы то ни было действием, если он по своей природе свободен от всех связей? Не есть ли это старый вопрос о том, каким образом реальное может стать феноменальным? Связь Атмана с упадхи тела, чувств, духа и чувств-объектов говорит о его феноменальном характере; но эта связь между Атманом и психологическим я необъяснима, майя, или мистична. Если Атман — это вечный мир и чистое сознание, если он не нуждается ни в чем и не действует, то как может он быть источником движения и желаний я, заключенного в телесную оболочку? «Вещь,— отвечают на это,— которая сама неподвижна, может тем не менее приводить в движение другие предметы. Магнит сам не

<sup>1</sup> См. V. S., I. 3. 42.

<sup>2</sup> Muṇḍ. Up., III. 1. 1.

<sup>3</sup> Paśyaty eva kevalam darśanamātreṇa hi tasya prerayitṛtvam rajavat (S. B., Muṇḍ., III. 1.1).

<sup>4</sup> Keced avidyopādhiko jīva eva śakṣād draṣṭṛtvāt śakṣiḥ: jīvasyāntaḥkāraṇatādātmyatyā kartṛtvadyāropabhāḥ tv epi svayam udāsinatvāt («Siddhantaśa», I).

<sup>5</sup> Antaḥkāraṇopādhanena jīvaḥ śakṣiḥ... antaḥkāraṇaviśiṣṭaḥ pramātā («Siddhantaśa», I).

<sup>6</sup> Cp. Ward, Psychological Principles, pp. 361 — 382.

движется, но заставляет двигаться железо»<sup>1</sup>. Когда мы говорим о связи конечных *я* с бесконечным Атманом, мы находимся во власти категорий конечного, которые не могут быть точно применены.

Шанкара разбирает различные упоминаемые в «Брахма-сутре» мнения о связи между индивидуальной душой и Брахманом, а именно точки зрения Ашмаратхьи, Аудуломи и Кашакритсны. Ашмаратхья основывается на тех местах текста упанишад, где отношение индивидов к абсолюту сравнивается с отношением искры и огня. Как искры, вылетающие из огня, с одной стороны, не абсолютно отличны от огня. потому что их природа та же, что и огня, а с другой стороны, не тождественны с ним, поскольку иначе они были бы неотличимы как от огня, так и друг от друга, так и индивидуальные души не являются совершенно отличными от первичной реальности, потому что в противном случае это означало бы, что они по своей природе лишены интеллекта и в то же время не тождественны с ней, поскольку в таком случае они не отличались бы одна от другой. Отсюда Ашмаратхья делает вывод, что индивиды одновременно и отличны и не отличны от Брахмана<sup>2</sup>. Мнение Аудуломи таково, что индивидуальная душа, связанная ограничивающими дополнениями в виде тела, чувства и ума, отлична от Брахмана, хотя посредством познания и созерцания она удаляется из тела и становится единой с высшим *я*. Он допускает абсолютное различие между несвободным индивидуальным *я* и Брахманом и абсолютную идентичность свободного индивидуального *я* с Брахманом<sup>3</sup>. Шанкара принимает точку зрения Кашакритсны<sup>4</sup>.

Индивидуальное *ego* не может быть частью абсолютного духа, как думает Рамануджа, поскольку абсолют не имеет никаких частей и существует вне пространства и времени. Оно не может быть отлично от абсолютного, как предполагает Мадхва, поскольку не существует вообще ничего отличающегося от абсолютного, который существует только один, без чего-либо другого<sup>5</sup>. Оно не может быть и видоизменением абсолютного, как полагает Валлабха, поскольку абсолют неизменен. Мы не можем также рассматривать индивидуальную душу как создание бога, поскольку веды, рассказывая о создании огня и прочих элементов, не упоминают о создании души. Джива не отличается от абсолютного Атмана, не является ни его частью, ни видоизменением его. Это сам Атман. Мы не можем до конца представить себе истинную природу дживы, поскольку она скрыта упадхи<sup>6</sup>. Если бы она не была единой с высшим *я*, утверждения священных книг о бессмертии потеряли бы свой смысл. Высказываясь об учении Ашмаратхьи, Шанкара замечает: «Если бы индивидуальная душа была отлична от высшего *я*, познание его не заключало бы в себе познания индивидуальной души, и, таким образом, сделанное в одной из упанишад заверение, что путем познания единой реальности мы познаем и все остальное, оказалось бы неправильным»<sup>7</sup>. Комментируя «Тайттирия-упанишад», Шанкара пишет: «Невозможно, чтобы кто-нибудь достиг когда-либо тождества с другим, совершенно от него отличным»<sup>8</sup>, и точно так же, как упанишады утверждают, что познавший Брахмана становится Брахманом, познавший Брахмана должен быть единым с Брахманом.

Метафизическое тождество верховного Атмана и индивидуальной дживы должно быть допущено. Однако это не затрагивает вопроса об отношении высшего *я* к индивидуальной душе, пока она еще не достигла познания своей истинной природы. Наши эмпирические *ego* находятся в движении, в то время как бремя упадхи тянет их вниз<sup>9</sup>. Зная, что связь между абсолютным и индивидуальным *я* не может быть логически выражена, Шанкара все же предлагает некоторые аналогии, которые в поздней адвайте были развиты в различные теории.

Рассказывают, что когда одному ирландцу предложили объяснить, что такое бесконечное пространство, он ответил, что «пространство подобно большому ящику, крышка, дно и боковые стенки которого оторваны». Как ящик с его границами и сторонами не является пространством, точно так же и живые существа, связанные разумом и чувствами, не являются Брахманом. Когда же мы отбрасываем прочь стенки, крышку и дно нашей конечной индивидуальности, мы становимся едиными с Брахманом. Теория ограничений<sup>10</sup> применяется во многих местах. Шанкара использует пример с космическим пространством и с частями пространства, так как благодаря ему хорошо выясняются известные черты связи Брахмана с индивидами. Когда границы, образуемые формой некоего кувшина или чего-либо подобного, устранены, ограниченное пространство сливается с единым космическим пространством. Точно так же, когда ограничения пространства, времени и причинности устранены, дживы становятся едиными с абсолютным *я*. Далее, когда пространство, заключенное в одном кувшине, соединяется с пылью и дымом, другие части пространства не затрагиваются ими; подобно этому, когда одна джива испытывает наслажде-

<sup>1</sup> S. B., II. 2, 2.

<sup>2</sup> S. B., I. 4. 20.

<sup>3</sup> S. B., I. 4. 21.

<sup>4</sup> S. B., I. 4. 22.

<sup>5</sup> S. B., IV. 3. 14.

<sup>6</sup> См. S. B. относительно Muṇḍ. Up., II. 2.1; Kaṭha. Up., II. 2. 1.

<sup>7</sup> S. B., I. 4. 20.

<sup>8</sup> S. B. о Taiṭ. Up., II. 8.15.

<sup>9</sup> В связи с замечанием, что аханкара, или самоощущение, становится субъектом познания своей близости к Атману, который отражен в нем, Рамануджа спрашивает: «Является ли сознание отражением аханкары или аханкара является отражением сознания? Первое предположение неприемлемо, так как вы отказываете сознанию в способности познавать; точно так же неприемлемо и второе, так как лишенная интеллекта аханкара никогда не сможет стать субъектом познания» (R. B., I. 1. 1).

<sup>10</sup> Avacchedyāvachchedaka. S. B., I. 3.7; I. 2.6; I. 3. 14 — 18; I. 2. 11 — 12; II. 1. 14. 22; II. 3. 17; III. 2. 34.

ние или страдание, другие этим не затрагиваются. Одно и то же пространство получает различные названия, которые даются ему в соответствии с присущими ему упадхи, тогда как само пространство неизменно. Когда абсолют оказывается поглощенным, слитым с этими ограничениями (*упадхи-антарбхава*), природа Брахмана скрывается (*сварупатпробхава*) и природное всеведение абсолюта подвергается ограничению (*упадхипариччинна*). Этот контакт ограничений (*упадхисанпарка*) подобен контакту хрустала с красным цветом, когда он с ним связывается<sup>1</sup>. Пространство нельзя сжечь вместе с телами или передвигать вместе с кораблями<sup>2</sup>. О пространстве, заключенном в кувшине, нельзя сказать, что оно часть или видоизменение единого бесконечного пространства; также и дживы не являются частями или видоизменениями Атмана. Как пространство представляется запачканным грязью и подобным детям, точно так же и Атман представляется незнающим, несведущим, ограниченным или опороченным грехом. И если кувшин создается или уничтожается, то пространство, заключенное в нем, не производится и не уничтожается; точно так же и Атман не был порожден и не умрет. Некоторые из поздних последователей адвайты принимают это мнение и считают дживу универсальным духом, ограниченным внутренним органом.

Против теории ограничений возражают, говоря, что когда джива идет на небо за свои заслуги; разум, ограничиваемый ею на небе, отличен от того, который ограничивается ею, когда она пребывает на земле. Это должно привести к неудовлетворительным моральным последствиям, как например к разрушению накоплений нашей кармы (*кританаши*), и к получению таких результатов действий, которые не производились действующим агентом (*акритабхьягама*) Мы не можем сказать, что на небо идет тот же самый ограниченный интеллект, так как это означало бы приписать способность движения тому, что всепроникающе. Эфир не движется вместе с кувшином, когда мы передвигаем последний.

Чтобы обеспечить идентичность удовлетворившейся души, она рассматривается не как ограниченный разум, но как разум отраженный неразрывно связанный с тем, что отражает, то есть с умом<sup>3</sup>. В комментарии на «Брихадараньяка-упанишаду»<sup>4</sup> Шанкара поддерживает теорию рефлексии. Как явление солнца и месяца в воде представляет собой простое отражение и не означает ничего реального или как красный цвет белого хрустала является просто отражением красного цветка и также не представляет ничего реального, так как, если убрать воду, останутся только солнце и месяц и если убрать красный цветок, белизна хрустала останется прежней, точно так же и элементы и индивидуальные души — это только отражения единой реальности в авидье и они не представляют собой никакой реальности. С уничтожением авидьи отражения перестают существовать, остается только реальное. Абсолют — это оригинал (*бимба*), а мир — его отражение (*пратибимба*). Точно так же вселенная во всем многообразии своих форм подобна океану, отражающему солнце Брахмана различными способами. Шанкара поддерживает эту точку зрения за ее предполагаемую ценность — за вытекающий из нее вывод, что оригинал, реальность, остается незатронутым, если отражения получаются нечистыми. Как различия в отражениях связаны с зеркалами, так и абсолют, не имеющий рядом с собой ничего другого, проявляется как различные индивидуальности путем отражений самого себя в различных внутренних органах. Когда зеркальная поверхность воды, на которую отброшено отражение, нарушена, само отражение оказывается нарушенным. В то время как представители теории ограничений считают, что авидья, поскольку она есть тонкое вещество в форме внутреннего органа, является *аваччхедакой* — ограничением — или *вишешаной* — существенной частью дживы, без которой джива как таковая вообще не существует, те, что придерживаются теории рефлексии, видят во внутреннем органе просто упадхи<sup>5</sup> — вещество, которое принимает отражение чистого интеллекта и вследствие этого присутствует в дживе, но не принадлежит самому существу природы дживы.

Некоторые из поздних последователей адвайты принимают это мнение и рассматривают дживу как отражение универсального духа во внутреннем органе<sup>6</sup>. Если мир — это тень, то Брахман — субстанция, отбрасывающая тень. Теория рефлексии критикуется по различным основаниям. Вещь, не имеющая формы, не может отбрасывать отражения, тем более на бесформенный рефлектор. Чистый интеллект и авидья оба бесформенны. Если индивидуум является отражением, тогда то, что отражается, должно находиться вне рефлектора и реальность, являющаяся оригиналом, должна лежать вне космоса, вне всей совокупности сотворенных предметов. Это противоречит взгляду на систему как на «имманентную». Гипотеза рефлексий не свободна от тех трудностей, с которыми сталкивается теория ограничений. Отражение каждого духа обусловлено соприкасающимся с ним интеллектом, из чего следует, что в том же самом духе отражения могут быть различны в разных местах. Такая критика не учитывает единообразной природы интеллекта. Если джива является отражением Брахмана, она отличается от него и вследствие этого не реальна. Автор «Вивараны» предлагает выход из этого затруднения. Лучи, исходящие из глаз, отражаются тем, что отражает, возвращаются обратно и делают действительно существующее лицо воспринимаемым. Отражение, таким образом, — это сам оригинал. Эта точка зрения, называемая *бимбапратибимбабхеда-вадой* (или неразличением оригинала и его отражения), все же принята. Если понимать сравнение буквально, то нам нужно тело, отбрасывающее лучи, другое тело, на которое отбрасываются лучи, и третье, которое улавливает свет. Отражение требует наличия реально существующего посредника, обособленного от того тела, которое отбрасывает лучи, но это противоречит монистической природе Брахмана. Те, кто отвергает обе теории — как теорию «ограничений» так и теорию «рефлексий»<sup>7</sup>, — заявляют, что джива — это тот же неизменный Брахман, не сознающий своей истинной природы. Шанкара, так же как и Сурешвара, склонен

<sup>1</sup> S. B., III. 2. 15. «Ātmabodha», p. 16.

<sup>2</sup> S. B., I. 2 — 8.

<sup>3</sup> S. B., II. 3. 50; S. B. о Gaudapada, Kārikā, I. 6.

<sup>4</sup> S. B., Brh. Up., II. 4, 12. См также «Brahmabindu Up.», p. 12.

<sup>5</sup> В то время как вишешана — это существенный предикат, который входит в состав результата и присутствует рядом с ним, то есть с определенной вещью, упадхи не является существенным свойством определенной вещи. Цвет — это вишешана окрашенной вещи, а глиняный сосуд — это упадхи пространства, которое он в себе заключает.

<sup>6</sup> Antaḥkaraṇeṣu pratibimbanā jīvacaitanyam («Vedāntaparibhāṣā», I).

<sup>7</sup> Критику этих теорий см. S. P. B., I. 152, 153.

согласиться с этим мнением. Личное сознание возникает как следствие необъяснимого вмешательства Брахмана<sup>1</sup>. Джива появляется, но мы не можем сказать каким образом.

### XXXVIII. ИШВАРА И ДЖИВА

Если Ишвара — это то же самое, что Брахман, если джива также и в метафизическом смысле едина с Брахманом и если оба они подвергаются ограничениям, то различие между богом и индивидуумом представляется незначительным. Шанкара считает, что в то время как Ишвара всеведущ, всемогущ и вездесущ, джива несведуща, мала и слаба. «Бог, обладающий высшими ограничивающими его дополнениями» (*ниратишайонадхи*)<sup>2</sup>, управляет душами с низшими ограничивающими дополнениями (*нихинопадхи*)<sup>3</sup>. Ишвара всегда свободен от авидьи<sup>4</sup>. Ограничения Ишвары не влияют на его способность к познанию. Майя Ишвары подчинена ему и поэтому не скрывает его сущности. Она не скрывает его качеств точно так же, как стекло, покрывающее предметы, не скрывает их особенностей. Майя — ограничение Ишвары — возникает из *шуддхататтвы* и не порождает авидьи или антахкараны. Она подчинена его контролю и помогает ему в сотворении и разрушении. Эта майя, или сила самовыражения, пребывая в Ишваре, приводит к многообразию мира; индивидуальную душу она обманывает, внушая ей ложную веру в независимость мира и душ в нем. Авидья — это следствие майи. Чистое сознание Брахмана, когда оно соединяется с майей, в этом смысле называется Ишварой, а в соединении с авидьей — дживой. Поскольку у Ишвары отсутствуют личные желания и заинтересованность в создании мира, он называется *акартри*, или недеятелем, тогда как джива есть *картри*, или деятель. Ишвара почитается как бог, который осуществляет воздаяния в соответствии с кармой, сознает свое единство с Брахманом и поэтому наслаждается блаженством все время в своем собственном разуме. Джива — это почитающий бога, который не знает о своем божественном происхождении и вследствие этого подчинен сансаре. В религии мы имеем отношения господина и слуги (*сва-мибхритьяйох*)<sup>5</sup>. В другом месте конечное *я* считается частями (*аниша*) Ишвары, точно так же, как искры относятся к огню<sup>6</sup>.

В поздней адвайте выдвигались различные предположения о связи Ишвары и дживы, о которых следует вкратце упомянуть. «Пракатартхавиварана» говорит: «Отражение интеллекта в майе, которая безначальна, неопишима, является источником неорганического мира и связана только с интеллектом, есть Ишвара; отражение в многочисленных малых частях той майи, которая находится во власти двух сил — обволакивающей и отбрасывающей — и известна как авидья, есть джива»<sup>7</sup>. Согласно автору, майя и авидья относятся друг к другу, как целое к части. Майя является дополнением Ишвары, а авидья — дживы. То же самое мнение принято «Санкшешашариракой», хотя различие целого и частей здесь представлено как различие между авидьей и антахкараной, где авидья выступает как причина, а антахкарана — как следствие<sup>8</sup>. Так как ее автор придерживается теории рефлексии, он не одобряет деления на целое и части. «Панчадаши» принимает различие, близкое к этому. Прimitивный, лишенный интеллекта первичный элемент, мулапракти, состоящий из трех гун, имеет две формы. Та часть его, где саттва не подчинена раджасу и тамасу, а господствует над последними, называется майей и является дополнением Ишвары; та, в которой саттва подчиняется двум другим качествам, представляет собой авидью, служащую дополнением дживы. Различие между майей и авидьей здесь качественное, а не просто количественное. Так же получается и в другом месте «Панчадаши», где пракрити, обладающая способностью активного отражения, называется майей; та же самая пракрити с преобладанием способности затемнения есть авидья<sup>9</sup>. Видьяранья в «Панчадаши»<sup>10</sup> различает акаши: (1) акашу, ограниченную кувшином (*гхатъакаша*); (2) акашу, которая отражается вместе с облаками, молниями и т. п. в воде, содержащейся в кувшине, или акашу воды в кувшине (*джалакаша*); (3) акашу, не имеющую ограничений (*махакша*), и (4) акашу, которая отражена в частичках воды, как бы в водяной пыли, о наличии которой в облаках мы заключаем из следующего за этим дождя (*мегхакша*). Точно так же имеется и четыре вида интеллекта: (1) *кутъьястха*, или интеллект, не подверженный изменениям и ограниченный грубым и тонким телами; (2) интеллект, отражаемый в манасе, который ошибочно принимают за неизменный интеллект (дживу); (3) интеллект, ничем не ограниченный, и (4) интеллект, находящий свое выражение в тонких впечатлениях ума<sup>11</sup> всех созданий, которые существуют в подобной облаку майе, находящей свою опору в Брахмане (Ишваре). Из этого следует, что в то время как джива представляет собой интеллект, отраженный в манасе. Ишвара — это интел-

<sup>1</sup> См. S. B. о Bṛh. Up, II. 1.

<sup>2</sup> S. B., II. 3. 45.

<sup>3</sup> S. B., II. 3. 43.

<sup>4</sup> Nityanivṛttāvidyatvāt (S. B., III. 2.9).

<sup>5</sup> II. 3. 43.

<sup>6</sup> S. B., II. 3. 43.

<sup>7</sup> Anādir anivācyā, bhūtaprakṛtiś cinmātrasambandhini māyā; tasyāṃ citpratibimba īśvaraḥ. Tasyā eva paricchinnānantapradeśeṣv āvaraṇa vikṣepāśaktimastvavidyābhidhāneṣu citpratibimbo jīva iti («Siddhāntaleśa», I).

<sup>8</sup> Avidyāyāṃ cit pratibimba īśvaraḥ; antaḥkāraṇe citpracibimbojivāḥ (S.L.S.).

<sup>9</sup> I.

<sup>10</sup> VI.

<sup>11</sup> Dhivāsānā.

лект, отраженный в майе, опосредствованной тонкими впечатлениями всех творений. Автор «Панкападикавивараны» видит в дживе отражение Ишвары<sup>1</sup>. Иногда джива под влиянием майи становится Ишварой.

### XXXIX. ЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ ЕДИНОЙ ДУШИ) И АНЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВА ДУШ)

Шанкара не поддерживает мнения, что поскольку авидья единична, то и джива, ограниченная авидьей, единична. Ибо, если бы все души были единой дживой, мир прекратил бы свое существование тотчас же, как только произошел бы первый случай освобождения души, что не имеет места. Брахман, ограниченный различными внутренними органами, порожденными авидьей, разделяется и распределяется, как это и происходит на самом деле, по многим индивидуальным душам, но трудности в понимании связей майи и авидьи с Брахманом привели к созданию в поздней адвайте различных теорий, из которых главные — *экадживавада*, или теория единой души, и *анэкадживавада*, или теория множественности душ.

Существует одна джива и одно материальное тело. Это единственное личное сознание реально, тогда как другие тела, подобно тем, которые являются нам в сновидениях, лишены личного сознания. Многообразие мира представляет собой результат ложного изображения авидьей этой единственно существующей дживы. Однако этот вид экадживавады противоречит В. С. (II. 1.22; II. 1.33; I.2.3). Творцом мира является не джива, а отличный от дживы Ишвара, творческая активность которого обусловлена просто его стремлением к развлечениям: как только его желания исполнились, он лишился побудительных причин для творения. Эти авторы также считают, что имеется одна главная джива — *хираньягарбха*, которая является отражением Брахмана, что другие дживы, являющиеся образами единой дживы, представляют собой отражения Хираньягарбхи и что лишь к этим отражениям имеют отношение рабство и конечное освобождение. Эти писатели признают доктрину единственности дживы, утверждающую, что существует множество материальных тел, каждое из которых наделено нерелятивной дживой. Согласно третьему виду экадживавады, имеется одна единственная джива, находящаяся в каждом из многочисленных тел. Индивидуальность сознания зависит от числовых различий материальных тел. Те, кто придерживается этого мнения, не считают, что оно опровергается возражением, что точно так же, как один и тот же человек по-разному осознает внешние воздействия на различные части своего тела, так и единая джива должна была бы сразу осознавать удовольствия и страдания, испытываемые всеми численно различными материальными телами, в которых она обитает. Тот факт, заявляют они, что мы не осознаем удовольствия и страдания нашей прежней формы существования, доказывает, что числовые различия материальных тел мешают проявлению такого сознания. Они принимают доктрину единственности дживы, признавая при этом множественность тел.

Имеются также различные версии анэкадживавады, исходящие из различных концепций в понимании авидьи. 1. Для природы дживы существенно наличие авидьи в форме внутреннего органа. Если внутренний орган и прочее составляют условия, которые образуют дживу, и если этих органов много, то это значит, что и джив много. 2. Другие считают, что хотя имеется всего лишь одна авидья, которая пребывает в Брахмане как его субстрат и скрывает его, и что хотя окончательное освобождение является не чем иным, как разрушением этой авидьи, все же авидья имеет части и необходимо допустить, что некая часть авидьи (определяемая еще иначе как ее способность отражения) существует в личности, достигшей освобождения еще во время ее жизни в данном теле. Эта авидья перестает существовать частично, то есть рассматривается как то или иное ограничивающее условие, когда достигается познание Брахмана, и продолжает, как и прежде, существовать в других частях, то есть в том, что связано с остающимися ограничивающими условиями. (В состоянии дживанмукти индивид сохраняет способность осознавать свое тело в форме сансары, или мысленного *retentum*, представляющего собой тонкую форму авидьи; в состоянии *видехаикавалья* осознание тела прекращается.) 3. Согласно третьему варианту, сходному с описанным выше, зависимость заключается в связи авидьи с интеллектом, а конечное освобождение состоит в прекращении этой связи. Внутренний орган, или манас, определяет отношение авидьи к интеллекту. Когда возникающее интуитивное познание Брахмана кладет конец манасу, тогда прекращается связь авидьи с этой особой частью интеллекта, хотя, как и прежде, сохраняется ее связь с продолжающими существовать частями интеллекта. 4. Авидья представляет собой нечто целое и целиком присутствует в каждой дживе, скрывая Брахмана от всех джив. Конечное освобождение состоит в том, что авидья покидает дживу. 5. Авидья состоит из частей, которые распределены по всем дживам. Мокша каждой отдельной дживы состоит в уничтожении относящейся к ней авидьи. Мир в целом зарождается в совокупности всех авидий. «Подобно тому как какая-нибудь часть одежды возникла из совокупности всех нитей и перестает существовать, когда какая-либо из составляющих ее нитей оборвана, и как новая часть одежды создается в это время из сохранившихся нитей, так и этот мир возникает из совокупности всех авидий и прекращает свое существование, когда одна из джив достигает освобождения... и некий новый мир, общий для всех оставшихся джив, создается в это время из сохранившихся авидий». 6. Каждая часть авидьи дает начало отдельному и особому миру. Весь мир чувств и деятельности ограничен для каждой личности и создается авидьей, пребывающей в этой частной личности, точно так же, как простая кажимость серебра, воспринимаемая в месте нахождения раковины, различна для каждого наблюдателя и создана авидьей, пребывающей в каждом наблюдателе. Однако то, что многие миры должны представляться единым миром, является результатом совершенно неправильного представления, сходного с тем, которое выражено в словах: «я также видел то же самое настоящее серебро, которое видели вы». 7. Другие считают, что имеется только один мир,

<sup>1</sup> Это основано на «Antaryami Brahmana» Bṛh. Up. (VI. 7) и на местах В. Г., подобных следующему: «*Īśvaras sarvabhūtanām hr̥dēṣe'juna tiṣṭhati*».

материальной основой которого является майя, пребывающая в Ишваре и отличающаяся от совокупности авидий, пребывающих в дживах. С другой стороны, эти авидьи выполняют свои функции, частично состоящие в том, чтобы скрывать Брахмана, а частично в том, чтобы образовывать иллюзорные объекты — такие, как фальшивое серебро, которое видят в перламутровой раковине, или такие, которые мы видим в сновидениях<sup>1</sup>.

## XL. ЭТИКА

Из всего существующего во вселенной один только человек является объектом этики. Он знает, что он имеет отношение к двум мирам — миру бесконечного и миру конечного. Действие бесконечного в конечном — это не просто поэтический образ, а трезвая истина философии. Бесконечное пребывает во всем конечном, и человек осознает это. Хотя он связан с организмом, который механически определяется прошлым, все же свойственные бесконечному идеалы истины, красоты и добра действуют в нем и дают ему возможность избирать их и бороться за более яркое их выражение. Это происходит потому, что бесконечный Брахман широко обнаруживает себя в человеческих существах, так как они способны к этической и логической деятельности<sup>2</sup>. Пока индивид стремится к ним, но еще не может их достичь, он находится в связанном состоянии; в момент, когда он достигает бесконечного, внутреннее напряжение ослабляется, чувство свободы и радости наполняет его душу. Достижение Брахмана представляет собой конец всякой деятельности, так как Брахман — это не просто существо или сознание, но также и блаженство (*ананда*) и поэтому — объект всех стремлений<sup>3</sup>. *Брахматмайкатва*, или постижение тождества с бесконечной реальностью, является конечной целью жизни, «надлежащей пищей каждой души»<sup>4</sup> и единственной высшей ценностью. Пока это не достигнуто, конечная душа находится в состоянии беспокойства и разлада с самой собой. «Каждый во всех трех мирах стремится к источникам счастья, а не к источникам несчастья»<sup>5</sup>. Все люди ищут лучшего, и, как говорит Броунинг,

Все, в ком видно благородство,  
Несмотря на свои заблуждения, все, даже слабые, стремятся ввысь,  
Подобно растениям в копиях, которые никогда не видели солнца,  
Но грезят о нем и гадают, где оно может быть,  
И прилагают все старания, чтобы тянуться вверх и достичь солнца.

Лучшие плоды, какие мы можем сорвать с дерева жизни (*сансары*), превращаются в пепел в наших устах. Величайшее наслаждение надоедает, и даже жизнь на небесах (*сварга*) не удовлетворяет, так как она мимолетна. Какое-нибудь простое проявление добра, наслаждение сладкой мелодией или созерцательное проникновение в сущее могут на момент, как кажется, поднять нас над узкими рамками нашей индивидуальности, но все это не может дать нам постоянного удовлетворения. Единственное, что может дать нам постоянное удовлетворение, — это ощущение Брахмана (*брахманубхава*). Это высшее состояние радости, умиротворенности и завершение индивидуального развития<sup>6</sup>. К несчастью, наше беспокойство возникает из-за того, что мы цепляемся за мир, лелеем веру в его фантомы и чувствуем разочарование, когда дразнящая нас видимость удовлетворения конечными телами обманывает нас как раз тогда, когда мы их достигаем. «Индивид впадает в грех и печаль до тех пор, пока он верит, что его тело — Атман, но когда он постигает свое единство с я всех вещей, его печаль исчезает»<sup>7</sup>. Мы не можем манипулировать реальностью, приводя ее в соответствие с неким идеалом нашего разума, а только должны познавать ее. Философия, связанная с именем Шанкары, является не продуктом идеи о том, что должно быть, а пониманием того, что есть. Духовное восприятие бесконечного как реальности ведет к миру и радости.

Все этические блага, тесно связанные такими, какие они есть, с миром различий, имеют ценность как средства достижения цели. В то время как самосознание представляет собой абсолютное благо, этические блага могут

<sup>1</sup> См. «Siddhāntaleśa».

<sup>2</sup> Prādhanyāt... karmajñānadhikārah (S. B., Tait. Up., II. 1).

<sup>3</sup> Prayojanasūcanārtham ānandagrahaṇam («Sikhāmaṇi» о «Vedāntaparibhāṣā», Introduction).

<sup>4</sup> «Phoedrus», p. 247.

<sup>5</sup> «Satasloki», p. 15.

<sup>6</sup> «Сущностью мокши, или освобождения, является бесконечная радость и полное устранение страдания; так как совершенно ясно, что люди постоянно желают и того и другого, стремление к освобождению всегда имеется» («Saṅkṣepaśārīraka». I.67). Ср. Спиноза: «Все наше счастье или несчастье зависит исключительно только от качества объекта, на который направлена наша любовь... Но любовь к вечному и бесконечному объекту наполняет дух радостью, — радостью чистой, без какой-либо примеси печали» («De Intellectus Emendatione», pp. 9, 10).

<sup>7</sup> S. B., Muṇḍ. Up., III. 1. 2.

быть названы так только в относительном смысле. Этическим «благом» является то, что помогает познанию бесконечного, а этическое «зло» — это его противоположность.

Правильным является такое действие, которое воплощает в себе истину, а скверным — то, которое воплощает в себе ложь<sup>1</sup>. Все, что ведет к лучшему будущему существованию, есть добро, а все, что осуществляет худшую форму существования, — зло. Индивид старается действовать в соответствии со своей бесконечной природой и все более и более уподобляется богу. В эмпирическом мире Ишвара выступает как высшая реальность, а мир — это его творение. Почитающий бога должен любить всю вселенную, являющуюся продуктом божества. Истинный мир и превосходство заключаются не в самоутверждении и не в индивидуальном устремлении к своему собственному благу, а в принесении себя в жертву истинной сущности вселенной. Эгоизм является величайшим злом, а любовь и сострадание — величайшим благом. Отождествляя себя с социальным благом, мы поистине не достигаем наших реальных целей. Каждый индивид должен подавлять те свои чувства, которые способствуют его самоутверждению; гордость должна уступить место скромности, чувство обиды — прощению, узкое чувство привязанности к семье — всеобщей благожелательности. И ценность имеют не столько действия, сколько настойчивость в подавлении своей эгоистической воли и утверждение воли общества. Долг, обязанность — это возможности, предоставленные человеку для того, чтобы уменьшить значение своего обособленного я, и для того, чтобы вращаться в мире. Шанкара принимает предустановления своего времени и призывает нас избегать прегрешений, запрещенных шастрой. Изучение вед, жертвоприношения, дары, эпитимии и посты представляют собой средства познания<sup>2</sup>. Они закаляют характер, очищают дух и углубляют способность проникновения в сущее. Лишь редкие умы могут усвоить истину сразу, обычному же человеку требуются для этого время и старание. Выполнение ежедневных житейских обязанностей и требований благочестия<sup>3</sup> по отношению к старшим в семье способствует приведению сознания в такое состояние, которое благоприятствует познанию сущего<sup>4</sup>. Ведийские ритуалы, если они соблюдаются тщательно, ведут к *абхьюдаيه* (буквально — к подъему или прогрессу на лестнице сансары), а не к *нихиреясе* — спасению<sup>5</sup>. В то время как проникновение ума в природу первичной реальности имеет своим результатом мокшу, почитание бога в зависимости от формы почитания ведет к различным результатам, хотя все они ограничены миром сансары<sup>6</sup>. Они помогают нам выйти из власти эгоистических желаний, ненависти и глупости и достичь спокойствия, мира и терпения в страданиях. Благочестивое размышление служит средством познания. Бхакти помогает джняне. Истинной мудрости достигают лишь те, чей ум подготовлен к этому суровой дисциплиной. Это не означает, что знание вливается в лишенный его ум извне. Истина находится в центре души. Для того чтобы она воссияла, разум должен отстраниться от мира, обреченного на гибель. Наш разум должен быть доведен до степени ясности, прозрачности стекла лампы, через которое сияет внутренний свет. «Хотя Атман существует всегда и во всех вещах, он не обнаруживается во всех них. Он светит только через разум, подобно тому как отражение появляется только на отполированной поверхности»<sup>7</sup>. Шанкара придает большое значение философской мудрости, которая достигается только через добродетель. В то время как джняна прямо ведет к освобождению, другие средства помогают достижению той же цели косвенным образом<sup>8</sup>. «Желание познать Брахмана возникает только в том, чей дух чист, кто свободен от желаний и кто, будучи свободен от действий, совершенных в этом или в прежних рождениях, испытывает отвращение к эфемерной, несущественной смеси целей и средств»<sup>9</sup>. Шанкара принимает принцип практики йогинов, согласно которому главная цель заключается в достижении самадхи, что Шанкара называет *санрадханой*, или полным удовлетворением, и который состоит в отстранении чувств от всего внешнего и концентрации их в области своей внутренней природы. Адвайта принимает проводимые в философии йога различия ямы и ниямы и т. п. в качестве внешних средств

<sup>1</sup> Ср.: «Всякий, кто творит зло, ненавидит свет» (Иоанна, III. 19).

<sup>2</sup> Bṛh. Up., IV. 4. 22.

<sup>3</sup> S. B., III. 4. 26.

<sup>4</sup> IV. 1. 4.

<sup>5</sup> S. B. o Muṇḍ. Up., Introduction.

<sup>6</sup> S. B., I. 1. 24. См. также III. 2. 2.

<sup>7</sup> Sādarvagato 'py ātmā, na sarvatrāvabhāsate. Buddhyaēvāvabhāsate, svaccheṣu pratibimbavat. («Ātmabodha», p. 17).

<sup>8</sup> S. B., IV 1, 1; S. B. относительно Tait. Up., I.3. Платон предписывает философам стремиться к достижению мудрости, которая имеет своим конечным результатом проникновение в идею бога, а всем прочим — к составлению истинного мнения, которое для каждого определяется его положением и выполненными им обязанностями (см. «Федон» и «Государство»). Точно так же и Аристотель рекомендует обычному человеку, явно как «сферу человеческих дел», «моральные достоинства», а тем, кто стремится к бессмертию, он советует развивать свой разум, «который воспринимает вещи благородные и божественные» («Никомахова этика», X. 8).

<sup>9</sup> S. B., Kena Up., Introduction. См. также S. B., Chān. Up., Introduction, VIII. 5.1; Bṛh. Up., IV. 4. 22; Kaṭha, I. 2. 15.

(*бахирангасадханы*) и дхаранью и дхану в качестве внутренних средств (*антарангасадханы*)<sup>1</sup>. Внутренние требования определяются также как резкое различие вечного и преходящего, уклонение от эгоистических стремлений к достижению земных и небесных благ и развитие достоинств: спокойствия (*шамы*), самообладания (*дамы*), самоотречения (*у параты*), смирения (*титикиши*), сосредоточения (*самадхи*), твердости духа (*шраддхи*) и, наконец, страстного стремление к свободе. Этим достигается истинное познание<sup>2</sup>.

Мыслитель, пытающийся дать широкую концепцию истины, не порывает полностью с общепринятыми мнениями своего времени. Хотя действительность кастовых предустановлений уже не имеет для Шанкары жизненно важного значения, он допускает веру в них. Принимая традиционную теорию, что рождение в особой касте является не делом случая, а необходимым следствием поведения души в одном из прежних существовании, Шанкара склонен признавать претензии высших классов — богов и риши — на их исключительное право изучать веды<sup>3</sup>. Хотя Шанкара считает, что каждый человек из любой касты может достичь высшего знания<sup>4</sup>, Шанкара все же разрешает тем, кто следует правилам жизни брахманов, выполнять обязанности, налагаемые на них кастой и той стадией жизни, которую они проходят. В то время как брахман может изучать веды и достигать мудрости, другие прибегают к богослужению и т. п. и достигают той же самой цели брахмаджняны<sup>5</sup>. У Шанкары трудно найти поддержку претензии, что только путем изучения вед можно достичь познания Брахмана. Как в своей философии, так и в своей теории хинду дхармы Шанкара пытается примирить противоречивые требования. Признавая, что высшее познание брахмаджняны открыто для всех, кто создан по образу и подобию бога (*пурушаматра*), независимо от касты и веры, Шанкара обнаруживает глубокую гуманность и строго следует выводам из своей философии адвайты. Однако он поддается брахманическому убеждению, что шудры, как например Видура, который достиг высшей мудрости, имеют эту возможность в результате их прежнего поведения. Если такой шудра оказывается способным понимать истину в данной жизни, мы можем из этого заключить, что он изучал веды в какой-нибудь из прежних жизней. Так Шанкара подрывал веру в исключительное право высших классов на спасение. Он был склонен рассматривать всех, кто обладал способностью духовного проникновения в сущее, как своих учителей, независимо от того, были ли они брахманами или париями. «Тот, кто умеет смотреть на мир феноменов в свете недуализма, — мой истинный учитель, будь он *чандала* (пария) или *двиджа* (дважды рожденный). Таково мое убеждение»<sup>6</sup>.

Шанкара настаивает на выполнении правил *ашрамов*, или стадий жизни. Чтобы достичь спасения, не обязательно быть санньясином. В «Брихадараньяке» и в «Чандогья-упанишаде» *грхастхас* — ведущие семейную жизнь — постигали брахмавидьи и сами обучали ей. Тем не менее санньясины лучше всего подготовлены для этого, так как им легче достичь брахмавидьи, чем другим, поскольку их не призывают к совершению богослужений, выполнению семейных обязанностей и ведийских ритуалов. Шанкара утверждает, что те, кто выполняет предустановления ашрама, должны, прежде чем достичь освобождения, стать санньясины, хотя это не обязательно для тех, кто не очень сильно связан правилами ашрамы. Санньясины основываются непосредственно на Брахмане (*брахмасанстха*). «Такое состояние невозможно для тех, кто находится на трех других стадиях жизни. Как говорят священные тексты, эти люди страдают от несовершенства деяний, предписанных их жизненной стадией, тогда как санньясин не страдает от этого несовершенства»<sup>7</sup>. Кроме того, «хотя джняна доступна всем при любом устройстве жизни, к свободе ведет только тот ее вид, которым овладел санньясин, а не тот, который постепенно создается вместе с кармой»<sup>8</sup>. Шанкара ощущал в практической религии индуизма недостаток дисциплины ума и всеобщего образца и поэтому старался перестроить аскетические предписания, желая этим путем добиться для индуизма преимуществ, которые дает наличие дисциплины ума, характерной для организации буддизма<sup>9</sup>. Жен-

<sup>1</sup> Śvarāna и manāna веданты соответствуют dhāraṇa и входят в нее, nididhyāsana соответствуют dhyāna, a darśana — samādhi.

<sup>2</sup> S. B., III. 4. 27.

<sup>3</sup> Случай с Джанашрути (Ghān., IV. 1. 2), которого Раикви назвал шудрой и которого он все же учил ведам, и случай с Сатьякама Джабалой объясняются тем, что пока такой шудра не поднялся до высшей касты посредством сансары, он не имеет права на спасательное познание.

<sup>4</sup> S. B., III. 4. 38.

<sup>5</sup> Puruṣamātrasambadhibhir japopavāsadevatārādhānādibhir dharmaviśeṣair anugraho vidyāyas sambhavati.

<sup>6</sup> «Maṇiṣarpañcaka». См. также «Kaupīnarpāñcaka», pp. 3, 5.

<sup>7</sup> S. B., III. 4. 20.

<sup>8</sup> S. B., Introduction to Muṇḍaka Up., Sayññāsanīṣṭhaiva brahmadevyā mokṣasādhanam na karmasahitēti.

<sup>9</sup> Видьяранья вслед за Шанкарой (см. Bhāṣya, Introduction on «Ait. Up.») отличает *вивидишасаньясу*, или самоотречение ищущего спасения, от *видватсаньясы*, или самоотречения достигшего спасения; в то время как первое — результат свободного выбора, второе, по-видимому, следует за приобретением видьи. Первое, если решение принято, должно соблюдаться по определенным, предписанным на этот случай правилам; второе не имеет никаких правил, связывающих его. См. «Jīvanmuktiviveka».



щин Шанкара в свои монастыри не допускал. Монастыри по основному своему назначению были местом учения и убежищем для тех, кто стремился к бедности, строгой чистоте жизни и свободе от рабской связанности миром. Кастовые различия Шанкара при выработке уставов создаваемых им монастырей игнорировал.

Правила варнашрамы связываются с индуизмом, так как они выражают более высокий дух общности. Их не следует рассматривать как навязываемые извне индивидам, которые не существуют просто ради общества. Моральная ценность индивида не зависит всецело от того вклада, который индивид вносит в общественную жизнь. Человек — это не кусок глины, которому извне придается нужная форма. Он должен иметь внутреннее убеждение. Шастры не предписывают человеку делать то или другое, но просто напоминают людям о коллективном опыте человечества<sup>1</sup>. В отличие от общих принципов обычаи изменяются от места к месту<sup>2</sup>. Моральная жизнь становится глубже, по мере того как повышается степень нашего развития<sup>3</sup>. Общепринятая мораль представляет собой нечто постоянно растущее. Предписанные ведами правила не являются совершенно необходимым средством достижения мудрости. Как раз те люди, которым не были предоставлены права на это, достигали высшей цели. Бедняк и пария путем молитв и почитания бога, голодовок и жертвоприношений может достичь цели благодаря божественному милосердию<sup>4</sup>.

Тот, кто достигает цели, становится истинным брахманом, познавшим Брахмана. Образ жизни, которому он следует, описан Шанкарой, цитирующим следующее место:

Тот о ком никто не знает, высокого он или низкого происхождения,  
 О ком никто не знает, ученый ли он или неученый,  
 О ком никто не знает, совершал ли он добрые или злые дела,—  
 Тот именно и есть настоящий брахман.  
 Преданный тайному долгу, строго выполняя его,  
 Он проводит всю жизнь свою скрытно,  
 Как если бы он был и слеп, и глух, и лишен чувств;  
 Так истинный мудрец проходит через этот мир<sup>5</sup>.

Это — жизнь в духе, полная кротости и мира, святости и радости, лишенная того, чтобы впасть в состояние созерцательной инертности. Его действия не связывают его. Его карма — это уже не карма в обычном смысле<sup>6</sup>. В то время как некоторые из достигших освобождения предпринимают минимум активных действий для поддержания своей жизни (*дживанаматрартхам*), другие предаются мирским делам (*локасанграхартхам*)<sup>7</sup>. Эта деятельность освобожденного не основывается на индивидуалистической точке зрения<sup>8</sup> и вследствие этого не должна рассматриваться как то, что втягивает индивида в круговорот рождений и смертей<sup>9</sup>. Свободные души, спасая себя посредством собственных усилий, спасают весь мир своим примером.

<sup>1</sup> Jnapakam hi sastram, na karakam. См. также S. B., Brh. Up., II. 1.20.

<sup>2</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> S. B., III. 4. 36 — 39.

<sup>5</sup> Iam na santam na cāsantam, nāsrutam na bahuśrutam  
 Na suvṛttam na durvṛttaṁ veda kaścit sa brāhmaṇaḥ.  
 Guḍhadharmaśrito vidvān ajñātaritam caret  
 Andhavaḥ jaḍavaś caṇḍī mūkavaś ca mahīm caret  
 (S. B., III. 4. 50; D. S. V., p. 144.)

<sup>6</sup> Viduṣaḥ kriyamāṇam api karma paramārthato 'karneva (S. B. G., IV. 20).

<sup>7</sup> S. B. G., IV. 19.

<sup>8</sup> S. B., IV. 1. 13.

<sup>9</sup> «Он, который, хотя и бодрствует, находится как бы в состоянии здорового сна и не видит двойственности мира или, если и видит ее, рассматривает ее как единство и который хотя и действует, но не связан результатами своих действий, — он, и только он один, несомненно познал себя» («Upadeśasāhasī», p. 45). «Действует ли он активно или находится в покое, он не связывает своего *ego* со своей деятельностью и не допускает, чтобы его дух оказался как-то затронутым; о нем сказано, что он есть реальный дживанмукта». «Хотя он и глубоко погружен в дела, он всегда остается так же спокоен и невозмутим, как и тогда, когда, полный мира и удовлетворенный, занимается чужим делом; о нем сказано, что он есть реальный дживанмукта». Рама спрашивает Вашиштху: «Скажи мне, кто из двоих лучше — тот, который, подобно пробудившемуся после долгого пребывания в состоянии транса, всегда остается покойным, хотя и принимает участие в мирских делах, или тот, который впадает в транс и остается в нем, пребывая в каком-нибудь уединённом уголке?» И его учитель Вашиштха отвечает: «Транс — это только такое внутреннее спокойствие, которое создается, если рассматривать этот мир и создавшие его гуны как все, что образует *не-я*. Когда это приятное внутреннее спокойствие достигается благодаря убеждению — «я не соприкасаюсь с объективным», йогин может оставаться в мире или погрузиться в созерцание. Оба, о Рама, равно хороши, если внутренний огонь желания полностью погашен» («Yogavāsiṣṭha»; цитируется в «Jīvanmuktiviveka», I и IV).

Ведийские предписания и моральные правила, необходимые для тех, кто вовлечен в круг сансары, теряют свой смысл для души, которая отказывается от всей совокупности желаний и отвращается от различий сансары<sup>1</sup>. Возник вопрос, может ли освобожденная душа поступать так, как она хочет. Шанкара отвечает, что, поскольку эгоистические стремления, побуждающие к действию, отсутствуют, как это имеет место с душой, достигшей освобождения, душа вообще не действует<sup>2</sup>. Действие, возникающее из авидьи, не может сосуществовать с истинным познанием души<sup>3</sup>. В то время как такие объяснения, по-видимому, отрицают у освобожденной души возможность предпринимать какие бы то ни было действия, у Шанкары имеются другие высказывания, из которых следует, что освобожденная душа, свободная от эгоистического желания, действует, не заинтересованная в результатах своих действий<sup>4</sup>. Дурное действие для нее психологически невозможно. Свобода от моральных законов упоминается как то, что повышает ценность — аланкару — состояния освобождения, или то, что его украшает, но не как призыв к нарушению моральных законов. Ни в коем случае это не может рассматриваться как поощрение пренебрежения моралью. Свободная душа возвысилась до такой степени родства с абсолютным духом, что грех для нее невозможен. Для греха она поистине мертва. Позицию, занимаемую Шанкарой, не следует смешивать с точкой зрения, выражаемой иногда антиномиями в учениях христианской церкви. Хотя и верно, что освобожденная душа «не имеет больше объекта, к которому бы она стремилась, так как она достигла всего»<sup>5</sup>, все же она действует для блага всего мира. Кроме того, хотя Шанкара считает, что моральный долг не имеет значения для свободной души, он вовсе не хочет этим сказать, что душа отказывается от моральных добродетелей<sup>6</sup>. Достижение морального совершенства действительно ведет к смерти, но к смерти не морали, а моралистического индивидуализма. Правила поведения сохраняют свою силу до тех пор, пока мы стремимся вперед, подавляя зверя в самих себе. Они помогают нам держаться правильной линии поведения, когда возникает опасность, что мы можем поступить дурно.

Как обычаи убийц, воров и им подобных не затрагивают цивилизованного человека, так и человек, живущий духовной жизнью, не заботится об условных правилах морали.

## XLI. РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ НА ЭТИКУ ШАНКАРЫ

Этические взгляды Шанкары часто критикуются, и мы должны вкратце рассмотреть некоторые такие обвинения<sup>7</sup>. Если все существующее есть Брахман и если мир множественности является только тенью, то нельзя провести действительного различия между добром и злом. Если мир — это только тень, то грех — менее, чем тень. Почему бы человеку не поиграть с грехом, не получить удовольствия от преступления, поскольку они только тени действительности? Что за польза нам бороться с дикими зверями и жертвовать нашими интересами, стремясь к добродетели в этом сне жизни? Если моральные различия обладают ценностью, жизнь реальна; если жизнь не реальна, тогда они не имеют ценности. Это возражение рушится, если мы не признаем мысль о совершенной иллюзорности природы мира. Добродетель и порок имеют моральный вес для достижения высшей цели.

По поводу мнения о метафизическом тождестве индивида и абсолюта заявляют, что это не может служить основанием для этики. Если Брахман — это все, то не имеют смысла никакие моральные устремления. Эти возражения основаны на отождествлении «реальности» и «существования», на отождествлении вечного и временного. Шанкара не утверждает, что по существу несовершенные и неполные серии происходящих во времени событий — это тоже самое, что поистине вневременный Брахман. Метафизическая истинность единственности Брахмана никоим образом не подрывает действительности этических различий в эмпирической области. Шанкара говорит: «Огонь существует только один, но все же мы избегаем лишь того огня, который уничтожил мертвые тела, а не какого-либо другого; солнце существует только одно, и все же мы избегаем только той части его света, которая светит на нездоровые места, а не той части, которая падает на здоровую почву. Некоторые вещи, образованные из земли, служат предметом желаний, как, например, алмазы и бериллы, других же вещей, также состоя-

<sup>1</sup> Cp Nistraigunye pathi vicaratām ko vidhiḥ ko niśedhaḥ?

<sup>2</sup> Na ca niogabhāvāt saṃyagdarśino yatheṣṭāceṣṭāprasangaḥ... sarvatrabhimanasyaiva pavartakatvāt, abhimanābhāvāt ca saṃyagdarśinaḥ (S. B., II. 3. 48).

<sup>3</sup> См. S. B., Tait Up., Introduction.

<sup>4</sup> S. B. G., IV. 21.

<sup>5</sup> S. B. G., Introduction, V.

<sup>6</sup> Сурешвара заявляет: «У человека, в котором возникает сознание высшего, отсутствие ненависти и другие качества станут привычкой, достигаемой без усилий; это уже не достоинства, которые приобретаются путем сознательных усилий, предпринимаемых в этом направлении» («Naiṣkarmyasiddhi», IV. 69).

<sup>7</sup> Резкую критику этики адвайта-веданты и изложения ее у Дойссена см. в статье профессора Хогга (Hogg, Advaita and Ethics, «Madras Christian College Magazine», December, 1916).

щих из земли, мы избегаем, например мертвых тел и т. п.»<sup>1</sup>. Точно так же, хотя все вещи в конечном счете являются Брахманом, некоторых вещей мы избегаем, к другим стремимся. Утверждение «я — Брахман» (*ахам брахмасми*) не служит для обозначения прямого тождества<sup>2</sup> активно действующего я с первичным Брахманом, но только выражает тождество с ним реального я, когда ложное представление устраняется<sup>3</sup>. Этические проблемы возникают как следствие постоянно происходящей борьбы между бесконечным характером души и конечным одеянием, в которое она облачается. В то время как естественным состоянием человека является состояние чистоты, данная налицо стадия испорченности вызвана отходом от этого состояния чистоты, обусловленным действием упадхи<sup>4</sup>. Наша борьба с несовершенством мира теряет свой смысл, если мы достигаем точки зрения, которая позволяет нам видеть реальность. Борьба будет продолжаться до тех пор, пока изолированность от бесконечного не будет уничтожена. Пока конечная душа не достигла понимания того, что она — Брахман, она находится в несогласии с самой собой и чувствует тоску по своей естественной родине. Мы имеем обязанности, и нам отведена роль конечных агентов. Каждый индивид ответствен за свое дело, и дело, совершаемое одним из индивидов, не может быть завершено другим<sup>5</sup>.

Этику Шанкары определяют как интеллектуалистическую, так как, согласно ей, причиной нашей порабощенности является авидья, или неразличение<sup>6</sup>, *Митхьяджняна* дживы служит основой всего опыта, и деятельность *саньягджняны*, или осознания единства, ведет к освобождению<sup>7</sup>. Так как различие между высшим я и индивидом возникает как следствие ложного знания<sup>8</sup>, мы освобождаемся от него путем истинного познания. Все это приводит к мысли, что спасение является результатом метафизической способности проникновения, а не морального усовершенствования. Дойссен рассматривает эту черту адвайта-веданты как ее «основной недостаток». «Правильно,— заявляет он,— что веданта рассматривает наше собственное я как единственный источник, из которого мы можем почерпнуть истинное знание, истинное понимание бытия в самом себе. Однако сильно хромает форма, в которой она непосредственно обращается к нашему сознанию как к познающему, даже после того, как весь аппарат интеллекта отбрасывается и рассматривается как *не-я*, то есть как мир явлений; точно так же она совершенно правильно указывает, что местом пребывания высшей души является не голова, как у Декарта, а сердце»<sup>9</sup>. Если единый и единственно сущий Брахман совершенен и если все, что остается доделать,— это утверждать его реальность и отрицать реальность всего прочего, то в области этики не остается никакой побудительной причины для действий. Если единственная возможность избежать зла конечности — это просто отрицать его, то не остается никакой почвы для серьезной этики. Нет необходимости в том, чтобы серьезно заботиться о преодолении ненависти, об изменении своей природы. Однако мы должны помнить, что авидья, хотя она и является по преимуществу логическим понятием, в метафизике Шанкары используется для обозначения всего состояния жизни. «Авидья — это тщеславное представление, что телесная природа и есть я, отсюда возникает культ тела, который на самом деле означает страсть, презрение и ненависть к нему; мысли о несправедливости по отношению к нему возбуждают страх и т. п.»<sup>10</sup>. Ложное знание образует основу всех эгоистических стремлений и действий<sup>11</sup>. Авидья — это ограниченность ограниченного индивида, побуждающая его вести жизнь, полную стремлений и борьбы, что логически следует из того, что индивид не знает о своем единстве с Брахманом. Недостатки характера представляют собой не просто глупости и заблуждения, а искажения воли и нарушения требований бога. Часто Шанкара использует составное слово *авидьякамакарма*<sup>12</sup>, где авидья означает ошибочное суждение, заключающееся в том, что различие индивидов рассматривается как реальное<sup>13</sup>, *кама* — эмоциональную реакцию на воздействие объекта, а *карма* — практическое действие, имеющее целью достичь или избежать объекта. В этом и заключается вся позиция индивидуалистического действия, которая основывается на

<sup>1</sup> S. B., II. 3. 48.

<sup>2</sup> Mukhyasāmanadhikarāṇya.

<sup>3</sup> Badhasāmanyadhikarāṇya.

<sup>4</sup> Экхарт спрашивает: «Какая польза человеку от того, что он был бы царем и не знал бы об этом?» Царство небесное — это потерянная для нас область.

<sup>5</sup> S. B., III. 3. 53. см. также III. 2. 9.

<sup>6</sup> S. B., II. 3. 48.

<sup>7</sup> S. B., I. 2 — 8, см. также III. 2. 25; IV. 2. 8; S. B., I. 3. 19.

<sup>8</sup> Mithyājñānakṛta eva jīvaparamēśkarayor bhedo na vastukṛtaḥ (S. B., I. 3. 19). См. S. B. о Introduction к Gaudapāda, Kārikā. Cp. jñānam vinā mokṣa na siddhyati («Atmabodha»). Vivekāvivekamātreṇaiva (S. B., I. 3. 19). См. также «Aparokṣānubhūti», p. 14.

<sup>9</sup> D. S. V., p. 59.

<sup>10</sup> Dehādīṣv anātmasv, aham asmīty ātmabuddhir akidyā; tatas tatpūjanādau rāgaḥ; tatparibhavādau dveṣaḥ; taducchedadarśanaḥ bhayaḥ и т. д. (S. B., I. 3. 2).

<sup>11</sup> S. B., Kena Up., Introduction; Samsārabijam ajñānam kāmakarma pravṛttikāraṇam. Кроме того: «Avidyākāmakarmalakṣaṇam samsārabijam» (S. B. относительно Kena Up., IV. 9).

<sup>12</sup> S. B. относительно Muṇḍ. Up.» III. 1.1.

<sup>13</sup> Avidyākāpitaḥ lokaprasiddham jīvabhedam (S. B., II. 1, 14; I. 3. 19).

смешении реального и нереального; что приводит к сансаре<sup>1</sup>. Кама порождена авидьей, а карма представляет собой результат камы.

Состояние свободы мыслится как уничтожение заблуждения, восстановление истинных желаний и подавление всех эгоистических стремлений<sup>2</sup>. Дисциплина моральной жизни включает в себя подавление эгоистической деятельности, развитие истинных желаний и преодоление эмпирического индивидуализма. Пока такое преодоление не произошло, мы несовершенны по своей природе. Мы можем подавлять нашу каму, мы можем действовать для блага всего мира, но при этом нет гарантии, что мы не будем побеждены ложными желаниями или эгоистической деятельностью в другой момент нашей жизни; но пока мы не искоренили страстей и мелкого эгоизма, пока авидья еще не уничтожена, мы не можем быть уверены, что зайдем объективную позицию истинного просвещения. Моральный человек не заинтересован в счастье. Святой же не заинтересован в нем потому, что он просвещен<sup>3</sup>.

Шанкара отличает *парокшиаджняну*, или логическое знание, которое мы извлекаем из книг и получаем от учителей и смысл которого состоит в том, что высшее я и индивид тождественны, от *анарокшиаджняны*, или анубхавы, которая представляет собой опыт провидца, отказавшегося от чувства разобщенности и познавшего свое единство с всевышним<sup>4</sup>. Шанкара сообщает нам, что первое не в состоянии освободить нас от рабства. Комментируя «Брихадараньяка-упанишаду»<sup>5</sup>, Шанкара говорит, что необходимо шаг за шагом подыматься от состояния простого обучения (*пандитьям*) до простоты, которая свойственна детям (*бальяб*)<sup>6</sup>, от этого последнего — до состояния молчаливого *муни* и, наконец, — до состояния подлинного брахмана, душа которого отказывается от всякого обладания, от удовольствий и т. п., которые не свойственны ему и которые ведут к подчинению и зависимости. Адвайта есть одновременно и философия и религия. Просвещенность выражается в переживании непосредственно и определенно. Она не преследует цели достижения отдаленного идеала.

В том же самом смысле нужно понимать и утверждение, что *читташудхи*, или очищение сердца, является необходимой предпосылкой духовного понимания. Это влечет за собой все возрастающее господство качества саттвы и подавление раджаса и тамаса. Оно осуществляется бескорыстной деятельностью и практикой упражнений духа. Оно не вытесняет мораль, а дополняет ее. «Когда для кого-нибудь понятие личного *ego*, выраженное через я (*ахам*), и понятие личного владения, выраженное через «мое» (*мама*), перестает быть реальным, тогда он познает Атмана»<sup>7</sup>. Пока эгоистическое желание (*кама*) не подавлено, авидья не может быть искоренена. Джняна имеет более широкий смысл, чем его английский эквивалент «knowledge». Это — истинная мудрость, жизнь в ее высшем напряжении<sup>8</sup>. Она заключается не в принятии готовой догмы, а в живом опыте, и интеллектуальная способность восприятия служит только ее внешним символом. Шанкара не особенно восхищается абстрактным разумом. Высшим разумом, по его мысли, будет тот разум, который понимает, что один только интеллект недостаточен. Верно, что цель разума состоит в уничтожении авидьи, но мы не можем разделиться с авидьей путем простого отрицания ее реальности. Мы не можем сказать, что мы познали Брахмана, на том только единственном основании, что мы имеем спекулятивное понятие о его существе. Брахмаджняна — это постижение нашим духом нашей укорененности в вечном, которая сохраняется как непреходящая часть нашего истинного существа.

Как на слабое место в системе Шанкары указывают на то, что он не считает моральные ценности в конечном счете реальными. Моральные различия сохраняют свое значение лишь до тех пор, пока наше *ego* резко отделено от всего, лежащего вне нашего тела в пространстве и за пределами нашего опыта во времени. Мир морали, который предполагает изоляцию и независимость своих членов, относится к миру явлений. Обязанности, возложенные на нас, и требования, которые должны выполняться, представляют собой личное дело индивидуумов. Приказ

<sup>1</sup> Anātma darśino hy anātmaviśayaḥ kāmaḥ; kāmayamānaś ca karoti karmāni; tatas tatphalopabhogāya śarīrād upādānalakṣaṇaś saṃsāraḥ (S. B., Tait. Up, I. 11).

<sup>2</sup> Sarvavāsanākṣayaṃ sarvakāmaḥvināśaṃ sarvakarmapravilayam.

<sup>3</sup> См. по этому вопросу весьма ценную благодаря тем мыслям, которые она возбуждает, статью профессора Хирианны в «Proceedings of the Indian Oriental Conference», Poona, vol. II. Рассматривая различие между истинным просвещением и эстетическим наслаждением, он замечает: «Говоря словами Шанкары, вечно повторяющиеся серии камы и кармы, или заинтересованности и действий, составляют жизнь. Уничтожение камы и кармы при сохранении в скрытой форме их причины — авидьи — означает эстетическую позицию; освобождение от авидьи как раз в этой скрытой форме означает позицию свято-сти» (стр. 241).

<sup>4</sup> Ср. «Varāhohanīśad»:

Asti brahmeti ced veda parokṣajñānam eva tat

Aham brahmeti ced veda sāksātkāras sa ucyate.

<sup>5</sup> III. 8. 10. См. также Chān. Up, IV. 1.7.

<sup>6</sup> Ср. Ев. от Матфея, XVIII. 3.

<sup>7</sup> Upadesasāhasī, XIV. 29. См. также XIV. 141. См. также S. B. о Kena Up., Introduction.

<sup>8</sup> См. Платон, Тимей, стр. 90; Аристотель, Никомахова этика, X. 7.

и требование основываются на предполагаемой независимости конечных индивидуумов. Пока мы придерживаемся точки зрения индивидуалистического морализма, мы остаемся в мире сансары с ее опасностями и лишениями. Моральное величие состоит в постепенном исправлении индивидуалистической точки зрения, и когда это исправление завершено, мораль как таковая перестает существовать. Пока же она еще существует, идеал остается недостижимым. Цель морали состоит в том, чтобы подняться над своей индивидуальностью и стать единой с безличным духом универсума. Однако, пока еще сохраняется хоть что-нибудь от индивидуальности, цепляющейся за мораль, это возвышение может быть только частичным. Достижение единства с бесконечным на основе конечного — задача явно невыполнимая. Чтобы постичь идеал, мы должны выйти за пределы морали и подняться до духовного осознания, по которому жизнь, состоящая в борьбе за конечные цели и осуществление наших устремлений, — преходяща. Таким образом, Шанкара снова и снова настаивает на неадекватности морального блага и борьбы за конечные цели в той мере, в какой они имеют отношение к идеалу совершенства. Карма не может вести к мокше. Конечное как таковое должно быть превзойдено. Авидья, образующая основу всей конечной жизни, должна быть преодолена. Мы должны прорваться через круг сансары — неведения, привязанностей, деятельности (*авидьякамакарма*), — чтобы познать наше единство с высшим духом. Сколь нравственны мы бы ни были, совершенство еще не достигнуто, поскольку простая добродетель не выводит нас за пределы конечного и не уничтожает барьеры авидьи. Так, Шанкара доказывает, что мы не можем достичь мокши за счет усиления наших стремлений, так как всякая карма, будь то соблюдение ведийских обрядов или почитание бога, ведет только к сохранению конечного как конечного и вовлекает нас в сансару, или в борьбу конечного за бесконечное, борьбу, длящуюся без конца. Избавление от этого кругооборота приходит благодаря джняне, или пронизательности, поднимающей нас над нашей индивидуальностью до единства с бесконечным<sup>1</sup>. Морали по ее природе свойственно развитие, и она не может приводить к познанию, истины, которая существует сама в себе. Если моральный прогресс является основной характерной чертой жизни человека, в нем нельзя указать стадию, на которой человек мог бы сказать, что он осуществил свою цель и усовершенствовал свою природу. Если бог является природой человека, в моральном прогрессе не существует такого момента, когда индивид мог бы сказать: «я — бог»; тот, кто соотносится с правилами морали, не может чувствовать, что он осознал себя. Если бы моральная жизнь была всем, самая блестящая карьера была бы пустяком, любовь — мимолетной иллюзией, а счастье — вечно отодвигающейся целью. Ап. Павел<sup>2</sup> настаивает на невозможности достичь искупления через соблюдение закона. Что бы мы ни предпринимали, до тех пор, пока мы не подавили своего эгоизма, мы не можем быть спасены. Мы можем поступать согласно закону морали из эгоистических соображений, но это не имеет большой моральной ценности. Чтобы избавиться от греховности нашей природы, от нашей авидьи, как ее называет Шанкара, Павел требует веры, а Шанкара — джняны, которая одна только поднимает нас над нашей конечностью и над возможностью греха. Спасение — это не вопрос какого-либо изобретения или толкования текстов, но следствие открытия или раскрытия. Мораль всегда имеет отношение к чему-либо стоящему вне ее, а джняна, чистое созерцание или осознание, закончена в себе. Она ни в чем не нуждается, не имеет ни цели, ни намерений. Шрути заявляют, что существующая сама по себе вечная свобода не может быть достигнута через действия<sup>3</sup>.

Если мы вспомним здоровое правило интерпретации, смысл которого заключается в том, что лучший способ достичь правильного понимания какой-либо религиозной формулы состоит в анализе ересей, которые она стремится опровергнуть, мы сможем понять представляющееся излишним особое подчеркивание Шанкарой тщетности кармамарги для конечной цели достижения совершенства. Он почувствовал, что мимансаки слишком переоценили значение действий, заявляя, что простого формального выполнения ритуалов достаточно, чтобы добыть для нас свободу духа. Его отрицание достаточности действий для спасения является реакцией на тот излишне выделяемый акцент, который мимансаки ставят на ведийском ритуализме. Окончательное освобождение есть не

<sup>1</sup> Позиция покойного профессора Бозанкета по этому вопросу аналогична позиции Шанкары, и его толкование оправдания верой подобно точке зрения Шанкары об освобождении, достигаемом посредством джняны. Ср.: «Мы достигаем единства полностью верой, а не действием. Здесь наша неадекватность уничтожается. В этом состоит истинный смысл «спасающего опыта». Мы предаем себя милости универсума и в единстве с ним обретаем адекватность с бесконечным, которая сама по себе противоречива для нас как представителей конечного» («The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy», p. 173). См. также Mind., N. S. vol. XXX, p. 98.

<sup>2</sup> «Послание к Римлянам», III, VIII, X, XIII и «Послание к Галатам», II и III.

<sup>3</sup> Nastyakṛtaḥ kṛtena. Шанкара комментирует kṛto mokṣaḥ kṛtena karmaṇā nāstīti. См. также S. B. на Tait. Up., Introduction. Опять же: «Действие — это нечто, существующее независимо от природы существующих вещей и зависящее от энергии духа какого-либо индивидуума... Знание представляет собой результат праман (*праманаджаньям*), объектами которым служат существующие вещи, и зависит оно полностью от существующих вещей (*вастутантрам*), а не от ведийских формулировок или от духа человека» (S. B., I. 1.4). См. также S. B., I. 4. 22. Мадхьямики рассматривают придание мудрости (*джнянасанбхары*) как путь к абсолютной свободе (*дхармакайе*), тогда как придание заслуг (*пуньясанхара*) они рассматривают как путь к состоянию блаженства (*санбхогакая*) (Mādhyaṃikāvātara, III. 12). См. Keith, Budd. Ph., p. 277.

что иное, как устранение аджняны. «Приобретение высшего блага есть попросту устранение авидьи»<sup>1</sup>. «По устранению незнания природы Брахмана они пребывают в самих себе и добиваются высшей цели»<sup>2</sup>. Познание Брахмана не равнозначно приобретению какого-либо объекта, который мы не видели, а означает осознание нашей истинной природы, которой мы раньше не осознавали. Когда авидья уничтожена, видья проявляется сама собой<sup>3</sup>, точно так, как кусок веревки распознается в качестве веревки как только ложное представление, что это змея, опровергнуто<sup>4</sup>. Простая карма, результатом которой являются преходящие события, не может привести нас к вечной реальности свободы. Карма не может рассеять авидьи, поскольку между ними нет антагонизма. Когда говорят, что знание предшествует карме, имеют в виду не высшую духовную способность проникновения в сущее, а внешнее знание о том или ином объекте. Карма всегда наступает за выполнением желания. Мокша несовместима с присутствием желания. Карма не имеет смысла, если индивидуум не верит в эффективность своей собственной деятельности и не отличает объект от самого себя<sup>5</sup>; но пока эти отличия существуют, мокша недостижима. «Мокша невозможна при восприятии различия, а карма невозможна без его восприятия»<sup>6</sup>. От выполнения действий ожидают достижения одного из следующих результатов: «Создания новой вещи (утпатти), изменения состояния (викары), посвящения (сансары) и приобретения (апти)». Мокша не является ни одной из этих вещей<sup>7</sup>. Карма имеет ценность как ступень подготовки, но она по существу основывается на неполном представлении и поэтому не может сама по себе привести нас к окончательной цели. Джняна, или духовная проникательность, служит только средством достижения свободы<sup>8</sup>. Шанкара настаивает на этом, иногда даже излишне подчеркивая эту мысль. «Неразумно предполагать, что познание Брахмана, перед которым исчезают все понятия различий между действием, действующим и результатами действий и т. д., может нуждаться в привлечении постоянного элемента в качестве своего дополнения или сопутствующего ему помощника в завершении этого познания; не может также и его результат — свобода — испытывать нужду в чем-то подобном; поэтому джняна не может в согласии со своей природой нуждаться в карме как в сопутствующем ей помощнике или как в дополнении»<sup>9</sup>. Шанкара допускает, что выполнение обязательных действий (*нитьяни кармани*) помогает нам устранять результаты наших прежних грехов, тогда как стремящиеся к особым объектам могут прибегать к действиям, предназначенным для обеспечения выполнения их желаний (*камьяни кармани*). Оба эти вида действий удовлетворяют индивида, его стремления и желания на время, но ни один из них не способствует ему в достижении вечной жизни. Мимансаки считают, что если мы избегаем действий корыстных и запрещенных и исчерпываем, пользуясь ими, плоды кармы, которая уже начала действовать, и посредством выполнения предписанных нам обязанностей не допускаем грехов, возникающих вследствие упущений, то, не делая при этом каких-либо других усилий, мы можем достичь мокши. Шанкара в ответ на это замечает, что всегда имеется так много карм, не начавших действовать, что их последствия не могут быть исчерпаны в течение одной жизни; они вовлекут нас в другие рожденья, а в результате этого начинает накапливаться новая карма. Это не дает нам никакой надежды на освобождение, если мы не разделимся с желаниями, из которых возникает карма. Желания ведут к авидье, и, таким образом, только видья, уничтожая авидью, может вырвать нас из когтей кармы<sup>10</sup>. Брахмавидья устраняет действительное основание этих внешних обрядов<sup>11</sup>. Что имеет значение, так это не внешнее поведение, а внутренняя жизнь. Проблемы, волнующие ее, не могут быть разрешены путем обращения к правилам морали. Наши тайные чувства, наши моления и размышления помогают нам разрешать проблемы жизни. Поэтому высшая мораль состоит в развитии правильного духа. Секрет морального гения лежит в одухотворении нашего сознания. Моральная жизнь есть необходимый результат духовной способности проникновения. Пока эта последняя не приобретена, правила морали строятся по чуждому нам образцу.

<sup>1</sup> S. B., Muṇḍ. Up., I. 5. Avidyāpaya eva hi paraprāptiḥ. Avidyānivṛttir eva mokṣaḥ.

<sup>2</sup> S. B., Tait Up., Introduction. «Avidyānivṛttau svātmany avasthānam paraprāptiḥ».

<sup>3</sup> S. B., III. 2. 21.

<sup>4</sup> S. B., II. 1. 14.

<sup>5</sup> S. B., Chān. Up., Introduction.

<sup>6</sup> S. B., Kena. Up., Introduction.

<sup>7</sup> S. B., Tait. Up., II. 2.

<sup>8</sup> «Ātmabodha», p. 203.

<sup>9</sup> См. S. B. на Kena Up.

<sup>10</sup> S. B., I. 1.4. Ср. Платона: «Между ними, продолжал Сократ, не самые ли счастливые и не отправляются ли в самое лучшее место души, ознаменовавшие себя при жизни добродетелью общественной и государственной, которую называют воздержанием и справедливостью и которую они приобрели путем навыка и упражнения, без помощи философии и размышления? Потому что они, вероятно, снова войдут в тела таких же существ, общительных и мирных, как, например, пчел, шмелей и муравьев, или в таких же точно людей, и тогда от них будут рождаться люди благоразумные. Войти же в сонм богов тому, кто не посвящал себя занятиям философией и не отошел совершенно чистым, невозможно; это доступно только любителю знания» («Федон», М., 1896, стр. 59).

<sup>11</sup> Idanīm karmopādānahetuparihārāya brahmavidyā prastūyate (S. B., Tait. Up., Introduction).

В другом смысле моральные обязанности относительно, связаны со стадией жизни индивида, с состоянием индивидуума. Мораль в современном мире смешивается с социальными ценностями, однако последнее не составляет собой всех ценностей. Не только наши взгляды на общество, но и наши мысли о боге должны быть учтены. Робинзон Крузо на необитаемом острове даже без Пятницы может создавать ценности.

Шанкара полагает, что познание внутреннего я находится в антагонизме с кармой и не может сосуществовать с ней даже в сновидении. Хотя имеются случаи, записанные в священных книгах, когда люди, занятые ведением домашнего хозяйства, выполняющие карму, обладали священной мудростью и передавали ее своим ученикам, Шанкара указывает, что эти утверждения не могут опровергнуть очевидного факта, что «сосуществование света и мрака не может быть достигнуто даже при применении сотен правил, а тем более путем простых указаний, подобных этим»<sup>1</sup>. Весь этот спор вызван двусмысленным применением слова «карма». Если карма означает деятельность, выполняемую индивидом для достижения той или иной частной цели, то она несовместима с духовной способностью проникновения. С другой стороны, бескорыстное действие, совершаемое индивидом после приобретения им способности проникновения ради общих целей, не связывает деятеля, не вовлекает его жизнь в круг сансары. Карма в первом смысле не может сосуществовать с духовным проникновением<sup>2</sup>. Если джняна и карма противостоят друг другу, как свет и мрак, то речь идет о карме в смысле эгоистической деятельности и о джняне в смысле мудрости, лишенной эгоизма. Согласно Шанкаре, то, что делает освобожденная душа, не должно называться кармой. Деятельность освобожденной души, выражающая ее солидарность с миром (*локасанграха*), — это не карма в строгом смысле слова. Комментируя место в «Мундака-упанишаде», которое гласит: «Развлекаясь в себе, наслаждаясь в себе, всегда находясь в действии, он есть лучший из тех, кто знает Брахмана»<sup>3</sup>, — Шанкара замечает, что мнение, будто в этом тексте допускается соединение кармы и познания, есть только «лепет невежды»<sup>4</sup>. Что некоторый род деятельности допускается, отрицать нельзя. Шанкара утверждает лишь одно: что это не та деятельность, которую мы обычно называем кармой, так как карма основана на эгоизме<sup>5</sup>. В другом месте он говорит: «К тому, кто знает, не может присоединиться никакое дело, даже если он выполняет дела в течение всей своей жизни только из-за величия знания»<sup>6</sup>. Карма означает всякую деятельность, которая ведет к продолжению существования в сансаре, и она противоположна истинному знанию. Другой вид деятельности не называется кармой, поскольку он не обусловлен кармой — эгоистическим желанием. Освобожденный подавляет свои эгоистические желания (*акамаямана*). С другой стороны, в некоторых местах, где Шанкара стремится подчеркнуть свободу освобожденной души от препятствий сансары, он заявляет, что, поскольку всякая активность мучительна по своему действию, для освобожденного никакая активность вообще невозможна<sup>7</sup>. Аскетизм — обвинение, которое часто выдвигается против этики Шанкары. Сотней способов Шанкара убеждает, что не существует ничего другого, к чему стоит стремиться в эмпирической жизни<sup>8</sup>. Болезнь и смерть приходят не сегодня, так завтра и к нам самим и к тем, кого мы любим, и ничего не остается на земле от всего, что мы любим, кроме праха и золы. Ничто на земле не составляет твердой опоры для души человека. Тщетность сансары и приращенность к ней показаны в распространенной истории о путешественнике, который, спасаясь от дикого зверя, преследующего его, забирается в высохший колодец. Однако на дне колодца находится дракон, его пасть широко открыта, чтобы пожрать путешественника. Путешественник не может вылезть из страха перед диким зверем и не смеет спуститься вниз, боясь дракона, и поэтому хватается за ветку какого-то дикого растения, растущего в колодеце. Его все больше охватывает усталость, и он чувствует, что скоро должен погибнуть. Хотя смерть ожидает его с обеих сторон, он еще держится, судорожно цепляется за дикое растение — но вдруг! Сидят две мыши — одна черная, другая белая — и грызут ствол дикого растения. Оно скоро сломается, и путник не может избежать пасти смерти. Точно так же и мы, путники, идущие по кругу сансары, знаем ловушки нашей жизни, знаем, что все вещи, за которые мы цепляемся, неизбежно погибнут, но, несмотря на все это, находим несколько капель меду на листьях некоего дикорастущего растения и заняты тем, что лижем их. Хотя мы знаем, что дракон смерти

<sup>1</sup> Vidyā karmavirodhāc ca na hibrāhmātmaikatvadarśanena saha karma svapne'pi sampādāyitum śacyam... yat tu grhasthesu brahmanvidyā sampādāyakartrtvādilingam na tat sthitany āyam bādhitum utsahate; na hi vidhisatenāpi tamahprakaśayor ekatrasambhavas śakyate kartum. Kimuta lingaiḥ kevalair iti.

(S. B., Muṇḍ Up., Introduction)

<sup>2</sup> См. S. B., Īśā. Up., 18.

<sup>3</sup> III. 1. 4.

<sup>4</sup> Asatpralapitam evaitat См. также S. B., Chān. Up., Introduction.

<sup>5</sup> Karmahetuh kāma Syāt (Tait. Up., S. B., Introduction).

<sup>6</sup> S. B., III. 4. 14. См. также S. B., Chān. Up., II. 23. 1.

<sup>7</sup> S. B., II. 3. 40.

<sup>8</sup> Ср. Первое послание Иоанна, II. 15 — 17: «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская — не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек».

ожидает нас, хотя мы знаем, что белая и черная мыши — день и ночь — грызут ветви, за которые мы цепляемся, нас еще привлекает дерево жизни. Дракон находится здесь, но это не существенно, ибо мед сладок. Мы принимаем это дерево за истину и не желаем смотреть в лицо страшному факту, что ничто в сансаре не может удовлетворить бесконечное в человеке. Шанкара объясняет нам, что высшее осуществление является результатом и наградой за высшее самоотречение. Оно достигается, когда желание умерло, а наслаждение и страдание отброшены. Наиболее совершенная добродетель и самое высокое интеллектуальное проникновение недостаточны для успеха в духовном совершенствовании. Шанкара настаивает на необходимости вести жизнь, полную самопожертвования, и призывает нас освободиться от привязанности к телу. Врагом души будет не тело как таковое, а наша зависимость от тела и чувство этой зависимости<sup>1</sup>. Душа, достигшая освобождения раньше смерти, находится во власти тела, но его присутствие не несовместимо со свободой духа. Так обстоит дело, потому что тело обычного индивида ставит тысячи препятствий свободному росту духа. Мы находим у Шанкары утверждения, что жизнь духа подавлена и затруднена из-за союза с материальным телом. Появление аскетизма связано с постоянно повторяемыми призывами умерщвлять плоть с ее страстями и вожделениями.

Утверждают, что философия отрицания мира Шанкары лишает смысла общественную жизнь и понятие гражданского долга. Зачем нам интересоваться миром, если он ложен? Шанкара, утверждая, настаивает не на достижении свободы для мира, а на освобождении от него. Он не предлагает изменить мир, а побуждает нас бежать от него. Это не вызывает у нас желания улучшать существующие социальные институты. Что дело обстоит не так плохо, как это кажется, будет ясно, если посмотреть на жизнь Шанкары, являющуюся непрерывным опровержением приписываемой ему мысли, что должно избегать существующего миропорядка с его установлениями. Вся его философия опровергает утверждение, что индивидуальность зависит от разобщения. Человек должен очиститься от скверны мира, сбросить с себя всякую одежду, отойти от всего недостойного. Он должен вырваться из рабства эгоизма, страсти и чувства. Добровольный отказ от всех личных чувств и предпочтений, самоотречение вплоть до того, чтобы прийти к кажущемуся ничто, «переход от одиночества к одиночеству» означает вечную жизнь. Шанкара делает упор не на уходе от мира, а на отречении от я. Бежать от мира легче, чем от себя. Шанкара предлагает нам подавлять наш эгоизм, и если это требует одиночества и уединения, они рекомендуются как средства к цели. Тот же, кто совершенно освободился от эгоизма, волен взять на себя решение задач мира. Его позиция не будет позицией человека, который стремится в мир, или такого, который убегает от мира, но позицией человека, спасающего мир. Человек, достигший совершенства, живет и умирает не ради себя, а ради человечества. Однако верно, что Шанкара призывает нас находиться в мире, но не принадлежать к нему, точно так, как капля воды находится на листке лотоса, не смешиваясь с ним. Роль мудрости в том, чтобы грезить, в то время как глаза наши открыты, быть обособленной от мира, не испытывая к нему никакой враждебности<sup>2</sup>.

Разбор замечания критиков, что когда мы толкуем мокшу как мирное убежище, где всякая жизнь успокаивается, а сознание и индивидуальность подавляются, тогда мы можем достигнуть мокши, только перестав быть человеком, уводит нас за пределы стоящей перед нами задачи и приводит к более широкому вопросу — об отношении бесконечного к конечному, поскольку мораль принадлежит к системе конечных вещей. Логически, это вопрос об отношении интуиции к интеллекту, духовной способности проникновения к логическому знанию. Тогда как это последнее зависит от первого, мы не знаем, в чем в точности состоит их связь. Эмпирический мир зависит от Брахмана, но мы не можем сказать как. Точно так же моральная жизнь связана с духовной мокшей, но каким образом — мы сказать не можем. Оторвать одно от другого, интуицию от интеллекта, Брахмана от мира, религиозное освобождение от моральной жизни, означало бы признать правильным критическое утверждение, что для Шанкары мир — только иллюзия, наше знание — ложь и наша моральная жизнь — пародия. Однако Шанкара вновь и вновь заявляет, что корни мира следует искать в Брахмане. Мы должны пройти через мир явлений, переступить через него. Как путь к реальному лежит через феноменальное, так и путь к совершенству проходит через моральную жизнь. Хотя цель такова, что этическое как таковое выступает в ней как переходная ступень, но отсюда не следует, что духовное не связано с этическим, ищущий духовного нигде у Шанкары не подстрекается к тому, чтобы отказаться от выполнения своего долга или от почитания бога. Нереальность положений морали выявляется только тогда, когда функция морали выполнена. Конечное благо не является потусторон-

<sup>1</sup> «Śataśloki», p. 15.

<sup>2</sup> Относительно высказывания Шопенгауэра: «Изучение упанишад было утешением моей жизни и будет утешением, когда я буду умирать» — Макс Мюллер замечает: «Шопенгауэр был последним человеком, который писал необдуманно, разрешая себе впадать в экстаз по поводу так называемой мистической, или логически не расчлененной мысли. Что касается меня, то я не боюсь и не стыжусь заявить, что я разделяю его энтузиазм по отношению к веданте и чувствую себя обязанным ей за многое, что помогло мне на моем жизненном пути. В конце концов, не каждый призван активно участвовать в жизни, защищая страну или управляя ею, собирая состояние или разбивая камни; а для людей, которым по душе жизнь созерцательная и спокойная, я не знаю лучшей подготовки к ней, чем веданта. Человек может быть последователем Платона и тем не менее хорошим гражданином и честным христианином; то же самое я сказал бы и о последователе веданты».



ним, несмотря на то, что моральная борьба в этом мире — это арена ошибок и неудач. Это благо может быть достигнуто здесь и теперь. Сказать, что моральные усилия относительно, означает признать в них элемент идеального. Утверждение, что различие добра и зла относительно только по отношению к нашему конечному существованию, не обесценивает проведения этого различия в мире практики. Нереальность различия не имеет значения для тех, которые сами заковывают себя в цепи эгоизма и продлевают мучения конечного существования. Шанкара полностью закон не отбрасывает, но считает, что к свободе мы приходим через ворота закона. Интеллект опирается на интуицию, а моральная жизнь — на духовную свободу. Это завязь, которая распускается в цветок совершенства.

## XLII. КАРМА

Закон кармы принимается Шанкарой. Индивидуальность обусловлена кармой, являющейся продуктом авидьи<sup>1</sup>. Вид и образ, в каком мы являемся в мир, есть как раз следствие обратного воздействия на деятеля<sup>2</sup>. Индивидуальный организм представляет собой действующий механизм<sup>3</sup>, предназначение которого — производить это возмездие в форме действий и их результатов — страданий и счастья. Иногда деяния одного существования должны искупаться в нескольких последующих существованиях. Как раз тогда, когда искупление за прошлое совершилось, накапливается свежая карма, «так что стрелки часов искупления, направляясь вниз, всегда снова поднимаются вверх»<sup>4</sup>. Моральная жизнь — это непрерывное активное возбуждение, которое никогда не исчерпывается. Она имеет бесконечное количество форм, определяемых разнообразными требованиями, вытекающими из условий человеческой жизни. Этот процесс совершается все время, пока не достигается совершенное знание, которое уничтожает семена кармы и делает новое рождение невозможным. Свобода от подчинения закону кармы означает конец человеческой жизни. Избавиться от авидьи — это то же самое, что освободиться от закона кармы. Однако, пока индивидуум остается конечным, он подчиняется закону кармы, то есть он постоянно стремится к идеалу, которого никогда не достигнет. Мораль — это только точка опоры, а не остановка. Все дела, совершаемые в ожидании возмещения, приносят свои плоды в соответствии с законом кармы, тогда как те деяния, которые совершаются без эгоистической заинтересованности, в духе посвящения богу, очищают дух.

Однако отсюда вовсе не следует, что мы движемся, как марионетки, вследствие того, что нас дергает за ниточки наша прежняя карма. Уже было сказано, что индивид отвечает за свои действия и бог — это только ассистирующий посредник, сохраняющий плоды его деяний<sup>5</sup>. Бог не принуждает никого поступать так или иначе. Даже те тенденции, с которыми мы тесно связаны, могут быть преодолены силой воли<sup>6</sup>. Вашиштха в «Йогавашиштхе» призывает Раму «свободным усилием разбить цепь, которая держит нас в рабстве»<sup>7</sup>. Природа индивида импульсивна, в силу этого он наделен симпатиями и антипатиями<sup>8</sup>. Человек, если он руководствуется той лишней формой природой, в которой он рожден, полностью подчиняется своим импульсам. Пока его действия определяются этими импульсами, человек не свободен. Однако человек — это не просто общая сумма своих импульсов. В нем имеется и бесконечное Я, как каузальная сила, находится вне эмпирических серий и определяет их. История человека — это не кукольный театр, а творческая эволюция.

## XLIII. МОКША

Мокша есть сущность непосредственного осознания того, что существует вечно, хотя и скрытно от нас. Когда ограничения устранены, душа свободна. Она остается там же, где она есть, чем она есть и чем она была всегда, — первопричиной всех вещей. Это — покой, которого мир никогда не может дать, не может и отнять, высшее и единственное блаженство. «То, что реально в абсолютном смысле, неизменно, вечно, всепроникающе, как акаша, то, что свободно от всяких изменений, что дает полное удовлетворение, неделимо, то, природой чего является его собственный свет, в чем нет места ни добру, ни злу, ни действию, ни прошлому, ни настоящему, ни будущему — все это бестелесное называется «освобождение»<sup>9</sup>. Когда авидья исчезает, истинная душа самопроявляет-

<sup>1</sup> S. B., III. 2. 9.

<sup>2</sup> Kriyākāraṅgaphalam.

<sup>3</sup> Kāryakāraṅgasaṅghāta.

<sup>4</sup> D. S. V., p. 354.

<sup>5</sup> S. B., II. 3. 42.

<sup>6</sup> S. B. G., III. 3. 4.

<sup>7</sup> См. «Jīvanmuktiviveka», ch. I.

<sup>8</sup> S. B. O., VIII. 18; III. 3. 3.

<sup>9</sup> Idam tu paramārthikam, kūtaṣṭham, nityam, vyomavat sarvavyāpi, sarvavikriyārahitaṁ, nityatṛptaṁ njavayavaṁ svayamjyotiṣṣvabhāvaṁ, yatra dharmādharmāu saḥakaryena kālatrayaṁ ca nopāvarate tad aśarīram moksākhyam (S. B., I. 1. 4.).

ся — точно так, как блестит золото, когда его освободят от примесей, которые оказывали на него воздействие, или как сияют звезды в безоблачную ночь, когда день, который скрывал их свет, кончается<sup>1</sup>. Избавление человека от всякой зависимости, созданной им самим, слава, которую совершенно неспособна представить себе наша мысль, мир, являющийся истинной целью всех наших стремлений, ближе нам, чем самое близкое нам сознание. Шанкара показывает нам не небо, лежащее где-то в стороне, не отличный от обычного порядок опыта, не землю, а небо, которое все время находится здесь, если мы только оказываемся способными видеть его. Это не нечто, лежащее в воображаемом будущем, не продолжение существования в мире, который появится, после того как теперешняя жизнь закончится, а состояние отождествления себя с реальным — здесь и теперь<sup>2</sup>.

Свободная душа принимает форму своего истинного я (*сватманьяваст ханам*)<sup>3</sup>. Свобода — это не уничтожение я, а осуществление его бесконечности и абсолютности посредством расширения и озарения сознания. Читсукхасарья говорит, что мокша представляет собой осознание всякого блаженства<sup>4</sup>. Существенная природа я как блаженства скрыта под страданием, порожденным незнанием; при отсутствии незнания страдание исчезает и природа я как чистого блаженства выявляется. Осознание мокши не является объективным процессом, посредством которого мы пытаемся уничтожить весь мир. Это не «подобно тому, как добиваться, чтобы масло перестало быть жестким, бросая его в огонь»<sup>5</sup>. Такое громадное дело, как уничтожение мира, невозможно для простого человека. Если бы значение мокши состояло в уничтожении множественности мира, в таком случае весь мир был бы уничтожен, как только первый человек достиг бы освобождения<sup>6</sup>. Осознание истины не означает уничтожения множественности, а оно только устраняет ощущение множественности<sup>7</sup>. Это — проникновение, оно изменяет лицо мира и «обновляет все вещи». Это проникновение, которое изменяет позицию, с которой мы относимся к жизни и ее событиям, представляет собой не столько условие мокши, сколько самую мокшу<sup>8</sup>. Развитие мира с его периодами подъема и упадка продолжается бесконечно, но прикрепленность освобожденного человека к нему кончилась.

Слово «авидья» выражает сущность этой позиции. По достижении освобождения с миром ничего не происходит, меняется только наше мнение о нем. Его преходящие вещи, способные очаровать неосторожного, больше не смущают достигшего освобождения. Причиной страдания является просто заблуждение, проистекающее из ложного знания, и с устранением недоразумения приходит избавление от страдания. Таким образом, мокша — это разрушение не мира, а только ложной точки зрения<sup>9</sup>. Озабоченный тем, чтобы доказать, что свободная душа не может снова оказаться в плену мира явлений, Шанкара настойчиво внушает мысль, что свобода состоит в полном распаде всех эмпирических категорий и различий субъекта и объекта<sup>10</sup>.

Критическое утверждение, что мир является чистой иллюзией, опирается на мнение, что эмпирический мир с присутствием ему различиями между душами, вещами и Ишварой перестает существовать для тех, кто познал свое единство с Брахманом и Атманом<sup>11</sup>. Часто встречаются у Шанкары места, в которых он заявляет, что как неверное представление о веревке как о змее исчезает, когда веревка осознана, что как создания наших сновидений исчезают, когда мы пробуждаемся, точно так и сансара прекращает свое существование, когда достигает мукти. Форма, в которой мир является нашему конечному пониманию, изменяется после осознания тождества души и Брахмана. Вещи, о которых мы знаем как о том что составляет содержание всего, что окружает нас в этой нашей практической жизни, не представлены как таковые в абсолюте<sup>12</sup>. Шанкара различными способами подчеркивает тот факт, что мир не существует для абсолюта в том смысле, как он существует для нас. Брэдди, как и Шанкара, уверен, что различия в природе явлений не сохраняются в абсолюте. Можно сказать, используя его выражение, что явления в абсолюте оказываются как-то преобразенными. Каким образом они переходят в реальность, это

<sup>1</sup> S. B., I 3. 19.

<sup>2</sup> Ср. с этим мнение Нагарджуны о том, что нирвана не имеет ни рождения, ни гибели, что она не единична, не множественна, что ей не свойственно не движение, не отсутствие движения, что она не вечна, не конечна и что она едина с сансарой (*Madhyamika Karika*, XXV. 19).

<sup>3</sup> S. B., IV. 4. 1 — 3. Ср. «*Advaitabrahmasiddhi*»: *Ātmany evāvidyānivr̥ttin*.

<sup>4</sup> *Anavacchinnāndaprāpti*. S. L. S.

<sup>5</sup> S. B., III. 2. 21. См. также *Bṛh. Up.*, IV. 5. 13.

<sup>6</sup> *Ekena cādimumkena prthivyādiravilayaḥ kṛta itdanim prthivyādi śūnyam jagad abhaviṣyat* (S. B., III. 2. 21).

<sup>7</sup> *Jñāte dvaitam na vidyate*.

<sup>8</sup> Ср. *Suddhabrahmaś rayaviṣayam ekam eva jñāpam tannāśa eva sa mokṣaḥ* Кришнананда, комментатор «*Siddhāntaleśa*», пишет: *Caitanyasuajñānanasambandho bandhas tadasambandho mokṣo na tu tannivr̥ttih*. Падмапада считает, что мокша представляет собой отсутствие ложного знания. *Mithyajñānanivr̥ttimatram mokṣaḥ*.

<sup>9</sup> *Mithyābhimanābhramaninita eva duḥkhānubhavaḥ*.

<sup>10</sup> Сурешвара говорит: «Когда бесконечный свет интуитивно постигнут, все существующее, от Брахмы до самого примитивного растения, сливается в иллюзию, подобно тому как это происходит в сновидении» (*Manasollāsa*, I).

<sup>11</sup> *Gṛhite tv atmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt* (S. B., I. 2. 6.).

<sup>12</sup> S. B., I. 2. 12; I. 2. 20.

выражается словом «как-то» у Брэдли и «анирвачанья» у Шанкары. Шанкара протестовал бы против употребления Брэдли слова «преобразование», потому что элемент несовершенства, который предполагается в этом слове, несовместим с неизменным совершенством абсолюта. Чрезмерная приверженность Шанкары к логической точности приводит его к не совсем удачным утверждениям и к выводу, что мир — ничто. Когда мы говорим о «преобразовании» явлений в реальность или о «смещении» нот в вечной гармонии, мы пользуемся рационалистическими категориями. Все это, по мнению Шанкары, представляет собой попытку внести множественность и эмпирические различия в самое сердце абсолюта, на что нет никаких метафизических оснований. Реальность выше всех связей. Абсолют остается чем-то, что мы не можем выразить в наших понятиях. Относительное как таковое не имеет места в абсолюте. Когда то, что ставит абсолют в какие-то отношения, уничтожается, то, что остается, есть абсолют. Комментируя «Мандукья-упанишаду», Шанкара замечает, что турия, или четвертое состояние (составной опыт), осуществляется путем поглощения в нем трех остальных состояний (бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений). Высшее состояние включает в себя остальные, будучи в то же время больше их всех в сумме. Используемое Шанкарой выражение «прапанчошамам» означает погружение мира в Брахмана, а не его отрицание. Мы обладаем способностью отвечать на требования истины, и применение этой способности приводит к изменению всего характера нашей вселенной. Когда мы достигаем состояния турии, мы видим реальность с другой позиции, освещаемую другим источником света; только эта позиция и этот свет — абсолютны. Когда мы воспринимаем реальность с этой позиции, мы видим, что реальность мира — это сам Брахман<sup>1</sup>. То, что мы отрицаем, есть только иллюзорное обрамление, а то, что остается, — реальность в самой себе<sup>2</sup>. Майя, как то, что скрывает, не властвует над душой, достигшей свободы. Когда посредством анубхавы достигается уверенность в нашем единстве с Брахманом и Атманом, узы, которые связывают нас с формами, разбиваются и формы сами по себе больше не привлекают нас. Они могут продолжать существовать и будут существовать, пока живы чувства и действует интеллект, но нет необходимости соединять их с постигнутым интуитивным путем Брахманом. Когда под воздействием научного знания иллюзия миража рассеивается, явление иллюзии остается, хотя оно уже не обманывает нас. Мы наблюдаем одно и то же явление, но придаем ему различную ценность. Растворяются ли формы сами по себе в бесформенности или они обнаруживают себя как явления Брахмана, и по тому и по другому мнению мир не является просто иллюзией.

Шанкара во многих местах заявляет, что природа освобождения представляет собой состояние единства с Брахманом<sup>3</sup>; и, как этот последний стоит над всеми категориями опыта, точно так и состояние мокши не может быть описано в понятиях нашего познания. Поскольку наше познание имеет дело с различиями пространства и времени, причины и следствия, лиц и вещей, действия и вызываемого им переживания, Шанкара утверждает, что ни одно из этих различий не имеет отношения к состоянию свободы. Нельзя сказать, что освобожденные живут в географическом пространстве, называемом *сварга* или *брахмалока*; и нельзя также сказать, что они существуют бесконечно. Ибо Шанкара согласен с Аристотелем, что «бесконечная продолжительность не делает ни хорошего лучшим, ни широкого еще более широким»<sup>4</sup>. Мы не можем рассматривать состояние мокши как состояние непрерывной деятельности. Это — высшее переживание, где интеллектуальная деятельность преодолена и уничтожено даже самосознание. Душа находится вне кругооборота мира — *сансарачакры* — с его вечным ритмом подъема и гибели, рождения и нового рождения и приобретает тот опыт вечности, который Бозций определяет как «цельное и совершенное обладание безграничной жизнью в какой-то один момент»<sup>5</sup>. Свобода состоит в достижении состояния универсального духа, *сарватмабхавы* (буквально: *все-я*), или Брахмана, который стоит над всеми различиями эмпирического мира<sup>6</sup>. Состояние мокши есть «не что иное, как присущая индивиду природа, как Брахман, а не такое состояние, которое приобретается, как *сварга* (рай). Священные книги (шрути) учат, и то же самое говорит нам разум, что Брахман един по своей природе, а поэтому и освобождение достигается одного вида, кто бы его ни добился, Брахма или человек. *Салокья* (или пребывание в одном мире с Брахманом) и другие упомянутые специфические разновидности освобождения являются достигнутыми результатами и поэтому допускают степени превосходства в соответствии с достоинством богослужения, но природа освобождения (*мукти*) иная»<sup>7</sup>. Поскольку Брахман «присутствует повсюду, во всем и представляет собой я всего сущего... то вообще невозможно, чтобы он когда-либо был целью процесса движения. Ибо мы не идем к тому, что уже достигнуто;

<sup>1</sup> Trayāṇām viśvādinām pūrvapūrvapraṇāpanena turiyasya pratipattiḥ. Pravilaya наводит на мысль о слиянии, а не на nirākaraṇa, или отрицание.

<sup>2</sup> S. B., I. 3. 1.

<sup>3</sup> Brahmaiva hi muktyavasthā.

<sup>4</sup> «Никомахова этика», I. 6.

<sup>5</sup> Цит. по «Jacopone de Todi», p. 245. Evelin Underhill.

<sup>6</sup> Sa sarvātma bhāvaḥ sarvasaṁsarādharmatītabrahmasvarūpatvam eva (S B., Tait. Up., II. 1).

<sup>7</sup> S. B., III. 4, 52.

опыт учит нас, что каждый стремится только к тому, что отлично от него»<sup>1</sup>. Почитающие личного бога могут иметь целью движение к брахмалоке, но только не те, которые достигли мокши<sup>2</sup>.

Мокша описывается при помощи отрицательных определений — как состояние свободы, где нет ни дня, ни ночи, где течение времени остановилось, где исчезли с неба солнце и звезды. Различия в знании не имеют в ней силы<sup>3</sup>. Мокша подобна небесам у христиан, наследство нетленное, незапятнанное, которое не блекнет и не исчезает. Однако отсюда не следует, что это есть состояние совершенной пустоты. Свободная душа не видит другую душу, но она видит самое себя во всем<sup>4</sup>. Точно так, как Брахман с нашей эмпирической точки зрения кажется простым «ничто», так состояние мокши кажется полной утратой всего, исчезновением в забвении, погасшим светом, растворением в несуществовании, подобным тому, о чем говорит Джордж Элиот в «The Legend of Jubal»:

Оставила за собой смерть погасшая волна солнца,  
И все творящее Настоящее ради его могилы.

Как Шанкара заявляет, что Брахман кажется несуществующим только тем, у кого слабый рассудок, так он же доказывает, что, хотя с нашей эмпирической точки зрения становление единства с великим *Все* кажется погружением в смерть, а не развитием жизни, однако, строго говоря, это не единственная точка зрения Шанкары. Имеются места, которые как раз показывают, что по достижении мокши остается сознание. Приводя одно из таких мест, Шанкара доказывает, что исчезает в мокше только индивидуальное сознание, а не сознание вообще. Чистая субстанция Атмана (*виджнянагханатма*) сохраняется<sup>5</sup>. Подобно этому, он считает, что только конечные дополнения уничтожаются в мокше, а не сам Атман<sup>6</sup>. Мокша — это не исчезновение в бездне. Для нас, с нашей ограниченной точки зрения, душа с ее кругозором, ограниченным телом, чувствами, умом и пониманием реальна; а освобожденная душа, постигшая свое единство с универсальным *я*, подчинившая себе время и достигшая вечной жизни, представляется нереальной. Мы претендуем на бессмертную жизнь в смысле продолжения личного существования. Шанкара допускает это для души, кругозор которой не выходит за рамки тела, чувства и ума. Он только рассматривает такую душу как простую частность, явление среди явлений, которые возникают и гибнут. Но когда все, что характеризует конечное как конечное, исчезает, когда тело — символ конечности — отбрасывается, то есть конечное возвышается до степени бесконечного, мы достигаем истинного состояния блаженства в данном месте и в данное время. Но каково его позитивное содержание, трудно сказать. Верно, что это состояние блаженства ни глаз не видел, ни ухо не слышало, ничто от него не проникало в сердце человека, чтобы постичь красоту того, что должно быть открыто. Все же, если мокша имеет для нас какое-нибудь значение, мы должны облекать идею бессмертия в формы языка нашего времени и называть ее *сарватмабхава*, «все-я»<sup>7</sup>.

Подобно таким местам, имеются и другие места, где Шанкара заявляет, что истинной природой индивидуума будет природа верховного владыки: «я верховного владыки представляет собой реальную природу души, воплощенной в теле; и состояние воплощения обусловлено ограничивающими дополнениями<sup>8</sup>; «точно так, как воображаемая змея становится веревкой по устранении авидьи, так и душа, кажущаяся индивидуальной, загрязненная в результате деятельности и переживаний любовью и ненавистью и другими элементами несовершенства, подвластная всяческому злу, трансформируется путем мудрости в безгрешную сущность всевышнего бога, противоположную всем этим несовершенствам»<sup>9</sup>. Аппая Дикшита приводит это место и замечает, что Шанкара явно поддерживает мнение о мокше как о единстве с Ишварой<sup>10</sup>, которое принимает и он сам, Аппая Дикшита<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> S. B., IV. 3. 14. См. также III. 3. 31.

<sup>2</sup> S. B., IV. 3 7 — 8.

<sup>3</sup> Darśanādivyāhārahābhāva (S. B., I. 3. 9).

<sup>4</sup> Muktasyāpi sarvaikatvāt samāno dvitīyabhavaḥ (S. B., Chān. Up., VIII. 12. 3).

<sup>5</sup> S. B., I. 4. 22. Он также цитирует Bṛh. Up., IV. 3.30, в S. B., I. 3. 19 и сопровождает следующим замечанием: «Viśeṣavijñānavinaśabhiprayatti eva, na vijñātrvinaśabhiprayam».

<sup>6</sup> Upādhipralayam evāvam nātmapralayam (II. 1. 14).

<sup>7</sup> Sarvātmahavo mokṣa uktaḥ (S. B., Bṛh. Up., IV. 4. 6).

<sup>8</sup> Pārameśvaram eva hi śarīrasya pāramāthikam svarūpam, upādhiḥkrtaṁ tu śarīratvam (III. 4.8.). И снова: Evam mithyājñānakṛta eva jīvapārameśvarayor bheda na vastukṛto vyomavad asamgatvāviśeṣāt (S. B., I, 3. 19). См. также: S. B., Īśā. Up., 14.

<sup>9</sup> Yad avidyāpratīyupasthāpitam apāramāthikam jāivam rūpam kartṛtvabhokṛtvāragadveśādidoṣakaluṣitam anekānarthayogi tadvilayanena, tadviparītam. apahatāpāmatvādīgunakam pārameśvaram svarūpam vidyayā pratīpadyate, sarpādīvilayaneneva rajjvādīn (S. B., I. 3. 19). См. «Kalpataru» и «Parimala» относительно ее.

<sup>10</sup> Bhāṣyakāro 'py atīpṣtam muktasya saguneśvarabhāvāpattim āha.

<sup>11</sup> См. «Siddhāntaleśa», IV. Высказывают мнение, что, согласно анекдотической традиции, мукти представляет собой единство с Ишварой до тех пор, пока все не достигнуто освобождения, после чего мукти становится единым с Брахманом. См. «Siddhāntaleśa». IV и Vyākhyā Kṛṣṇānanda — комментарий к этому месту.

О свободной душе говорят, что она неотличима (*авибхага*) от высшей. Эта неотличимость трактуется по-разному. Джаймини<sup>1</sup> рассматривает душу, достигшую избавления, как обладающую многими качествами — свободой от греха, истинным пониманием вплоть до всеведения и всемогущества. Аудуломи возражает на это и считает, что свободная душа имеет лишь одно положительное качество — духовную энергию (*чайтаньям*) и одно отрицательное — свободу от греха<sup>2</sup>. Другие свойства, которые Джаймини приписывает свободной душе, связаны с ограничениями (*упадху*). Бадараяна не видит противоречия между этими двумя мнениями<sup>3</sup>. Шанкара согласен с Бадараяной. Аудуломи дает нам метафизическую истину, которая не может быть втиснута в эмпирические категории, но если мы настаиваем на эмпирическом описании, мнение Джаймини следует принять. Таким образом, Джаймини и Аудуломи дают соответственно интеллектуальную и интуитивную оценку состояния свободы. Бадараяна, указав на почти безграничные силу и знание, которые появятся у души после достижения освобождения, делает замечание, что тем не менее она приобретает способностей создавать вселенную, управлять ею и разрушать ее, поскольку это может быть делом одного только бога<sup>4</sup>. Это совпадает с мнением Мадхвы, который отмечает невозможность для души. занимающей подчиненное положение, приобретать неограниченную силу и независимость, свойственные богу. Рамануджа, сего теорией существования внутренних различий в Брахмане и вечных различий, существующих между освобожденной душой и богом, не испытывает в этом вопросе затруднений. Шанкара находит такую точку зрения несовместимой с неоднократными высказываниями упанишад о том, что освобожденный достигает абсолютного «тождества с чистым единством»; что «он становится творцом мира», в то время как Бадараяна, несмотря на это, говорит, что освобожденный не может управлять миром. Шанкара объясняет, что на стадии окончательного освобождения нет ни субъекта, ни объекта, нет ни я, ни мира, и поэтому вопроса об управлении и способности творения не возникает; но пока мы находимся на стадии, в которой имеет место деление на Ишвару, души и мир, мокша в абсолютном смысле не достигнута, и, таким образом, на этой стадии освобожденная душа действительно обладает всеми качествами Ишвары, исключая способность к творению и т. п.<sup>5</sup> Согласно Шанкаре, обладающий духовной пронизательностью достигает единства с Брахманом, хотя стадия может быть изображена на нами только как стадия тождества с богом. Те же, которые не обладают духовным проникновением, а почитают личного Ишвару, не освободились полностью от авидьи, и они приобретают все способности, характерные для состояния брахмалоки, исключая способность творения и управления миром. Они сохраняют свою индивидуальность независимой от Ишвары, хотя они и наполнены духом бога.

Совместимо ли состояние мокши, или избавления от сансары, с деятельностью ради мира? Шанкара склонен отвечать на этот вопрос отрицательно, поскольку всякая деятельность, в которую мы вовлекаемся, предполагает чувство дуализма и расходится с осознанием монистической истины. Все же, поскольку это касается дживанмушти, деятельность допускается. Отсюда следует, что деятельность как таковая не является не совместимой с истинной монизма. Достижение освобождения, даже пока они еще живы, стоят выше эгоистического чувства и не подчинены закону кармы, и они действуют, всегда имея перед собой как цель высшее. Здесь нет существенного антагонизма между действием и свободой.

В этой связи обсуждался вопрос о возможности возвращения достигшего свободы на землю в новом существовании<sup>6</sup>. Утверждалось, что такие мудрецы, как Апантаратамас и другие, хотя и владели высшей мудростью, возвращались для телесного существования. Шанкара говорит, что они так поступали, выполняя миссию (*адхикара*), имеющую целью благо мира. Когда их миссия выполняется, их индивидуальное существование заканчивается без возможности нового возвращения. Как бы то ни было, ясно, что даже после приобретения способности проникновения в реальность мы можем иметь интерес к миру, хотя наше возвращение в него по своей природе является скорее посещением его, чем пребыванием в нем. Тем не менее Шанкара настаивает на том, что состояние освобождения противоположно состоянию сансары; и поскольку деятельность служит общей характеристикой для последней, она не присутствует в первом.

В поздней адвайте дают себя знать различные точки зрения на мокшу<sup>7</sup>. Те, которые придерживаются теории единой дживы, объявляют мокшу поглощением в Брахмане и уничтожением мира явлений, включая бога и человека<sup>8</sup>. Те же, кто принимает теорию множественности джив, выводят мир явлений из авидьи каждой души. Хотя этот мир рушится при прекращении авидьи, он продолжает существовать в глазах тех, кто не достиг освобождения. Согласно теории, что, бог и индивид представляют собой отражения Брахмана, мокша означает уничтожение всех этих отражающих зеркал и поглощение их самим оригиналом. Существует также и такое мнение, что, в

<sup>1</sup> S. B., IV. 4.5. См. также Chān. Up., VIII. I. 6; VIII. 7. 1.

<sup>2</sup> S. B., IV. 4. 6. См. также Brh. Up., IV. 5. 13.

<sup>3</sup> S. IV. 4. 7.

<sup>4</sup> V. S., IV. 4. 17.

<sup>5</sup> Явное противоречие между Бадараяной и упанишадами, а также между некоторыми высказываниями у самого Бадараяны (IV. 2. 13. 16 и IV. 4.17. 21) разрешается, таким образом, Шанкарой.

<sup>6</sup> S. B., III. 3. 32.

<sup>7</sup> «Siddhantaleśa»

<sup>8</sup> Ekajivavāde tadekāññākalpitasya jiveśvaravibhāgādiktṛsnabhedaprapañcasya tadvidyodaye vilayān nirviśeṣacaitanyartu-penaivavasthanam.

то время как чистый дух лежит в основе и Ишвары и дживы, последняя представляет собой некую рефлексию Ишвары. По этому мнению, освобождение — это не единство с Брахманом, а единство с Ишварой, пока существуют дживы, не достигшие освобождения. Когда одно единственное лицо отражается во многих зеркалах, устранение одного из зеркал вызывает поглощение его отражения оригиналом; однако лицо не перестает быть оригиналом, пока все зеркала не разбиты. Соответственно, пока имеются души, не достигшие освобождения, избавление означает единство с Ишварой; но как только все души освободились, Ишвара теряет свой характер *бимбы* — оригинала и погружается обратно в Брахмана, обеспечивая таким образом всем освобожденным душам единство с Брахманом. Однако, поскольку, согласно ортодоксальной адвайте, сансара не имеет конца, освобождение означает единство с Ишварой.

Поднимается интересный вопрос о природе ведущего к спасению познания. Пока имеется познание, мокша не достигается, но если мы располагаем познанием Брахмана, мокша невозможна. Не является ли это последнее познание познанием, несовместимым с окончательным достижением освобождения? Принято считать, что никакого познания, находящегося на высшей стадии, не существует, и уничтожение этого высшего познания выясняется на многих примерах. Как порошок, получаемый из плода катака, если его всыпать в загрязненную воду, увлекает вниз всю грязь и сам погружается на дно, как капля воды, которую капнули на докрасна раскаленный железный шар, частично лишает шар жара и сама исчезает, как огонь, который после того, как он сжег кучу травы, становится чем-то отличным от самого себя, так познание Брахмана уничтожает наше невежество и само уничтожается<sup>1</sup>.

Шанкара допускает возможность постепенного освобождения (*крамамукти*). Комментируя одно место в «Прашна-упанишаде», разбирающее размышление по поводу «АУМ», он говорит, что такое размышление ведет к брахмалоке, где мы постепенно приобретаем совершенное познание<sup>2</sup>. В другом месте он доказывает, что почитание личного Ишвары имеет своей целью очищение от греха (*дуритакшая*), приобретение святости (*айшварьяпрапти*) или постепенное освобождение (*крамамукти*)<sup>3</sup>. В брахмалоке душа пребывает как отдельная, в самой себе завершенная личность. Для Шанкары, как для всех мистиков, концепция рая, где душа стремится к богу, и одному только богу, не является идеальной. Возможно, что души созерцают бога лицом к лицу и наполнены им, но здесь еще сохраняется различие между душой и ее объектом. Душа здесь не есть объект своего собственного созерцания, и ее конечная и производная природа не дает ей стать таким объектом.

Что вечная жизнь — это не стадия существования, следующая за физической смертью, ясно из оценки Шанкарой дживанмукти. Когда возникает способность проникновения, хотя бы и здесь, на земле, освобождение достигается. Наличие тела до смерти не имеет значения. Как гончарный круг продолжает еще некоторое время вращаться уже после того, как сосуд сделан, точно так жизнь продолжается после освобождения, поскольку в нем отсутствует какая-либо причина, препятствующая действию импульса, данного прежде<sup>4</sup>. Шанкара проводит также аналогию с человеком, который вследствие некоторого дефекта зрения видит луну удвоенной и не может избавиться от такого восприятия, хотя он знает, что в действительности имеется лишь одна луна<sup>5</sup>. Всякая деятельность воспринимается освобожденной душой как присущая Брахману<sup>6</sup>.

## XLIX. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

Только знающий истину достигает вечной жизни в отличие от проживания — удела всякой другой души<sup>7</sup>. Пока вечная жизнь не достигнута, наши жизни тесно связаны с сансарой, с утомительным движением в кругу бесконечного становления. Сансара есть выражение процесса времени, и дживам гарантировано будущее существование в этом бесконечном кругообороте, пока они не поднимутся от существования во времени к вечной жизни посредством духовного проникновения в сущее. Присутствие вечности обнаруживается во времени как бесконечное продолжение. По хорошо известному выражению Платона в «Тимее», «время — это движущееся изображение вечности». Шанкара не выдвинул новых аргументов для доказательства истинности будущей жизни.

<sup>1</sup> См. «Siddhāntalesa». III.

<sup>2</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>3</sup> S. B., III. 2. 21.

<sup>4</sup> S. B., IV. 1. 15.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> В поздней адвайте выдвигаются различные мнения, например: 1) В стадии освобождения еще во время жизни первоначальная авидья несколько ослабляет свою способность ложно изображать реальности. 2) Впечатление от авидьи остается еще некоторое время после уничтожения самой авидьи. 3) Первоначальная авидья существует лишенная жизни, подобно тому как существует сгоревшая часть одежды 4) Мир, включая тело и т. п., перестает существовать для нас. См. «Siddhāntalesa», IV.

<sup>7</sup> S. B., Bṛh. Up., I. 1. 1. Сарваджнатмамуни не признает достижений мукти во время пребывания на земле, хотя почти все другие последователи адвайты поддерживают концепцию дживанмукти.

ни. Предполагается, что, когда физическое тело разрушено, остается семя, порождающее новый организм той же разновидности, что и само семя. Шанкара отвергает материалистическую точку зрения, по которой индивидуальная душа — это как раз и есть тело, и с уничтожением тела душа погибает<sup>1</sup>. Индивидуальная душа независима от тела, и ее тождество самой себе делает возможным воспоминания и пр.<sup>2</sup> Хотя наше тело может распасться, превратиться в прах, все же в нас имеется нечто, что продолжает существовать; это и есть то, что определяет нашу будущую жизнь. Знание, которое мы приобрели, характер, который нами выработан, переходят с нами в другие жизни<sup>3</sup>. Добродетельный и благочестивый поднимаются вверх, а недобродетельный и нечестивый опускаются вниз. Природа будущей жизни зависит от моральных качеств, которые душа имела в прошлой жизни. Рождение и смерть только свидетельствуют о союзе индивидуальной души с телом и о ее отделении от него<sup>4</sup>.

Даже боги веды, по Шанкаре, не бессмертны, так как «бессмертие богов означает их существование в течение долгого времени, так же как власть не независима, а является даром Ишвары»<sup>5</sup>.

Шанкара детально изображает то, что происходит с душой после смерти. В ригведе души добрых после смерти проходят на светлое небо ямы, где они ведут блаженную жизнь в обществе отцов (*pitṛaḥ*)<sup>6</sup>, а злые, которые до этого не допускаются, направляются в расположенный внизу мрак<sup>7</sup>. В упанишадах мы читаем, что мудрецы продвигаются все выше и выше по пути богов (*dēvayāna*) и растворяются в Брахмане, откуда нет возврата. Отличившиеся своими делами идут вверх по пути отцов (*pitṛiayāna*) в светлую область луны, где наслаждаются плодами своих трудов, и затем спускаются для нового рождения, вид которого определяется характером их прошлой жизни. Те же, кто не имеет отношения ни к мудрости, ни к деятельности, определены в третье место, и они рождаются низшими животными и растениями, которые не испытывают лунного блаженства<sup>8</sup>. Шанкара видит в этих трех ступенях различные стадии колеса сансары, тогда как сама по себе мокша отлична от всех их. В то время как путь отцов ведет обратно к земному существованию, путь богов ведет к брахмалоке, откуда нет возврата. «Чхандогья-упанишад»<sup>9</sup> говорит только о двух путях — *dēvayāna* и *pitṛiayāna*, и все, не обладающие мудростью, добрые и злые, предназначены идти по этому второму пути. Шанкара принимает теорию двойного воздаяния — в потусторонней жизни и в новом существовании — и таким образом примиряет точки зрения вед и упанишад<sup>10</sup>. Имели место попытки провести различие между соблюдением ведийского ритуала, дающим право на вознаграждение после смерти, и добродетельной жизнью, возмещение за которую получается в земной жизни<sup>11</sup>. Те, кто следует кастовой морали, совершают жертвоприношения и т. п., не обладая истинным познанием, следуют по пути отцов через туманные области к луне и, насладившись здесь плодами своей кармы, возвращаются в мир для нового существования; тогда как другие, почитающие личного бога и выполняющие функции, связанные с познанием, проводятся по пути богов все выше и выше, через солнце к брахмалоке<sup>12</sup>. Почитатели личного бога принимают участие в его силе и власти, хотя «мрак в них еще не рассеян» и их авидья еще не уничтожена. Те, которые почитают низких богов, также получают свое вознаграждение, хотя оно не направляет их по пути, ведущему к выс-

<sup>1</sup> Если из того факта, что качества *я* сохраняются до тех пор, пока существует тело, выводить заключение, что они являются качествами тела, то на это можно возразить, что они не являются качествами тела, поскольку не сохраняются после смерти также и в том случае, когда тело сохраняется. Мы не можем сказать, что если для того, чтобы восприятие могло совершаться в темноте, требуется лампа, то из этого следует, что это восприятие будет качеством лампы. Тело, точно так же, как лампа, будет только средством. Кроме того, содействие тела не всегда необходимо, так как мы воспринимаем многие вещи даже тогда, когда тело находится в покое, во сне. Имеются различия между качествами тела, как например формой и т. п., которые воспринимаются всеми, и качествами *я*, которые не так просто воспринять. Хотя и верно, что из существования тела можно вывести заключение о наличии сознающих качеств, нельзя прийти ни к каким выводам о сознании, обусловленном несуществованием тела. Сознание может войти в другое тело и продолжать там существовать. Если сознание является качеством физических элементов и их производных, последние не могут быть объектами сознания. Поскольку о существовании элементов и их производных заключают из того факта, что они воспринимаются, мы должны заключить, что восприятие отлично от них.

<sup>2</sup> S. B., III. 3. 54.

<sup>3</sup> S. B., III. 4. 11 и Brh. Up., IV. 4. 2. См. также S. B., III. 1. 5 — 6.

<sup>4</sup> S. B., II. 3. 16 — 17.

<sup>5</sup> S. B., I. 2. 17.

<sup>6</sup> X. 14. 10.

<sup>7</sup> X. 152. 4.

<sup>8</sup> Brh., VI. 2; Kāṭha Up.

<sup>9</sup> V. 3. 10. См. S. B., III. 1. 12 — 21.

<sup>10</sup> S. B., III. 1. 8.

<sup>11</sup> S. B., I. 9 — 11.

<sup>12</sup> S. B., IV. 3, 1 — 6.

шей мокше<sup>1</sup>. Те, которые ведут жизнь, не основанную на морали, должны опуститься вниз<sup>2</sup>, но никто из них не выходит из-под власти бога и не ввергается в безутешное ничто<sup>3</sup>.

Во время смерти чувства поглощаются манасом, растворяющимся в жизненном духе (*мукхьяпра*), который в свою очередь поглощается тем, что вносит мораль души в тонкое тело. Душа, ограничивающимися придатками которой являются авидья, карма и предыдущий опыт с его сукшмашарпрой, покидает тело<sup>4</sup>. Это тонкое тело называется «тонким» потому, что оно, как говорят, уходит через вены. Оно обладает протяженностью (*танутвам*), осуществляет возможное движение (*санчара*) и обладает прозрачностью (*сваччатва*), причем оно не встречает препятствий на своем пути и невидимо никем<sup>5</sup>. Это тонкое тело не исчезает, пока не достигнуто освобождение.

## XLV. РЕЛИГИЯ

Общепризнанно, что адвайта Шанкары, хотя и является шедевром в интеллектуальной области, не может внушать религиозного почтения. Его абсолют не может вызвать в душе страстную любовь и обожание. Мы не можем возвести в культ абсолют, которого никто не видел и не может увидеть и который пребывает в таком сиянии, что к нему никто из людей не может и приблизиться. Бесформенный абсолют (*ниракарам*) представляется как оформленный (*акарават*) для целей культа. Почитание бога не является преднамеренной ложью, так как бог — это форма, в которой только абсолют и может быть изображен конечным разумом. Высшая реальность представляется индивиду, который не ощутил ее единства со своей собственной природой как обладающей множественностью совершенств<sup>6</sup>. Понятие личного бога представляет собой сплав высшей логической истины с глубочайшим религиозным убеждением. Этот личный бог является объектом подлинного почтения и благоговения, а не божеством, не имеющим никаких этических признаков, безразличным к нуждам и страхам человека. Его рассматривают как творца, правителя и судью вселенной, обладающего качествами силы и правосудия, справедливости и милосердия, как вездесущего, всемогущего и всеведущего. Святость характера и нравственная красота — главные аспекты бога Шанкары. Этот бог руководит человеческой душой, которая стоит к нему в таком же отношении, как возлюбленная к возлюбленному, как слуга к господину, сын к отцу, как друг к другу. Жесткость метафизической абстракции смягчается, когда Шанкара уделяет внимание различным божественным качествам, которыми вечный притягивает к себе умы детей, им созданных. Для Шанкары религия — не доктрина или ритуал, а жизнь и переживание. Она начинается с ощущения души бесконечного и заканчивается, когда душа сама становится бесконечной. *Сакшаткара* — интуитивное познание реальности — означает конец религии. Истинный бхакти стремится к постижению своей собственной реальной природы<sup>7</sup>. Имеется множество *видий*, или форм созерцания, рекомендованных в упанишадах<sup>8</sup>, и каждый индивид должен избрать одну из них, соответствующую его характеру<sup>9</sup>. Здесь, если идти от объекта, мы имеем единство, и здесь же мы видим различия в способах приближения к этому объекту. Культ бога, говоря в общем, бывает двух видов — культ некоего личного бога, например Сагуна Брахмы, и культ символов (*пратика*)<sup>10</sup>. Когда почитающий бога рассматривает его как внешнюю по отношению к нему силу, то это культ символический.

Отношение между личностью, почитающей бога, и объектом почтения включает в себя различие между ними<sup>11</sup>. Высший культ приводит нас к брахмалоке, где различие между индивидом и высшим еще сохраняется. Только постепенно от этого состояния совершается переход к мукти. Религия в общепринятом смысле представляет собой нечто, что должно быть превзойдено. Это — несовершенное переживание, которое существует лишь до тех пор, пока нам не удастся подняться к истинному восприятию реальности. Она предназначена для того, чтобы быть поглощенной; «ибо, когда то, что цельно, появилось, тогда то, что частично, должно уничтожиться». Шанкара приводит свидетельства из величайших религиозных пророков, заявляющих о тождестве души и Атмана: «действительно, Я есть Ты, о святое божество, и Ты есть Я»<sup>12</sup>. Каждая философия религии должна предста-

<sup>1</sup> S. B., IV. 1. 4; IV. 3. 15 — 16.

<sup>2</sup> S. B., о Chān. Up., Introduction. См. также III. 1. 1 — 7, 18.

<sup>3</sup> Интересный вопрос поднят о состоянии тех, которые вступили в брахмалоку по пути богов. Бадари считает, что они не имеют тел, тогда как Джаймини полагает, что тела у них имеются; Бадараяна примиряет их обоих, заявляя, что они, обладая властью, могут существовать в телесной или бестелесной форме — как им нравится (S. B., IV. 4. 8 — 22).

<sup>4</sup> II. 2. 1 — 5.

<sup>5</sup> IV. 2. 9 — 11.

<sup>6</sup> S. B., III. 3. 12.

<sup>7</sup> Svasvarūpanusamdhānam bhaktir ity abhidhiyate («Vivekacūḍāmani», p. 34).

<sup>8</sup> III. 3. 5.

<sup>9</sup> S. B., III. 3. 59.

<sup>10</sup> S. B., IV. 1. 3.

<sup>11</sup> Uṣāyopāsakabhāvo 'pi bhedādhiṣṭhāna eva (S. B., I. 2. 4).

<sup>12</sup> Tvam va aham asmi bhagavo devate, aham vai tvam asi bhagavo devate (S. B., IV. 1.3).



вить некое объяснение таких заявлений, как «я есть Брахман» (*ахам брахмасми*), «тот есть ты» (*тат твам аси*), в которых различие между творением и творцом преодолено. Шанкара объясняет это, заявляя, что религиозному сознанию и различию его видов приходит конец, как только цель его оказывается достигнутой. «Личный бог» имеет смысл только для практического религиозного сознания, а не для высшего духовного проникновения<sup>1</sup>. Конечному индивиду, у которого на глазах пелена, мешающая ему видеть, абсолют представляется определенным и совершенно отделенным от него. Рабство и освобождение имеют значение для конечного индивида, чье сознание сковано и подавлено вследствие его более низкой природы. Если бы личный бог, отделенный от индивида, был высшей реальностью, тогда мистические переживания не могли бы быть воспринимаемы и мы должны были бы удовлетворяться конечным богом. Бог не является богом, если он не все; если же он — все, тогда религиозное переживание — не высшее переживание<sup>2</sup>. Если природа бога совершенна, она не может быть такой, пока ей противостоит несовершенная природа человека; если же она несовершенна, тогда она не будет природой бога. В этом, следовательно, состоит основное противоречие религиозного опыта, ясно обнаруживающее, что данная проблема относится к области авидьи.

Принятие кармаканды требует признания ведийских божеств. Шанкара, подвергнув их рассмотрению, присоединился к традиционному мнению, усматривающему в них персонификацию природных сил, а не просто природные элементы. «Имена богов, такие, как Адитья и т. д., даже если они относятся к свету и т. п., заставляют нас, в согласии со священными книгами, допустить, что они — одухотворенные существа, соответствующие элементам и одаренные способностью управления (*айшарья*), ибо они упоминаются в гимнах и в брахманах»<sup>3</sup>. Эти божества действуют как руководящие факторы (*адхиштхатри*) различных жизненных функций<sup>4</sup>. Сказано, что Агни способствует речи, Яйу — дыханию, а Адитья — глазу. На божества не воздействуют переживания индивидуальных душ<sup>5</sup>. При смерти божества не блуждают вместе с органами жизни, а просто прекращают действие своей способствовавшей им силы. Высшее создает богов, людей и животных в соответствии с их достоинствами и недостатками. Однако бессмертие богов относительно (*анекшикам*), так как божества включены в сансару и являются чем-то преходящим<sup>6</sup>. Они нуждаются в спасительном познании и зависят от верховного владыки. В священных книгах мы встречаем упоминание о богах, изучающих брахмавидью. Возражение, что если признать эти божества индивидами, то они должны рассматриваться как подверженные рождению и смерти, а это противоречило бы вечности вед, опровергается тем, что слова относятся не к индивидам, а к общим понятиям. Слово «индра» означает не определенного индивида, а известную ступень (*стханавишеша*) в иерархии сущего. Занимаемая позиция определяет имя. На возражение, что их индивидуальность, с одной стороны, нереальна, поскольку боги невидимы при жертвоприношениях, с другой — невозможна, поскольку один индивид не может находиться во многих местах в одно и то же время, что он должен был бы что-то делать для того, чтобы принимать священные жертвоприношения, Шанкара возражает, что богов не видят потому, что они обладают способностью становиться невидимыми и что они могут тысячекратно умножать свое тело, точно так, как это делают йогины.

Хотя одухотворенная вера Шанкары не нуждается ни в святынях, ни в ритуале, все же он обладал достаточно гибким умом для того, чтобы рекомендовать их тем, кому это требовалось<sup>7</sup>. В отличие от многих других толкователей веданты Шанкара принимал философский, а не теологический подход к религии. Теолог, как правило, исходит из частных, сектантских оснований. Как член особого религиозного сообщества, он ставит своей целью систематизацию, распространение и защиту доктрин своей школы. Для него его вера — эта истина, вместе с которой его религия живет или умирает. Философ же, как это естественно для философа, не ограничивает себя какой-нибудь одной религией, но своим предметом считает религию как таковую, не утверждая, что вера, в которой он родился или которую он принял, представляет собой единственно правильную религию. В Шанкаре мы видим одного из величайших пропагандистов широкого и терпимого характера религии индуизма, которая всегда готова ассимилировать другие верования. Эта терпимость не была у Шанкары ни пережитком религиозного суеверия, ни средством к компромиссу, но она была существенной частью его практической философии. Он по-

<sup>1</sup> Ср. Брэдли: «Для меня абсолют — не бог. Бог для меня не имеет значения за пределами религиозного сознания, а оно в своем существе — практическое сознание. Абсолют для меня не может быть богом, потому что абсолют, в конечном счете, не связан ни с чем и никакой практической связи между ним и конечной волей быть не может. Когда вы начинаете почитать абсолют, или вселенную, и делаете его объектом религии, вы в этот самый момент уже трансформировали его» («Truth and Reality», p. 428).

<sup>2</sup> См. Bradley. Truth and Reality, p. 436 и далее.

<sup>3</sup> См. D. S. V., pp. 65 — 66.

<sup>4</sup> Ait. Up., I. 2. 4.

<sup>5</sup> Которая одна только есть bhoktr, тогда как божества — это bhogopakāraṇabhūta.

<sup>6</sup> S. B., I. 3. 28.

<sup>7</sup> Говорят, что Шанкара на смертном одре просил прощения за то, что он посещал храмы, потому что это могло создать впечатление, что он отрицает вездесущность бога.

нимал ограниченность всех формул и отказывался втискивать в них Всемогущего. Ни один разумный человек не может считать, что его секта измерила бога вдоль и поперек и результат этого измерения выразила в своем собственном безупречном кредо. Каждое кредо — это только вылазка, предпринимаемая верой, приближение к опыту. Это инструмент, который приводит к жизненному религиозному опыту, и если реальность религиозного опыта становится значимой для индивида, который просто ищет бога в той или иной частной форме, то неуместно, чтобы мы побуждали его изменить свое вероучение. Шанкара не был столь фанатичным, чтобы подвергать сомнению религиозные переживания тех, которые заявляют о наличии у них прямого общения с богом вследствие их индивидуальных заслуг в области веры и любви к богу. Если люди радикально отличных убеждений могут достигать одних и тех же результатов — морального возбуждения, спокойствия духа и связи с основной духовной реальностью, он допускает, что они могут иметь свои собственные мнения. Как заметил один из величайших религиозных гениев мира, «по их плодам», а не по их верованиям, «должны вы судить о них». Не имеет значения, под каким именем мы почитаем бога, лишь бы мы были наполнены духом бога и жадной служить ему. Единая реальность выражается различными способами, в соответствии с различиями человеческого ума (*матибхедат*)<sup>1</sup>. Когда мы ищем способ выразить то, что лежит вне мира явлений, мы изобретаем символы, выражающие, в меру наших возможностей, наши потребности. Свойственные Шанкаре свобода от религиозных иллюзий и глубоко укоренившийся в нем гуманизм делают его способным уделять внимание грезам людей, которые (грезы) кажутся единственным, что представляет собою ценность в мире майи. Он отказывался развернуть знамя своей философии под более выгодным с пропагандистской точки зрения углом или нести его ниже, с тем чтобы увеличить его привлекательность в религиозном смысле. Индуизм, как его понимал Шанкара, заключал в себе возможность развития различных направлений мысли и темпераментов Шанкару называли «шанматастаханачарья», или «учитель, основавший шесть вероучений»<sup>2</sup>. В области религии легко можно пойти по линии витания среди высоких идеалов, игнорирующего все земные факты, точно так же, как легко занять жестко реалистическую позицию, которая отвергает идеалы; но трудно соединить ясный реалистический взгляд с неизменной верностью идеалу, а это и есть то, что попытался сделать Шанкара. Это единственное явление — религиозный учитель, обосновывающий шесть различных религиозных систем, — явление, возможное только в индуистской Индии. Как говорит Видьяранья, люди отождествляют бога со всеми видами объектов — от имманентного духа до пней или деревьев<sup>3</sup>. Тогда как последователи вишнуизма, шиваизма, шактизма и пр. препирались друг с другом, Шанкара поднял эти популярные религии из пыли простой полемики в ясную атмосферу вечной истины. Он подвел общее основание под широко распространенные формы религии и связал их центральной, координирующей идеей. Он подчеркнул особое значение религии как религии истины, коренящейся в духовной сущности. Истина, к которой стремятся все религии, — это Атман. И пока мы не познаем единство нашего я с реальностью, которая пронизывает все наши несовершенные определения, мы будем вращаться в кругу сансары. Исходя из своей философской точки зрения, он заявляет, что, хотя абсолют распознается многими способами, лежащая в основании всего сущего реальность — едина. Не существует никаких степеней реальности, хотя имеются различные степени познания истины, то есть наши способы восприятия реального. Шанкара не сделал поспешного вывода, что бога вообще не существует, потому что, если бы дело обстояло так, люди не могли бы иметь различные идеи о боге. Эти различия идей о боге связаны со свойственной людям ограниченностью<sup>4</sup>. Таким образом, Шанкара, как никто другой, был свободен от скептицизма и от фанатизма. Он доказал чистоту своих убеждений, сложив гимны различным божествам, которые едва ли превзойдены по своей силе воздействия. Тем не менее это не означает, что Шанкара оправдывал всякие формы суеверия и поклонения идолам. Он страстно выступал против

<sup>1</sup> «Haristuti». p. 18.

<sup>2</sup> The Saiva, the Vaiṣṇava, the Saura, the Śākta, the Gaṇapatya, and the Kāpāli creeds.

<sup>3</sup> Antaryāmināṃ arabhya sthāvarānteśavādīnaḥ («Rañcadsī»), VI. 121). См. также 206 — 209.

<sup>4</sup> S. B., I. 1. 20. В последней работе барона фон Хюгеля имеется место, в котором выражены отношения Шанкары к данному вопросу: «Кажется ясным, что явно бесконечные вариации, которые существуют одновременно между одной цельной религией и другой цельной религией и даже между одним умом и другим умом, или такие вариации, которые проявляются время от времени в одной и той же религии и даже в одном и том же уме, кажется ясным, что многие истинные ребята незрелы, что большинство индивидов и большинство религий мыслят и представляют себе свой опыт и его объект действительно существующими, — все это само по себе не доказывает еще, что великая, стоящая над субъектами, сверхчеловеческая реальность должна существовать в таких же различных видах и в таком несоответствии, тем не менее она так фактически воспринимается этими религиями и людьми. Реальность, существующая и действующая над и внутри мира, отличного от человеческого разума, и над и внутри этих человеческих умов и их душ, может действительно быть принята за основание, объект и причину длительных поисков и постоянных открываний человеком бога; постепенного углубления и утончения религиозных представлений человека; того, что человек находит себе полный покой, прочный фундамент и убежденность в религиозном переживании; и того, что человек постепенно все более и более осознает как потребность в наилучшем, так и недостаточность всех человеческих категорий и определений для того, чтобы выразить реально переживаемую реальность» («Philosophy of Religion», pp. 44 — 45).

некоторых вредных явлений и обычаев, которые связывались с религией. Излагая свою доктрину адвайты, он помогал людям интерпретировать бога в терминах духовных ценностей. Он верил в способность нашего духа воспринять истину, если мы настойчиво будем стремиться к нашим идеалам. Его отношение к существующим религиям было одновременно и сочувственным и критическим. Шанкара помогает истолковать индуизм применительно к новому времени так, что его истолкование ведет не только к сохранению, но даже к более ясному, чем прежде, утверждению его (индуизма) определенной миссии. Внутри этого широкого устремления мы можем, пожалуй, различить идею объединения народа всей страны. Однако он не стремился к установлению этого единства путем настаивания на строгой внешней организации или внутренних убеждениях. Он был сторонником установления его на основе широкого взаимопонимания. Подчеркивая личный характер религиозного переживания, он расширил и одухотворил индуизм. Растолковывая мысль индуизма, он иногда дает в своей теории место таким его элементам, которые явно несовместимы с его собственными взглядами.

После суматохи и бури полемического периода появилась адвайта Шанкары со свойственными ей спокойствием и убедительностью рациональной мысли. Она не предписывала и не устанавливала догматов, и ее полные достоинства и тщательно обдуманые утверждения свидетельствовали о чистых стремлениях и зрелом размышлении их автора. Адвайта ставит религиозную реальность в центр человеческого сознания, откуда она не может быть куда-нибудь перенесена. Единственное духовное призвание человека состоит в стремлении к открытию реальности, а не в том, что служит нашим временным целям. Это открытие требует полного отречения от эгоцентрической и антропоцентрической точек зрения, а также абсолютного отказа от свойственного человеку пустого и непомерного любования своей собственной значительностью. Мы должны отказаться от всех попыток помещать рассмотрение бога в рамки нашего ограниченного знания и опыта. Бог существует во-первых и прежде всего для себя, а не единственно для нас. Наша логика и наша этика делают из бога инструмент успеха в достижении наших целей. Подобная точка зрения на бога как на инструмент, точку зрения, которую слабый ум человека выдумал, чтобы добиться успеха в осуществлении своих маленьких планов, может возвысить человека, но не может быть комплиментом богу. Шанкара в некоторой степени был бы согласен с изречением Спинозы, что тот, кто действительно любит бога, не может желать, чтобы бог в свою очередь любил его.

Если адвайта Шанкары кажется нам абстрактной, то это потому, что мы удовлетворяемся уровнем более низким, чем тот, который доступен нам. Нерасположенность Шанкары к антропоморфизму приводит к тому, что его религия кажется несколько холодной. Однако когда мы отрицаем наличие воли и знаний у абсолютного духа, то это является не столько ограничением абсолюта, сколько признанием его совершенства. Религиозное чувство вовсе не отсутствует у Шанкары. В его писаниях можно встретить часто повторяемое выражение, которое возбуждает религиозное чувство, а иногда поднимается до страсти. Однако наши распространенные религиозные взгляды подвергаются им диалектической критике, и при этом наши мнения о боге оказываются столь же непрочными и непостоянными, как и мы сами.

Из всего сказанного мы считаем возможным сделать вывод, что Шанкара соединил в себе интеллектуальную способность проникновения в сущность божественных вещей с духом мистического созерцания. Основываясь на Шанкаре, невозможно утверждать, что сильное действие интеллекта препятствует мистическому созерцанию. Он показывает также, что свобода от внешних занятий не является необходимым условием созерцательной жизни. Шанкара примиряет друг с другом личное и мистическое, установленное, обладающее авторитетом и интеллектуальное, или философское.

## XLVI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В упанишадах звучат два голоса — философии и религии. Упанишады представляют нам высшую реальность как абсолют и как бога, как Брахмана и как Парамешвару. Они говорят о спасении как достижении единства с Брахманом и как о пребывании в царстве божием. Как отрицательные описания Брахмана, так и его положительные характеристики, которые мы находим в упанишадах, встречаются также в литературе любой великой религии. Мистики — еврейские, христианские и мусульманские — говорят нам о тьме кромешной, о которой нашим языком нельзя даже и рассказать; другие говорят нам о совершенстве бога. В то время как мыслители и мистики подчеркивают неограниченный характер бога, сторонники религий рассматривают бога как друга, помощника и спасителя. Каждая философия религии должна иметь в виду эту двойственность природы религиозного переживания и объяснять его. Проблема, которую Шанкара ставит перед собой, хотя она и возникает из ограниченного контекста религиозного опыта, как он передан в упанишадах, имеет всеобщий интерес, и решение, к которому он пришел, представляется удовлетворительным, если только все его элементы сохраняют свое равновесие. Это решение в основном философское, поскольку Шанкара силой мысли, которая одна только способна примирить и облагородить различные стороны жизни, подымает нас до идеала радости и мира. Правда, он добавляет, что мысль не может разрешить всех проблем; она нуждается в помощи интуитивного восприятия реальности. Охот-

но склоняясь перед таинством жизни, он не жаждет мистерии самой по себе. В центре системы Шанкары находится вечное таинство творения, — таинство, в которое влетается каждый момент жизни и каждый атом мира.

Если вместо того, чтобы рассматривать мир, как некую исходную позицию для восходящего развития, сущность которого мы не можем выразить должным образом, мы, следуя указаниям некоторых поздних адвайтистов, отбросим его как космическую иллюзию, которая возникла каким-то образом для того, чтобы доставлять нам огорчения, иллюзию, которая обманывает смертных, навязывая им дурное сновидение, тогда система становится неудовлетворительной. Однако такая точка зрения едва ли подходит Шанкаре.

Система Шанкары не имеет себе равной по своей метафизической глубине и логической силе. Мысль следует за мыслью естественным образом, пока здание адвайтизма не предстает перед нами завершенным. Это великий образец монистического идеализма, и трудно найти другую, подобную систему, дающую такое, до конца последовательное метафизическое опровержение. Шанкара раскрывает картину жизни, которая воспринимается в высшие моменты поэтического и религиозного подъема, в моменты, когда мы склонны сочувственно относиться к предпочтению, оказываемому Шанкарой интуиции перед светом понимания. Пока он остается на этом высоком основании, он неопровержим. Однако сомнение угнетает большинство человечества, которое весьма редко поднимается до таких высот экзальтации. Люди чувствуют, что несправедливо относиться с таким большим презрением к миру, в котором они живут и действуют, и сводить его к уровню *аджняны*, или тьмы, предлагая нам в утешение только то, что все неприятные явления скоро исчезнут в вечном свете. Для них преобразующий все солнечный свет высот не подлинен, и они заявляют, что система Шанкары — одна из тех, для которых характерна мистическая индифферентность к действительности. Что человеческие страдания будут излечены, что весь мир исчезнет, как жалкий мираж, что все наши заботы создаются нами самими и что в конце мира все обретут то абсолютное единство, которое удовлетворит все сердца, успокоит все чувства и загладит все преступления, — все это многим кажется только благочестивыми предположениями. Погружение в самого себя в состоянии транса, дающее нам святость, развивает жестокое безразличие к практической жизни, едва ли приемлемое для среднего ума. Шанкара понимает все это и поэтому предлагает нам логический теизм, который не третирует ум, не презирует мудрость своего времени и представляет собой в то же время высочайшую интеллектуальную оценку истины<sup>1</sup>. В чем состоит связь между абсолютностью интуиции и эмпирическим теизмом логики, об этом Шанкара нам ничего не говорит; ибо, как мудро подметил Гёте, «Человек рожден не для того, чтобы разрешить проблему универсума, а для того, чтобы выяснить, где проблема возникает, и затем держаться пределов постижимого». Шанкара понимает, что имеется область, в которую мы не можем проникнуть, и что разумный агностицизм будет при этом единственно рациональной точкой зрения. Величие подвига Шанкары состоит в интенсивности и блеске его мысли, в его стремлении понять реальность, в возвышенном идеализме, свойственном его духу, стремящемуся разрешить трудные проблемы жизни, невзирая на все теологические последствия, а также все проникновение в сущность самого процесса постижения, причем он придает человеческой жизни божественную славу.

Великий как философ и диалектик, великий как человек, способный к трезвому суждению, и как человек большой терпимости, Шанкара учил нас любить истину, почитать разум и достигать жизненных целей. Прошло двенадцать столетий, и все же его влияние на нас несомненно. Он уничтожил много старых догм, уничтожил не путем горячих нападок на них, но спокойно внушая нечто более разумное, что в то же время было и более одухотворенным. Он ввел в общее употребление широкую область имеющих важное значение знаний и созидательных идей, которые, хотя и содержались в упанишадах, были забыты народом, и таким образом он восстановил для нас далекое прошлое. Шанкара был не фантазирующим идеалистом, а человеком, мечтающим практически, философом и в то же самое время человеком действия, тем, которого мы можем назвать социальным идеалистом крупного масштаба. Даже те, кто не соглашается с его общим подходом к жизни, не оспаривают его место среди бессмертных.

<sup>1</sup> Ср. Платон: «Итак, Сократ, не взыщи, если после всего, что другие уже сказали о богах и о происхождении всех вещей, мы не в состоянии будем представить об этом рассуждений ни с безусловною строгостью обоснованных, ни с полною точностью обработанных, а будь доволен и тем, если мы предложим тебе рассуждение лишь не менее вероятное, чем всякое иное подобное, помня, что и говорящий и вы — мои судьи, все мы имеем человечески-ограниченную природу и что поэтому нам неизбежно довольствоваться лишь вероятным представлением нашего предмета, а чего-либо более совершенного и искать не следует» («Тимей», стр. 67).

## ЛИТЕРАТУРА

- Carpenter**, Theism in Mediaeval India, Lect. VI.  
**Dasgupta**, History of Indian Philosophy, ch. X.  
**Deussen**, The System of the Vedanta.  
**Dvivedi**, Māṇḍukyopaniṣad with Gauḍapāda's Kārikā.  
**Mahādeva Śāstri**, Bhagavadgītā with Śaṅkara's Commentary.  
**Max Müller**, Six Systems of Indian Philosophy, ch. IV.  
**P. Narasimham**, The Vedāntic Absolute and the Vedāntic Good. «Mind», N. S., 82 and 93.  
**Thibaut**, The Vedānta Sūtras with Śaṅkara's Commentary (S. B. E).  
**Vidyaraṇya's** Pañcadaśī., Ed. by Srinivasa Rao and Krishnasami Iyer.

## Глава девятая

# ТЕИЗМ РАМАНУДЖИ

*Введение. — Пураны. — Жизнь. — История и литература. Бхаскара. — Ядавапракаша. Праманы. — Со-  
держание теории познания Рамануджи. Бог. — Индивидуальная душа. Материя. — Сотворение. — Этика и  
религия. — Мокша. — Общая оценка.*

### I. ВВЕДЕНИЕ

Философия берет свое начало из практических нужд человека. Если система мысли не объясняет основные человеческие побуждения и не согласуется с более глубоким смыслом религии, то она не может встретить всеобщего одобрения. Спекуляции философов, которые не дают утешения в горе и страдании, являются лишь интеллектуальным развлечением, а не серьезным размышлением. Абсолют Шанкары, искусственный, неподвижный, совершенно лишенный инициативы или влияния, не может вызвать поклонения. Подобно Тадж Махалу, который не осознает вызываемого им восхищения, абсолют остается равнодушным к страху и любви своих почитателей, и для всех тех, кто рассматривает цель религии как цель философии — познать бога значит познать истину, — учение Шанкары кажется идеальным примером ученого заблуждения. Они чувствуют, что эта теория одинаково неудовлетворительна как с точки зрения естественных инстинктов, так и с точки зрения развитого интеллекта. Считается, что мир — это видимость, а бог — бескровный абсолют, темный из-за избытка света. Игнорируется тот очевидный факт опыта, что когда слабые и заблуждающиеся человеческие существа взывают из пучины, то рука помощи протягивается из неизвестности. Шанкара поступает несправедливо с живым чувством товарищества, которое объединяет верующих в их тяжелой жизни. Он провозглашает, что спастись значит затеряться в море неизвестного. Личные достоинства подчиняются безличным, но теист заявляет, что истина, красота и добродетель как самодовлеющие абстракции не реальны. Опыт, не принадлежащий субъекту, — это противоречие в понятии. Истина, красота и совершенство говорят об изначальном уме, в опыте которого они вечно осуществляются. Бог сам является как высшей реальностью, так и высшим достоинством. Больше того, сокровенное бытие бога — это не только осуществление вечной истины или наслаждение совершенной красотой, но и совершенная любовь, проявляющая себя для других. Ценность ограниченного мира для духа вселенной заключается в душах, которым этот дух дал способность создавать себя по его подобию. Души в глазах бога обладают ценностью сами по себе, а не только из-за отвлеченно рассматриваемой степени развития их ума или достоинства, которые им удалось реализовать. Отсюда следует, что они созданы не только для того, чтобы быть уничтоженными и отброшенными.

Рамануджа концентрирует свое внимание на отношении мира к богу и доказывает, что бог действительно реален и независим: но души в мире тоже реальны, хотя их реальность всецело зависит от реальности бога. Он верит, что в основе мира лежит духовное начало, на которое он не смотрит как на иллюзию. Он настаивает на непрерывном индивидуальном существовании освобожденных душ. Хотя материальный мир и индивидуальные души имеют свое собственное реальное существование, тем не менее, ни материальный мир, ни индивидуальные души не являются в существе своем такими же, как Брахман, ибо тогда как Брахман вечно свободен от всякого несовершенства, материя бессознательна, а индивидуальные души пребывают в невежестве и подвержены страданиям. Однако они все образуют единство, так как материя и души существуют лишь как тело Брахмана, то есть они могут существовать и быть тем, что они есть, просто потому, что Брахман является их душой и регулирующей силой<sup>1</sup>. Отдельно от Брахмана они ничто. Индивидуальная душа и неживая природа существенно отличны от него, хотя им не нужно служить никакому существованию или цели, помимо него самого или служения ему. Поэтому теория Рамануджи является адвайтой, или не-дуализмом, хотя с ограничением (*вишеша*), а именно она допускает множественность, так как верховный дух существует во множестве форм — как душ, так и материи. Она поэтому называется вишиштаадвайтой, или ограниченным не-дуализмом.

В этике также содержался протест как против интеллектуализма, поддерживаемого последователями Шанкары, так и против обрядности мимансаков. Известно, что даже в такие давние времена, как во времена Ригведы, боги иногда умаливались молитвами, а иногда принуждались обрядами. Жертвенному культу всегда приходилось соперничать с религиозным поклонением всевышнему посредством всяких символов, сперва в рощах, позднее в храмах. В жертвенной религии вел священнослужитель, который совершает богослужение, является более

<sup>1</sup> «Все в этом мире, будь то индивидуальные души или материальные предметы, образует тело верховной души и, следовательно, вышеуказанное может считаться безусловно обладающим телом (*nirupadhikaśa-gīra-atma*). По этой самой причине компетентные лица называют это телом учений (*śāstra*), имеющим Брахмана своим субъектом-материей» (*śāriraka*).

важным, чем божество. Но жертвоприношения не приносят утешения страждущему сердцу. Кроме того, Кумарила, творец брахманизма, который пытался построить устойчивое общество, выводя его из хаотического состояния, оставшегося после распада буддизма, стремился укрепить брахманический культ, закладывая прочный и крепкий фундамент в виде каст в такой системе, в которой только трем высшим классам разрешалось совершать жертвоприношения, тогда как народ в целом был предоставлен своим собственным религиозным культам. Поэтому реакция против мимансаков вела к развитию теистических религий вишнуизма, шиваизма и шактизма, которые уделяли мало внимания вопросам о кастах, расах или социальном положении. Теизм воплотил в себе социальные стремления. Как дети одного отца или матери, мы все находимся в одинаковом положении. Все люди, как те, которые стоят наверху, так и те, кто находится внизу, одинаково дороги родительскому сердцу.

Хотя Шанкара, говоря о джняне, не имел в виду теоретическое учение, среди некоторых из его учеников имела тенденция сделать религию делом более головы, чем сердца или воли<sup>1</sup>. Они лишили вечной жизни как душу, которая заблуждается, так и душу, которая наполнена злом. Механическое повторение формулы «я — Брахман» является плохой заменой разумной молитвы. Отсюда в теистических системах, включая четыре вишнуистские школы, следует то особое значение, которое придается бхакти<sup>2</sup>. Несмотря на догматическое различие, все эти школы отбрасывают концепцию майи и рассматривают бога как личного и как душу, обладающую неотъемлемой индивидуальностью, которая находит свое истинное бытие не в растворении во всевышнем, а в братстве с ним.

## II. АГАМЫ

По мере того как коренные жители Индии все более подпадали под арийское влияние, все шире распространялась индуистская религия. Как высший, дравидский, так и низший, коренной народ содействовали изменению старого ведийского культа жертвоприношений, превратив его в поклонения в храмах и народные празднества. По мере того как новые племена ассимилировались, образовывались новые секты, каждая со своими отличительными знаками (*тилака*), своей формой посвящения (*дикша*), своим учителем (*гуру*), своими заклинаниями (*мантры*) и своими книгами (*шастры*). На самом раннем этапе индуизм развил важные культы вишнуизма, шиваизма и шактизма с их различными книгами — «Панчаратра санхитой», «Шайва агамой» и «Тантрой».

Агамы обычно разделяются на четыре части, которые называются: *джняна*, или познание, *йога*, или сосредоточение, *крия*, или действия, относящиеся к основанию храмов и установлению идолов, и *чарья*, или формы поклонения<sup>3</sup>. Ясно, что агамы относятся к религиям, которые проповедуют поклонение идолам, так как они устанавливают тщательно разработанные правила строительства храмов и их освящения. В сущности шактисты были едины с шиваитами, за исключением того, что шактисты придерживались некоторой примитивной практики и поклонялись Шакти, супруге Шивы. Концепция бога, имеющего жену и детей, является концепцией примитивной мысли, неизбежно антропоморфичной. Теория санкхьи о пуруше и пракрити являлась философским оправданием Шакти, принципа жизни и выражения. Так как Шива непознаваем, недоступен и совершенно бездеятелен, то Шакти, которая едина с ним и всегда активна, стала источником божественного милосердия.

Из тамильских работ Наладаяра, Шилапатхикарама, Манимегхалайя и Курала очевидно, что буддистская и джайнская религии в первых веках христианской эры обладали значительным влиянием в Южной Индии. Согласно Шилапатхикараму (I век н. э.), в городе Каверипатнаме имелись храмы Вишну, буддистские вихары (монастыри) и места поклонения джайнов. Ашока рассылал своих миссионеров в III веке до н.э., и примерно в это же время, согласно преданию, Бхадрабаку с царем Маурья-Чандрагуптой возглавил переселение джайнов на Юг, но буддизм и джайнизм не могли удовлетворить дравидский темперамент, который жаждал бога, способного принять и вознаградить страстную набожность. Развивались монотеистические культы вишнуизма и шиваизма, и святые этих двух религиозных школ подверглись сильному влиянию соответствующих агам.

## III. ПУРАНЫ

Пураны являются выражением религиозной поэзии периода школ, представляющих посредством мифа и сказки, символа и притчи традиционный взгляд о боге и человеке, космогонии и социальном порядке. Они слагались с целью по возможности подорвать еретические доктрины того времени. Эклектичные по своему характеру, они представляют собой смесь философских доктрин с распространенными верованиями. Автором пуран счита-

<sup>1</sup> Ср. Vakyārthajñānamātrād amṛtam iti («Tattvamuktākalāpa», II. 45).

<sup>2</sup> Śrisampradāya of Rāmānuja. Brahmasampradāya of Madhva. Rudrasampradāya of Viṣṇusvāmin, and Sanakādisampradāya of Nimbarka

<sup>3</sup> «Padma Samhita», 1, 2. 6; II. 1,3; III. 1. 6; IV. 1. 1.

ется Вьяса<sup>1</sup>. Пураны считают продолжением вед<sup>2</sup>. Пураны<sup>3</sup>, хотя и относятся к философским доктринам, не стремятся к систематическому развитию. Их главная цель — передать учения древних мыслителей, в особенности мыслителей веданты и санкхьи. Их название указывает на то, что они предназначены сохранять древние (*ṛgana*) предания. Все они теистичны по своему характеру и признают различия материи, души и бога. Концепция тримурти приобретает выдающееся значение, хотя каждая пурана заинтересована в подчеркивании превосходства одного особенного аспекта, Вишну или Шивы. В пуране, которая настаивает на превосходстве Вишну, Шива и Брахма поклоняются Вишну и даже провозглашают, что те, кто поклоняется Вишну, дороги им<sup>4</sup>. Согласно «Бхагавата-пуране», Шива говорит Прачетасу: «Дорог мне тот, кто отдал себя Вишну»<sup>5</sup>. Бог — единственный источник, опора и предел мира<sup>6</sup>. Пураны приписывают верховному божеству, как бы оно ни называлось, все возможные совершенства. «Кто может описать того, к кому нельзя приблизиться чувством, кто является наилучшим из всего, верховной душой, самосущим, у кого нет никакой отличающей его внешности, касты и т. п., кто свободен от рождения от всяких превратностей, от смерти, разложения или роста, кто вечен и одинок, кто существует везде, и в ком существуют все предметы, и кто поэтому называется Васудэвой»<sup>7</sup>. Данные санкхьи о пракрити и ее развитии принимаются с той оговоркой, что пракрити действует в соответствии с волей верховного духа. Практики иногда обожествляются как любящая супруга бога-отца. В начале третьей главы «Вишну-пураны» Майтрея спрашивает Паришану, «каким образом творческая деятельность *саргадикартритвам* может быть приписана чистому Брахману», и дается ответ, что весь мир — в нем, как весь жар находится в огне<sup>8</sup>. Пураны допускают реальность мира и ссылаются на концепцию майи лишь для того, чтобы осудить ее<sup>9</sup>.

В религии мы находим явный отход от ведийского культа, состоящего из молитв и жертвоприношений, в сторону поклонения идолам и бхакти. Этика пуран не отличается от традиционной этики. Она принимает доктрину кармы и перевоплощения и возможность освобождения посредством добродетели и мудрости. Преданность богу, а не согласие с догмой является сущностью бхакти, которая рассматривается как самое эффективное средство в этот калийский век<sup>10</sup>. Бхакти может подниматься к вершинам; нет ничего невозможного для него<sup>11</sup>. Мать советует Дхруве быть порядочным, благочестивым, приветливым и жаждущим сеять добро всему живому<sup>12</sup>. «Познай его, верующего в Вишну, никогда не уклоняющегося от обязанностей своей касты, одинаково смотрящего на друга и врага, не берущего ничего чужого, не причиняющего вреда живому и обладающего безупречной памятью»<sup>13</sup>. Общество разлагается, когда собственность дарует ранг, когда богатство становится единственной основой добродетели, страсть — единственной связью в союзе между мужчиной и женщиной, ложь — источником успеха в жизни, отношения между полами — единственным наслаждением, когда внешний облик ошибочно

<sup>1</sup> Автором некоторых из них считается Вишну. См. «Padma P.» I 62 18.

<sup>2</sup> «Vāyu P». I. 11. 194, 202.

<sup>3</sup> Главных пуран восемнадцать. Viṣṇu, Bhāgavata (Śrīmad Bhāgavata больше, чем Devī Bhāgavata), Nārāyaṇa, Garuḍa, Padma, Varāha являются вишнуистскими по своему характеру, тогда как Śiva, Liṅga, Skanda, Agni (или Vāyu по другим источникам), Matsya, Kūrma являются шиваитскими по своей экспрессии. Другие, Brahma (или Saura), Brahmāṇḍa, Brahmavaiṣṇava (которая превозносит Кришну), Mārkaṇḍeya, Bhaviṣya и Vāmana, касаются Брахмы. Их также называют соответственно Sattvika, Tāmasa и Rājasa. См. «Matsya P.», p. 52. Они все являются махапуранами («великими пуранами»), тогда как имеются и второстепенные, которые называются упапуранами. Считается, что каждая пурана рассматривает вопросы sarga (сотворения мира), pratisarga (воссоздание мира), vaṁsa (генеалогия богов и праотцев), manvantara (периоды царствования Ману) и vaṁśānucarita (история солнечной и лунной династии царей). Пураны — более поздние по сравнению с эпосом произведения, и самая ранняя из них существовала до христианской эры, хотя впоследствии пураны подвергались значительным изменениям. Они должны были существовать по крайней мере в начале V века до н. э., и эта нижняя граница могла бы быть перенесена еще на 150 — 200 лет ранее, если первая дата устанавливается Апастамбы (Parglter, Ancient Indian Historical Tradition, p. 51). Chan Up., III. 4. 1; Śat. Brāh., XI. 5, 68; «Arthaśāstra», I. 5, среди других ссылаются на пураны.

<sup>4</sup> Ср. «Viṣṇu P.», I. 2. 2. Śaktayo yasya caikasya brahma-viṣṇuśivātmikaḥ (I. 9). См. также «Bhāgavata», I. 2, 23.

<sup>5</sup> Bhagavantam vāsudevam prapannah sa priyo hi me (IV, 24, 28). См. также IV, 24, 30.

<sup>6</sup> «Viṣṇu P.», I. 2. 4.

<sup>7</sup> «Viṣṇu P.», I. 2. 10.

<sup>8</sup> I. 3.

<sup>9</sup> «Padma P.», VI. 263 — 70.

<sup>10</sup> «Bhāgavata», XII. 3 52. «Bhāgavata» рассматривает различные пути к бхакте.

Śravanam kīrtanam viśnoḥ smaranam pādasevanam

Arcanam vandanam dāsyam sakhyam atmanivedanam (VII. 5. 23).

<sup>11</sup> Там же, I. 12.

<sup>12</sup> «Viṣṇu P.», I. 2.

<sup>13</sup> V. P., III. 7.



принимается за внутренний дух<sup>1</sup>. Такое положение общества нуждается в спасителе. Мокша равноценен богу (isvarasadrasyam)<sup>2</sup>. На веру Рамануджи значительно повлияли «Вишну» и «Бхагавата пуран».

#### IV. ЖИЗНЬ РАМАНУДЖИ

Рамануджа родился в Шриперунбудуре в 1027 году н. э. Отца своего он, вероятно, потерял еще в юности. Получив общее образование, какое обычно давалось мальчикам его круга, он под руководством Ядавапракаши из Кондживарама прошел курс веданты. Однако он не во всем придерживался толкований Ядавы. Алавандар, знаменитый глава *Мутта* в Шрирангаме, был поражен ученостью Рамануджи и думал дать ему апостольское место в Шрирангаме. Когда Алавандар умирал, его ученики послали Периянамби за Рамануджей. К тому времени, когда он прибыл, учителя уже не стало, и, как гласит предание, подошедший к его телу Рамануджа увидел, что три из пяти пальцев правой руки его сложены вместе. Ученики объяснили значение этого. У него было три неудовлетворенных страсти, главная из которых заключалась в стремлении составить доступный комментарий на «Брахма-сутру». Рамануджа вернулся в Кондживарам и продолжал свои обычные молитвы богу. Однажды, находясь в сильном отчаянии, он попросил священнослужителя храма объяснить божественные предназначения по поводу его будущего. Божественная воля была выражена в стихе следующего содержания: «Я есть верховная истина, мой облик многообразен. Самоотречение — неизменное условие спасения, личные действия не существуют, освобождение придет в конце. Периянамби — лучший из учителей»<sup>3</sup>. Так говорил бог, или Раманудже казалось, что так говорил бог, и он стремился повиноваться. Он встретил Периянамби в Мадхурантакаме, и Периянамби посвятил его в таинства веданты. Часто великие люди не в состоянии найти подходящей себе женщины, и Раманудже не привелось встретить женщину, которая боролась бы за его идеалы и тем самым увеличивала бы его энергию. Несоответствие в браке трудно скрыть, и Рамануджа скоро почувствовал, как это было у Будды и Шанкары, у Платона и Павла, что разрыв необходим в интересах достижения высочайших вершин человеческого совершенства и приближения к богу. Когда Рамануджа сделался саньясином, он стал очень популярным, и восхищенный им народ назвал его князем аскетов (ятираджа). Рамануджа поселился в Шрирангаме и достиг полного знания тируваймойи. С помощью своего ученика Куратталвара, наизусть знавшего «Бодхаянавритти», Рамануджа написал «Ведантасару», «Ведартхасанграху» и «Ведантадипу» и составил свой знаменитый комментарий к «Брахма-сутре» и «Бхагавадгите». Ученые из числа вишнуистов одобрили изложение «Брахма-сутры» Рамануджей, и оно стало основным толкованием (*шрибхашья*) для вишнуистов. Рамануджа объехал всю Южную Индию, восстановил много вишнуистских храмов и очень многих обратил в вишнуизм.

Великий мыслитель является выразителем своей эпохи и в своем опыте возрождает древнюю мудрость, переданную ему. Интересы святых и учителей, в среде которых Рамануджа постоянно пребывал, лежали в области религиозной жизни и благочестия. Гимны альваров были воплем душ, преисполненных любви к богу, для которых бог был не только творцом всего сущего но и близким другом и наставником. Религиозная интуиция Рамануджи воспользовалась конкретной идеей бога как лица. И Шанкара и Рамануджа были великими толкователями веданты. Их умы были направлены на одни и те же проблемы, их проповеди были почти одинаковы, их методы основывались на общих предпосылках, но результаты, полученные ими, тем не менее были поразительно различны. Их выводы обнаруживают их представления, их восприятие истины. Рамануджа твердо верит в религиозный инстинкт и выдвигает глубоко религиозную точку зрения, открывающую человеку бога посредством творчества, посредством феофанов, посредством воплощения. Его изучение альваров и то, чему его учили ачарьи (учителя), помогло Раманудже развить те элементы, которые без этого остались бы скрытыми в упанишадах. Он ни минуты не думал, что выдвигал свою собственную систему, он лишь истолковывал мудрость мудрых всех времен.

#### V. ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

История вишнуистского движения идет непрерывно почти с самого начала эпической эпохи. В ригведе Вишну выступает как солнечное божество, рассматриваемое как творец, помещающийся на высшем небе<sup>4</sup>. По своему характеру идеал Варуны строго монистичен. В ведах также имеется понятие бога Бхаги, раздающего благословения. Он стал символизировать добродетель, и тот, кто обладал этим свойством, назывался бхагаваном. Религия, в которой бхагаван (или бхагават) является объ-

<sup>1</sup> Artha evābhijanahetuh, dhanam eva aśeṣadharmā-hetuḥ, abhirucir eva dāmpatyasambandrahetuḥ, anrtam eva vyavahārajayahetuḥ, stritvam evo' pabhoga hetuh... brahmasūtram eva vipratvahetuḥ, lingadhānam eva āśramahetuḥ... (V. P., IV. 24. 21 — 22).

<sup>2</sup> В «Агамах» выделяется бхакти. Предоставляется большая свобода для удовлетворения желаний. Упражнениям мантры, йантры и йоги уделяется большое внимание.

<sup>3</sup> Śrīmān param tattvam aham, matam me bhedaḥ, prapattir nirapāya hetuh. Nāvaśyaki ca smṛtir antyakāle mokṣo mahāpūṇa ihāryavaryaḥ.

Основная характерная черта религии Панчаратры состоит в том, что все люди к концу жизни достигают спасения. См. «Панчаратракшу» Веданта Дешики.

<sup>4</sup> Viṣṇoḥ paramam padam. R. V., I. 22. 20.

ектом поклонения, называется бхагаватизмом. В «Махабхарате» имеется ссылка на бхагаватистскую религию. Развитием бхагаватистской религии, которая отождествляет Вишну с Бхагаваном, является вишнуизм. Отличительные черты Вишну встречаются в религии Панчаратры<sup>1</sup>, упомянутой в «Махабхарате». Однако в эпосе у Вишну есть соперник Шива, но в «Вишну-пуране» верховенство Вишну несомненно. «Хариванша» укрепляет культ Вишну. «Бхагавата-пурана» (900 год н. э.) усиливает бхагаватистский культ, центром которого является Кришна. Его бхакти носит эмоциональный характер, и отношение между богом и душой символизируется отношением между мужчиной и девушкой. Из надписи в Нанагахате ясно, что бхагаватизм проник в Южную Индию еще до I века христианской эры. «Юхагавата» гласит, что в век Кали почитатели Нараяны будут многочисленны в Южной Индии<sup>2</sup>. Гимны поэтов-святых, называемых альварами, двенадцать из которых канонизированы, широко известны под названием «Налайира-прабандхам»<sup>3</sup>. Среди альваров есть одна женщина, несколько шудр и князь. За ними идут *ачарьи*, или богословы, главной целью которых было установить философскую основу поклонения личному богу и веры в спасительное милосердие этого бога. Главными из учителей, предшествовавших Раманудже, были Натхамуни и Алавандар, или Ямуначарья. Натхамуни (X век), ученику последнего из альваров, приписывают приведение в порядок их гимнов. «Ньяятаттва» и «Йогарахасья» приписываются ему. Ямуначарья много боролся, чтобы защитить вишнуистские агамы и доказать, что они имеют ту же цель, что и веды. Главные его труды — «Агамапраманья», «Махапурушанирная», «Сиддхитраям», «Гитартхасанграха», «Чатушшлоки» и «Стотратратна». Священная литература вишнуистов часто упоминается как «Убхая-веданта», так как она включала как санскритскую «Прастханатраю», так и тамильский «Прабандхам». В преданиях долго было распространено мнение, что гимны альваров согласовывались с ведийскими книгами. Непреклонный адвайтизм Шанкары заставил Рамануджу повторить теистический взгляд вед. Он провозглашает, что только развивает взгляды, содержащиеся во «Вритти» Бодхаяны, и ссылается на других учителей — его единомышленников — Танку, Драмиду<sup>4</sup>, Гухадеву, Капардина и Бхаручи<sup>5</sup>. Шанкара признает древность религиозного предания, выдвинутого на первый план Рамануджей. Соответственно с этим мы можем считать предшественниками философии Рамануджи некоторые из теистических упанишад, части «Махабхараты», включая раздел о Нараяне, «Бхагавадгиту» и «Вишну-пурану», вишнуистские агамы, труды альваров и ачарьев. Главные труды его самого пытаются примирить идею упанишад, «Гиты» и «Брахма-сутры» с верой и верованиями вишнуистских святых. Хотя и не легко определить степень подлинности и самостоятельности, следует сказать, что его попытки в «Шрибхашье» в отношении достоинства и законченности намного превосходили любые предшествующие усилия найти в «Брахма-сутре» основу для монотеизма<sup>6</sup>. Вера Рамануджи имеет более философский и сдержанный характер по сравнению с верой как некоторых из его предшественников, так и преемников. Он спокойно отбрасывал обряды и предписания вед и не обращал большого внимания на мифологию пуран. Его главной целью было провозгласить доктрину спасения посредством бхакти и сделать так, чтобы она стала основным учением упанишад, «Гиты» и «Брахма-сутры». «Шрутапракашика» Сударшана Бхатты является знаменитым толкованием на «Бхашью» Рамануджи.

Примерно в XIII веке различие между тенгалаи (Южная школа) и вадагалаи (Северная школа) стало заметным. Первые рассматривают тамильский «Прабандхам» как канонический и индифферентны к санскритским преданиям. Вадагалаи принимают и то и другое как одинаково авторитетное. Тенгалаи усваивают опасное учение *дошабхочья*, заключающееся в том, что бог наслаждается грехом, потому что грех предоставляет ему более широкое поле деятельности для проявления своего милосердия<sup>7</sup>. Вадагалаи больше используют санскрит, чем тамильский язык, и исповедуют элементы шактистской теологии в своей концепции Лакшми<sup>8</sup>.

Пиллаи Локачарья является главным представителем школы тенгалаев. Он учит, что милосердие божие непреодолимо и что ему надо отвечать не только активной верой (*бхакти*), но и пассивным самоотречением (*прапатти*). Полное подчинение руководству духовного учителя (*агарья-абхитана*) выдвигается этим направлением мысли. Следует отметить, что это не совсем то же самое, что активное и разумное верование, чему учил Рамануджа. Локачарья является автором восемнадцати

<sup>1</sup> I. P., pp. 490. 496 — 499.

<sup>2</sup> XI. 5. 38 — 40.

<sup>3</sup> Этот сборник, который состоит из четырех тысяч стихов (*налайирам*), включает в себя четыре части. Первая, называемая «Мудалайирам», содержит изречения различных святых, таких, как Периалвар и госпожа Андал. Вторая часть, которая называется «Периатирумойи», является произведением Тирумангаи (Tirumangai); третья — знаменитая «Тируваймойи» (Tiruvaimoyi) из Наммалвара. Четвертая часть «Иярпа» (Iyarpā) — сборник, такой же, как и первая часть. Считается, что «Тируваймойи» Наммалвара представляет собой тамильскую переработку вед. Ср. «Vedam tamiy seyda maran»; также «Kṛire kali-yuge prāpte nāstikaiḥ kaluṣikṛte Viṣṇor amśāmsasambhūto vedāvedarthattvavit Stotraṁ vedamayam kartum dravidyaṁ ca bhāṣaya Janiṣyati śatām śreṣṭho lokānām hitakamyayā. («Bhaviṣya P.»). Натхамуни говорит о «Тируваймойи»: «Sahasrasākhopaniṣatsamāgamam... drāvidavedasāgamam». Главная цель «Тируваймойи» — разъяснение пяти тем (artharāṣakam) абсолютной истины, единичной души, ее отношения к верховному, уничтожения нежелательного и осуществления желаемого.

<sup>4</sup> Шанкара, согласно Анандагири, ссылается на этого автора в своем комментарии на Chan. Up., III. 10.4.

<sup>5</sup> «Vedārthasamgraha».

<sup>6</sup> Keith, E. P. E., vol. X. p. 572.

<sup>7</sup> См. «De Profundis» Оскара Уайльда: «Христос каким-то своим божественным инстинктом, казалось, любил грешника, как существо, наиболее приблизившееся к человеческому совершенству... В манере, еще не понятой миром, он рассматривал грешника и страдающего как существо, само по себе прекрасное, как святой предмет и разновидность совершенства».

<sup>8</sup> Они верят, что супруга Вишну, подобно ему самому, не сотворена и ей равным образом должно поклоняться, как дарующей милосердие; тогда как тенгалаи смотрят на нее как на сотворенную, хотя и божественную, но лишь посредницу божьего милосердия. См. Govindācārya Svāmin, Aṣṭādaśabhedas, J. R. A. S, 1910.

трудов, называемых рахасьями (тайнами), главные из которых «Артхапанчака» и «Таттватрая». Главный святой тенгалаи — Манавала Махамуни.

Веданта Дешика, или Венкатантха (XIII век), один из величайших преемников Рамануджи, основал секту Вадагалаи. Хотя он уроженец Конживарама, но большую часть своей жизни он провел в Шрирангаме. Он был плодотворным писателем, затрагивавшим различные темы, но его главными философскими работами являются «Параматабханга» и «Рахасьятраясара», написанные на тамильском языке. В его трудах «Панчаратрапракша», «Саччаритрапракша» излагаются принципы и обычаи школы Панчаратра. Он написал комментарий к «Шрибикаше», который называется «Таттватика», и другой комментарий, называемый «Татрагуасандгика», по поводу комментария Рамануджи к «Гите». Его «Шешвара миманса» рассматривает пурва- и утара-мимансы как части единого целого и доказывает, что карма не может дать своих плодов независимо от божественного посредничества. «Ньясиддханджана» и «Таттвामуктакалапа» с его комментарием «Сарвартхасиддхи» являются полезными работами. Его полемический труд «Шатадушани», в котором содержатся нападки на философию адвайты, был равнозначен многословному толкованию, называемому «Чандамарута» (XVII век). «Ятиндраматадипика» Шринивасачарьи является ценным трудом XVII века. Аппая Дикшита, будучи последователем шиваизма, комментировал, однако, и несколько вишнуистских трактатов<sup>1</sup>. Рангарамануджа (XVIII век) написал комментарий к упанишадям в интересах теизма Рамануджи. Влияние Рамануджи заметно и в дальнейшей истории индуизма. Движение Мадхвы, Валлабхи, Чайтаньи, Рамананды, Кабира и Нанак и реформаторские организации брахманизма обязаны в значительной мере теистическому идеализму Рамануджи.

## VI. БХАСКАРА

Примерно в 900 году н. э. Бхаскара написал комментарий к «Брахма-сутре», который называется «Бхаскарабхашья»<sup>2</sup>. Это не сектантский труд, в нем не одобряются ни взгляды Шанкары, ни взгляды вишнуистов Панчаратры. Бхаскара придерживается *бхедабхедавады*, или той доктрины, что единство и многообразие в равной степени действительны<sup>3</sup>. Брахман не представляет собой недифференцированную массу чистого сознания, а наоборот, он обладает всеми совершенствами. Причинное состояние Брахмана рассматривается как единство, в то время как его развивающееся условие является условием многообразия<sup>4</sup>. Вещи различаются не в их родовом и причинном аспектах, а как следствия и индивидуальности. Неотличимость не поглощает отличия так, как огонь поглощает траву. И то и другое одинаково реально. Бхаскара верит в действительное развитие (*паринаму*)<sup>5</sup>. Он рассматривает теорию иллюзий как недостоверную и усматривает в ней влияние буддизма<sup>6</sup>. Бхаскара считает, что материальный мир действительно существует, хотя его природа в основном та же, что и природа Брахмана. Когда материя воздействует на Брахмана, она выполняет роль ограничительного придатка в виде тела и чувств и получает результат в форме роста индивидуальных душ. Он допускает реальность *упадхи* и не усматривает их в *авидье*. Джива естественно составляет одно целое с Брахманом, в то время как ее различие с Брахманом вызвано ограничениями<sup>7</sup>. Отношение джив к Брахману можно проиллюстрировать аналогией между искрой и огнем. Жизнь сансары основывается на смешении Брахмана с упадхи. Посредством добродетели и благочестия мы можем устанавливать различие между обоими, и тогда мы спасены. Бхаскара думает, что Брахман действительно подвержен страданию и перевоплощению, испытываемым индивидуальными душами. Согласно ему, карма является основным средством (*анга*) познания, которое имеет результатом спасение. Он заимствует взгляд Рамануджи или, точнее, *джнянака-рмасамучгаю*, или сочетание кармы и джняны.

## VII. ЯДАВАПРАКАША

Ядавапракаша, живший в XI веке н. э. в Конживарама, в течение некоторого времени был гуру Рамануджи и написал самостоятельный комментарий, склоняющийся к толкованию адвайты. Он заимствовал *брахманаринамаваду*, или теорию перевоплощения Брахмана. Он считает, что Брахман действительно превращается в *чит* (дух), *ачит* (материю), *Ишвару* (бога). Если Ишвара подводится под чит, тогда и сознательная и несознательная формы будут лишь различными состояниями (*австхабхеда*) одной и той же субстанции, а не различными субстанциями. Его теория называется *бхедабхедавадой*, или доктриной одновременного различия и не-различия. Пока Брахман подвергается изменениям, он не утрачивает своей чистоты. Ядава не находит никаких противоречий в утверждении, что вещь может быть в одно и то же время отличной и не отличной от самой себя. Он говорит, что все вещи всегда представляются в этих двух различных аспектах. Они представляют не-различие постольку, поскольку это касается их причинной субстанции (*карана*) и родовых свойств (*джати*). Они представляют различие постольку, поскольку это касается их действительного состояния (*карья*) и индивидуальных особенностей

<sup>1</sup> На собрании пандитов в Конживарама он сказал, что не видел никакой разницы между Шивой и Вишну и поэтому остался верен Шиве.

Māhesvare vā jagatām adhiśvare  
Janārdane vā jagadantarātmani  
Na vastubhedapratipattir asti me  
Tathāpi bhaktis taruṇenduśekhare.

<sup>2</sup> Его взгляды оспариваются Удаяной в его «Кусуманджали» (980 год н. э.).

<sup>3</sup> Для критики смотри «Р. Б.», I. 1. 4.

<sup>4</sup> Kāryagūreṇa nānātvam, abhedaḥ kāraṇātmanā. Бхаскара относительно I. 1. 4 («Брахма-сутры»).

<sup>5</sup> Bhāskariyās tu cidacidamśavibhaktam brahmadravayam acidamśena vikriyate («Sarvārthasiddhi», III. 27).

<sup>6</sup> Mahāyanikabauddhagāthitam mayāvadam. Бхашья относительно I. 4. 25.

<sup>7</sup> Jivaparayoś ca svābhaviko 'bheda aupādhikas tu bhedaḥ. Бхаскара относительно IV. 4. 4. См. также IV. 4. 15; II. 3. 18.

(*вьякти*). Таким образом, Брахман и мир — оба являются различными и неразличными<sup>1</sup>. В то время как Бхаскара считает, что Брахман идет по пути переживаний, которым подвержены конечные души, Ядава утверждает, что Брахман остается в своем первоизданном возвышенном состоянии<sup>2</sup>. Если мы верим, что трое — бог, душа и материя — являются первичными реальностями, а не видоизменениями Брахмана, то мы находимся в сфере заблуждений (*бхрама*). Лишь Брахман является реальностью, а все остальное — производное от Брахмана. Для Ядавы различия так же реальны, как и тождество, тогда как для Бхаскары различия вызываются *уладхи*, которые сами, конечно, реальны, в то время как тождество является конечной истиной. Сансара — не что иное, как жизнь, основанная на ложном представлении о том, что чит, ачит и Ишвара первоначально различны. Для устранения этого ложного представления как карма, так и джняна полезны.

Рамануджа протестует против точки зрения Ядавы на том основании, что различие между Брахманом и Ишварой не может быть сглажено. Нет никого, кроме Ишвары и Ишвару нельзя рассматривать как простую модификацию Брахмана. Отношение *шакти*, или сил бога, душ и материи к их основанию (*шактьяшрая*). Брахману, не ясно<sup>3</sup>.

## VIII. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ

Рамануджа считает, что восприятие, умозаключение и священное писание являются действительными источниками познания, а к остальному он безразличен. Его последователи добавляют еще один или два вида к этому перечню. Восприятие имеет своим объектом то, что выделяется своим различием, обладающим общим признаком, который образует его форму<sup>4</sup>.

Рамануджа допускает различие между определенным и неопределенным восприятием. Неопределенное восприятие не является ни представлением абсолютно неразличимого предмета или чистого существа, ни восприятием определяемого предмета и его свойств, не связанных друг с другом. Это не первое, так как невозможно воспринимать объекты, у которых нет всех элементов отличия. Основной чертой сознания является способность различать, и мы не можем воспринять предмет без восприятия какой-либо его особенности. Все познание состоит в восприятии предмета, определяемого посредством какого-либо специфического качества<sup>5</sup>; ибо даже в определенном восприятии только те качества, которые восприняты в неопределенном восприятии, запоминаются и распознаются. Разница между ними заключается в том, что в неопределенном восприятии мы воспринимаем индивидуальное в первый раз, и хотя мы воспринимаем при этом его логически-классовый признак, мы не сознаем, что он является общим всем индивидам этого класса<sup>6</sup>. Когда мы воспринимаем индивид во второй или третий раз, мы устанавливаем, что родовой признак является общим для всего класса.

Для Рамануджи реальны только индивидуальности. Не существует такой вещи, как логически-классовая сущность, содержащаяся в индивидах, хотя и есть сходство (*садришья*) в индивидах, как например расположение частей (*санстхана*). Мы строим понятие на факте сходства. Это сходство является основой употребления того же слова<sup>7</sup>. Веданта Дешика доказывает, что само по себе различие (*бхеда*) не относится к тому факту, которое оно различает. Соответственно, восприятие может дать нам как знание факта, так и его отличие<sup>8</sup>. Как то, так и другое не определяют друг друга и не зависят одно от другого. Они, вероятно, определяют друг друга, когда их пытаются объединить. Но даже если мы допустим все это, трудно понять, как возможно различие, которое ничего не различает<sup>9</sup>.

Последователями Рамануджи йогическое восприятие как независимый источник знания не допускается. Каждое чувство имеет свой собственный круг объектов, и даже когда чувство хорошо натренировано, оно не может охватить объект, принадлежащий другим чувствам. Ухо не может видеть, а глаз — слышать. Если йогическое восприятие действует через чувства, то оно ничем не отличается от чувственного; если оно не независимо от всякого опыта, то тогда оно недействительно.

*Смрити*, или память, рассматривается как нечто действительное, и ей отводится самостоятельное место. Мы не можем подвести ее под восприятие по той причине, что знание, отложившееся в памяти, предполагает воспри-

<sup>1</sup> «Sarvāthasiddhi», III. 27.

<sup>2</sup> Бхаскара относительно I. 1. 17.

<sup>3</sup> «Tattvamuktākālapa», IV. 28.

<sup>4</sup> Внешние свойства доступны восприятию. Когда мы слышим звук, *вритти* уха выходит. Воздух является объектом чувств. Свет доступен для осязания и зрения, хотя он и не имеет запаха.

<sup>5</sup> Saviśeṣavastuviśayatvat sarvapramāṇānam (I. 1. 1).

<sup>6</sup> «Tattvamuktākālapa», IV. 32.

<sup>7</sup> Ср. это с джайнской точкой зрения.

<sup>8</sup> «Sarvāthasiddhi», v. 14.

<sup>9</sup> Считается, что *абхава*, или небытие, должно быть объектом восприятия, так как небытие предмета означает его существование где-то. Посредством *анупалабдхи*, или невосприятия, мы познаем, что сознание не всегда имеет предметы, с которыми оно связано (I. 1. 1).

ятие, так как тогда даже вывод, который предполагает перцептивное знание, должен быть подведен под восприятие.

Вывод — это знание, получаемое из общего принципа. В самом деле, отдельный случай предполагает общий принцип. Ряд случаев помогает нам избавиться от наших сомнений. Путем *тарки*, или косвенного доказательства, и посредством использования как положительного, так и отрицательного примеров мы исключаем несущественное и устанавливаем общее правило<sup>1</sup>. Силлогизм имеет три члена — первые три или последние три пятичленного силлогизма ньяйи. Сравнение не признается чем-то независимым, так как оно представляет собой либо воспоминание, либо вывод. Подразумеваемое (*артханатти*) и предполагаемое (*самбхава*) также входят в вывод.

Рамануджа признает авторитет священного писания. Высшая реальность, которая является единственной причиной мира, познается только путем шастр<sup>2</sup> и не является объектом других форм познания. Брахман не является предметом восприятия<sup>3</sup>. Никакое обобщение опыта не может доказать или опровергнуть истинность Брахмана<sup>4</sup>. Его реальность, на которую указывает разум, находится за пределами той области, в которой мы можем непосредственно наблюдать или понимать конечным разумом. Священное писание — это наш единственный источник, позволяющий рассматривать сверхчувственные материи, хотя разум может быть использован в помощь писанию<sup>5</sup>. Веды вечны, так как в каждую мировую эпоху Ишвара только повторяет их. Смрити и эпические поэмы истолковывают идеи, заключающиеся в ведах, и поэтому они так достоверны. «Панчаратрагама» могут быть также приняты за истинное, так как они обязаны своим происхождением божественному Васудэве<sup>6</sup>.

*Айтихья*, или предание, когда оно правдиво, является священным знанием (*агамой*)<sup>7</sup>.

Рамануджа соглашается, что мысль сама по себе не может дать нам истины. Даже веды дают нам только относительное знание. Необходимо нечто большее, чем простое понимание слов священного писания. Интуитивное восприятие (*сакшаткара*) реальности, которое не является ее логическим пониманием, возможно лишь в созерцании, имеющем характер молитвы<sup>8</sup>. Вамадэва и другие смотрели на того же самого Брахмана как на наделенного материальными и духовными объектами, выполняющими роль отличительных признаков его различных состояний<sup>9</sup>. Это, то есть наивысшее знание, включает в себя использование непознаваемых элементов души. Разум обладает другими способами исследования природы реальности, и все эти способы находятся между собой в связи как в своей конечной цели, так и в своей первооснове. Чтобы осознать истину, разум должен мобилизовать все свои возможности и действовать с полным напряжением. Разум в своем полном развитии содержит как рассудок, так и чувство. Безусловно, имеются как ложные чувства, так и ложное познание. Верно также, что на более низком уровне чувства и познание изолированы. Как познание систематизируется, так и чувства преобразуются и упорядочиваются, то есть они осознаются. Так как объект, познанный интуитивно, представляется непосредственно, то сущность интуиции кажется не непосредственной, или репрезентативной, по своему характеру; однако что касается непосредственности и ясности, то они не ниже знания, полученного путем восприятия<sup>10</sup>. Как мы увидим, это знание возникает благодаря божественному милосердию, достигаемому ежедневным служением богу и молитвами. Это религиозный опыт или непосредственное осознание бесконечности. Единичная душа находится в интимной связи с первичной реальностью.

Если все познание есть познание реальности<sup>11</sup>, то как случается, что наше знание иногда не соответствует вещам? Объект, появляющийся в ложном восприятии, не призрачен, а реален, ибо, согласно доктрине, квинтопликации (*панчикарана*), все предметы физического мира, поскольку они содержат в различных пропорциях пять элементов, сложны. «То, что один предмет называется «серебром», а другой — «раковиной», имеет свою причину в относительном преобладании того или другого элемента. Мы замечаем, что раковина подобна серебру; таким образом, восприятие само сообщает нам, что некоторые элементы последнего действительно существуют в первом». Сходство в некоторых отношениях указывает на частичное тождество субстанции. Мы видим воду в мираже только потому, что она существует в связи с частицами света и земли. Когда белая раковина восприни-

<sup>1</sup> «Sarvārthasiddhi», IV. 47.

<sup>2</sup> I. 2. 1.

<sup>3</sup> I. 1. 3.

<sup>4</sup> I. 2. 23.

<sup>5</sup> II. 1. 12. Ямуначарья принимает весьма разумную точку зрения по отношению к соперничающим догматическим направлениям. Отказываясь принять утверждение своего оппонента, он замечает: «Все это учение может иметь вес у верующих. Мы — неверующие, и поэтому нам необходима логика, чтобы убедить нас» («Siddhitraya», p. 88).

<sup>6</sup> «Tattvamuktākalapa». IV. 121.

<sup>7</sup> Когда оно ложное, то это случай агамабхасы.

<sup>8</sup> R. B., III. 2. 23.

<sup>9</sup> III. 2. 24.

<sup>10</sup> R B, III. 4. 26.

<sup>11</sup> Sarvaṁ vijñānajatam yathārtham (I. 1.1).

мается как желтая человеком, страдающим желтухой, желтизна глаза передается раковине вместе с лучами, идущими из органа зрения, и белый цвет раковины затемняется. Какой бы ненаучной ни была эта теория, она показывает нежелание Рамануджи отказаться от своего взгляда: познание всегда есть познание реальности. Даже в снах бог создает объекты для наслаждения или страдания индивида в соответствии с его достоинствами или его недостатками<sup>1</sup>. Бог, «создавая весь мир как предмет наслаждения для отдельных душ в соответствии с их добрыми или злыми поступками, создает определенные предметы такой природы, что они становятся обычными объектами сознания, хотя некоторые вещи сотворены так, что они могут быть восприняты только особыми лицами и существуют лишь какой-то ограниченный промежуток времени. Это отличие предметов, являющихся объектом всеобщего сознания не являющихся подобными объектами, создает различие между тем, что называется «устраняющим предметом» и «устраняемым предметом»<sup>2</sup>. Ошибочно думать, что одни познавательные способности имеют своими объектами ложные вещи, а другие — истинные.

Теория Рамануджи как будто объясняет все ошибки. Хотя он поддерживает ту точку зрения, что всякое знание есть знание реальности, он не говорит, что знание есть знание реальности как целого. Наше познание обычно несовершенно и неполно. Когда мы принимаем кусок раковины за серебро, мы замечаем одни признаки и не замечаем других. Представляя себе раковину «желтой», мы не замечаем ее белизны. В переживаниях во время сна мы не обращаем внимания на то, что предметы являются личными и свойственны только тому, кто спит, а не другим. Даже в том, что обычно принимается за истинное знание, мы игнорируем многое из того, что не нужно для практических целей. Хотя истинное и ложное знание неполно, первое отмечает черты, необходимые для поставленных целей, и служит нашим нуждам; второе не может привести к желаемому результату. Истинное знание полезно в жизни. Мираж является ошибкой не потому, что в нем нет элемента воды, а потому, что вода, содержащаяся в нем, не утоляет нашей жажды. Истинно то, что представляет реальность (*ятхартха*), и то, что практически полезно (*вьявахаранугуна*)<sup>3</sup>.

Хотя всякое познание дает представление о некоторых аспектах реальности, познание является неполным и несовершенно до тех пор, пока оно не дает представления о всей реальности целиком. Возможность ошибки не устраняется до тех пор, пока наши знания не станут полными и исчерпывающими, а познающий индивид не освободится от всяких недостатков. В сансаре это невозможно, хотя стремление к этому существует.

Рамануджа верит в имманентную необходимость, имеющуюся в природе познания. Она является той необходимостью, которая позволяет неопределенному познанию превращаться в определенное. Наши суждения всегда и всюду стремятся связать частное с более широким целым. Когда познание находится на высшей точке, то есть когда оно достигает своей цели, мы получаем единый организованный опыт, включающий ряд составных частей с их специфическими функциями. В таком целом каждый член характеризовался бы своим собственным местом и функцией и, хотя он и конечный, был бы тем не менее индивидуальным и единственным в своем роде. Джива, когда она свободна, достигает идеала совершенного познания.

Шанкара совершенно прав, полагая, что голое тождество не может быть охвачено мышлением, но не следует обвинять мышление за то, что оно не в состоянии достигнуть невозможного. Когда субъект является простым тождеством с самим собой, то суждение, в котором утверждается, что S есть P, неправильно, ибо мы можем только сказать, что S есть S. Со стороны значения это утверждение ложно и, как всякое тавтологическое суждение, бесполезно. Но Рамануджа говорит, что суждение хотя и утверждает тождество субъекта и предиката, однако содержит в себе и другой равно важный фактор — что субъект и предикат различны. Не может быть суждения, если нет тождества, существующего благодаря различным сторонам предмета, но тождество должно проявляться в различии и преодолевать его. Тождество является отношением, а всякое отношение требует двух членов, которые соотносятся. Если члены не различны, они не могут быть соотносимы. Отрицание всякого различия делает невозможным даже отношения тождества. В абсолютной самотождественности не может быть и речи о тождестве. Даже когда мы говорим, что S есть S, мы делаем такое предположение лишь в связи с предполагаемым различием. Шанкара доказывает, что когда мы говорим «это есть ты», то имеется *кажущееся различие* между субъектом и предикатом, а суждение утверждает его как *истинное тождество* между ними. Но Рамануджа заявляет, что тождество и различие применимы лишь к тем элементам, которые имеют одну и ту же степень реальности. Всякое тождество есть тождество в различии и посредством различия, и каждое суждение свидетельствует об этом. В суждении «небо есть голубое» «небо» и «голубое» не тождественны, они и не абсолютно различны. Объект и свойство голубизны сосуществуют, хотя и имеют различные значения. Относительный взгляд на мышление лучше всего применяется к истолкованию природы реальности, так как реальность является совершенной системой, определяемой своим содержанием и определяющей свое содержание. Это ложный образец

<sup>1</sup> См. также R. В., III. 2. 5 и 6.

<sup>2</sup> I. I. 1.

<sup>3</sup> «Jatindramatadipikā».

вразумительности, который рассматривает разумную природу мышления как дефект. Познание, чтобы стать познанием, должно развернуть и развить систему отношений, посредством которых оно утверждает свое существование. Действенным жизненным принципом будет тот, который внутренне отличает себя и при этом остается свободным. Шанкара считает, что система отношений ведет к бесконечному регрессу. Отношение подразумевает два элемента, а с самим отношением — три; и если мы добавим к ним их взаимные отношения друг к другу, то это приведет нас к бесконечному регрессу. Рамануджа отклоняет эту точку зрения в пользу динамической реальности, в которой заключена возможность самооткровения. Он не верит, что нет отношений там, где есть единство, и что там, где имеются отношения, нет единства. Миром познания является единое целое, детальное развитие или выражение единственного принципа. Бог и мир одинаково реальны, и каждый из них должен быть реален друг через друга, а это возможно лишь при условии, что мы будем рассматривать систему как единый опыт личного характера. Ум достигает полного понимания бога как сознающего себя разума. Истина является индивидом, элементы которого являются меньшими индивидами.

## IX. ПРИЧИНА И СУБСТАНЦИЯ

Рамануджа принял теорию *саткарьявады*. Каждое действие включает в себе ранее существовавшую материальную причину. Изменение состояния является смыслом причинности<sup>1</sup>. Нити — причины ткани, так как ткань представляет собой всего-навсего перекрещенные нити<sup>2</sup>. Существование и несуществование — это различные состояния субстанции. Несуществование только относительно и не абсолютно.

Все, что имеет свойства, является субстанцией, или *дравьей*. Основанием (*адхара*) является субстанция, а то, что зависит от нее (*адхейя*), будет не-субстанцией (*адравьей*). До тех пор пока вещи суть дравья; свойства и отношения выступают как адравьи. Лампа — субстанция, так же как и свет (*прабха*), хотя последний будет также *гунной*, или качеством. Будхи — субстанция, так как он имеет свойство расширяться и сжиматься, это также свойство *я*<sup>3</sup>. Весь мир как *вишешана* (зависимый) бога несубстанционален (*адравья*) с точки зрения Ишвары, хотя он содержит дравью и адравью как элементы и качества. Вишешана может быть субстанцией, подобно джняне. Тогда как субстанции являются материальной причиной, не-субстанции такой причиной служить не могут<sup>4</sup>. Субстанции выступают как *пракрити*, или материя, кала, или время, *шуддхасаттва*, или чистая материя, *дхармабхутаджняна*, или атрибутивное сознание, *джива*, или индивидуальная душа, и Ишвара, или бог<sup>5</sup>. В то время как первые три не имеют сознания (*джада*), бог и душа являются сознательными (*аджада*), а джняна имеет черты и того и другого. Это не похоже на субстанции, не имеющие сознания, так как оно может выявиться само и выявить внешние объекты. Однако познание никогда не бывает для себя, но всегда для другого, для *я*. Познание является единственным прилагательным *я* и называется *дхармабхутаджняной*. *Я* познает тот или иной объект, когда джняна проявляется через то или другое чувство и вступает в контакт с предметом. Предполагается, что субъекты и объекты существуют самостоятельно и вступают в отношения друг с другом посредством познания.

Пять свойств звука, сопротивление, форма, вкус и запах, а также связь, количество, число, величина, индивидуальность, соединение, различие, так же как и желание, отвращение, удовольствие, страдание, воля и понимание, являются не-субстанциями.

## X. Я И СОЗНАНИЕ

Шанкара верит, что различие между субъектом и объектом относительно, так как реальность представляет собой единого, нераздельного Брахмана. Рамануджа оспаривает этот взгляд и считает, что природа сознания свидетельствует о существовании перманентного мыслящего субъекта, а также о существовании объектов, отличных от *я*<sup>6</sup>. Познание включает восприятие различия. Нет средства познания, позволяющего нам воспринимать простое недифференцированное бытие. Даже если бы оно существовало, то это поставило бы Брахмана в положение объекта и, таким образом, включило бы его в область преходящего. Не может существовать чистое сознание. Это либо доказывается, либо не доказывается. Если доказывается, что чистое сознание реально, то отсюда должно следовать, что оно обладает атрибутами; если не доказывается — тогда оно не существует, как не существует небесного цветка<sup>7</sup>. Даже Шанкара приписывает сознанию такие качества, как вечность, способность

<sup>1</sup> Avasthāntarāpattir eva hi kāryatā (R. B. G., XIII. 2).

<sup>2</sup> R. B., II. 1. 19 — 20. См. также II. 1. 16.

<sup>3</sup> «Tattvamuktākalapa», IV. 7.

<sup>4</sup> «Tattvamuktākalapa», V. 2.

<sup>5</sup> Там же, I. 6.

<sup>6</sup> Na ca nirviṣayā kācit samvid asti.

<sup>7</sup> Samvit siddhyati vā na vā, siddhyati cet sadharmatā syāt, na cet tuccatā gaganakusumādivat (I. 1. 1.).

к самоосвещению. Познание, конечно, самосветящееся (*сваямпракаша*), но оно также является объектом познания (*ведья*). Нет необходимости в том, чтобы все известное должно было быть лишенным сознания (*джада*) объектом.

Если бы познание было безграничным, то его объекты тоже должны были бы быть безграничны, чего, однако, нет. Было бы ошибкой думать, что познание существует во время глубокого сна и в других подобных состояниях как чистое познание, свободное от всяких объектов. «Ибо человек, очнувшийся от глубокого сна, никогда не представляет себе состояния своего сознания во время сна в такой форме: «Я был чистым сознанием, свободным от всего личного и противопоставленным всему остальному в природе, говорящему о незнании (*аджняна*)». Он думает только так: «Я хорошо поспал». Эта форма рассуждения показывает, что даже во время сна личность, то есть *я*, была сознающим субъектом, а также субъектом, воспринимающим наслаждение. Даже когда личность говорит, что она «не сознавала ничего», это значит, что сознающее *я* продолжало существовать и то, что отрицалось, является объектом познания»<sup>1</sup>. Джняна известна только в отношении к объекту, и во время глубокого сна она не функционирует, так как нет объекта. Даже во время глубокого сна остается в свойственном ей состоянии самосознания вместе с джняной, не функционирующей в это время. Личность всегда является *я* и никогда — чистым познанием. Шанкара допускает эту идею, когда говорит, что личность существует в глубоком сне как свидетель (*сакшин*) общего незнания, хотя орган личного (*аханкара*) исчез. Но то, которое не знает, не может быть свидетелем (*сакшин*). Чистое познание не является свидетелем. Сакшин — это познающий, то есть субъект. Субъект существует даже в глубоком сне, только мы не осознаем этого, так как он пересиливается *тамасом*. Если бы он не существовал в глубоком сне, мы не могли бы помнить, проснувшись, что хорошо спали. Но для этого перманентного *я* память была бы невозможна, и мы не могли бы узнать что-либо сегодня как нечто такое, что мы видели вчера. Даже если бы сознание отождествлялось с сознающим субъектом и признавалось за перманентное, сам факт узнавания было бы не легко объяснить. Ибо оно предполагает не только сознание, но и сознающего субъекта, продолжающего существовать от более раннего к более позднему моменту<sup>2</sup>. *Я* — не самосветящееся познание, а только его субъект. Мы говорим не «*я* — сознание»<sup>3</sup>, а только «*я* — сознающий»<sup>4</sup>.

Самосветящийся характер познания происходит от *я*, или познающего. Существование познания и его самосветящегося характера основывается на его связи с *я*<sup>5</sup>. Доказывать, что установленный таким путем субъект является стороной объекта, «не лучше, чем утверждать, что собственная мать — бесплодная женщина». Познающий в той же степени, что и познание, не может быть отнесен к самоощущению (*аханкара*), являющемуся лишенным разума действием пракрити. *Я* представляет собой сущность познания и имеет также познание своим свойством<sup>6</sup>. Это познающий, а не просто свет<sup>7</sup>. Не следует думать, что, для того чтобы быть познающим, необходимо быть существенным образом изменяющимся. Ибо быть познающим — это значит быть субстратом свойства познавать, а так как познающее *я* вечно, то и познание, которое является его свойством, также вечно. Однако это вечное познание не всегда проявляет себя. Познание, которое само по себе безгранично (*сваям апариччиннам*), способно сужаться и расширяться. Благодаря влиянию кармы оно сужается, когда приспособливается к различной работе и по-разному определяется различными чувствами. Считается, что по отношению к этим адаптациям, вызванным чувствами, оно появляется и исчезает. Познание никогда не перестает существовать, хотя оно действует в течение своей жизни более или менее ограниченно. Но так как свойство адаптации не является основным и осуществляется посредством действия, *я* в принципе рассматривается как неизменное<sup>8</sup>.

Рамануджа оспаривает ту точку зрения, что сознание никогда не бывает объектом. Хотя оно и не является объектом, когда освещает другие вещи, оно может быть объектом и часто становится им. Ибо простое наблюдение показывает, что сознание одного лица становится объектом познания другого, как, например, в тех случаях, когда по дружелюбному или недружелюбному виду лица мы заключаем о чем-то или когда прошлые состояния собственного сознания становятся объектами его настоящей познавательной способности. Сознание не утрачивает своей природы только оттого, что оно становится объектом сознания. Мы не можем сказать, что сознание самодеказательно. Для Рамануджи основная природа сознания состоит в том, что оно проявляется по отношению к своему субстрату в настоящий момент через свое собственное бытие, или в том, что оно способствует доказа-

<sup>1</sup> I. 1. 1. См. также II. 3. 31.

<sup>2</sup> Pratisamdhānam hi purvaparakālasthāyīnam anubhavitāram upasthāpayati, nānubhūtimātram (I. 1. 1).

<sup>3</sup> Anubhūtir aham.

<sup>4</sup> Anubhavāmy aham.

<sup>5</sup> I. 1. 1. См. также II. 3. 18.

<sup>6</sup> Cidrūpa... caitanyaḡaṅaka.

<sup>7</sup> Jñātaiva na prakāśamātram. См. также Brh. Up., IV. 3. 7 и 14; IV. 5. 15; Chān, VIII. 12. 3 и 4; VIII. 26; Praśna, IV. 9; VI. 5; Tait., II. 4.

<sup>8</sup> I. 1. 1.



тельству своего объекта посредством собственного бытия<sup>1</sup>. Когда лишённые сознания вещи обнаруживаются, они обнаруживаются не по отношению к самим себе. Другие свойства я, такие, как границы распространения их атомов, вечность и т. д., и прошлые состояния сознания обнаруживаются не благодаря самим себе, а посредством акта познания, отличного от них<sup>2</sup>.

## IX. БОГ

Из теории познания Рамануджи следует, что реальность не может быть голым тождеством. Она — определенное целое, которое поддерживает свое тождество в различиях и через различия. Насколько для Рамануджи ясно, что существует абсолютное я, настолько ему также ясно, что каждая конечная реальность является выражением этого я. Чтобы сделать возможным взаимодействие среди множественности существований, составляющие элементы всего мира должны иметь общую связь единства и взаимозависимости, которая должна быть духовным началом. Не только логика, но религиозный опыт требует сохранения конечного и допущения бесконечного как личного существа. Чувство личного общения с богом включает настоящее братство с «другим», божественной личностью. Ниргуна Брахман, который таращит на нас стеклянные глаза, не является для нас богом религиозной интуиции, несмотря на всю нашу набожность и молчаливое страдание. Рамануджа считает, что метод Шанкары ведет к пустоте, которую Шанкара пытается скрыть жонглированием понятиями. Его ниргуна Брахман — пустой звук, вроде знаменитой кобылы Орландо, у которой были все достоинства, если не считать одного маленького недостатка: того, что она была мертва. Такого Брахмана ничем нельзя постигнуть: ни восприятием, ни умозаключением, ни священным писанием<sup>3</sup>. Если источники познания относительны, то они не могут сообщить нам чего-либо, превосходящего опыт; если не правдивы священные писания, то таков же и Брахман, о котором они рассказывают. В первичной реальности, называемой богом, мы имеем определенность, ограниченность, различимость, инобытие, которые в то же время растворены друг в друге, содержатся друг в друге и объединяются друг с другом. Конечное имеется в самой бесконечности. Брахман обладает внутренним различием (*свагатабхеда*), но он является синтетическим целым, включающим души и материю как свои элементы (*чидачидвишишита*)<sup>4</sup>. Свойства бытия (*сат*), сознания (*чит*) и блаженства (*ананда*) придают Брахману определенный характер и индивидуальность. Познание Брахмана непосредственно и не зависит от органов чувств<sup>5</sup>. Он всеведущ и имеет прямую интуицию всего. Брахман — высшая индивидуальность, в то время как личности являются несовершенными индивидуальностями. Индивидуальность предполагает наличие способности намечать и осуществлять свои цели. Бог — совершенная индивидуальность, так как он содержит весь опыт в самом себе и не зависит ни от чего внешнего по отношению к нему. Различия, необходимые для индивидуальности, содержатся в нем самом. Наиболее выдающимися свойствами бога являются , познание, могущество и любовь (*кару на*). Благодаря своей любви бог сотворил мир, установил законы и постоянно помогает, всем, кто пытается достичь совершенства<sup>6</sup>. Хотя каждое свойство само по себе отлично от остальных, все они относятся к одному и тому же тождеству и не дробят целостности его существования. Связи бога с ними естественны (*свабхавика*) и вечны (*сана-тана*)<sup>7</sup>. Считается, что эти свойства должны быть абстрактны, отличны от материи и душ, которые тоже называются атрибутами бога. Ишвара является опорой (*адхара*) как для своих собственных основных качеств, так и для зависящих от него объектов<sup>8</sup>. Верховное существо имеет «божественную форму, свойственную самой себе, состоящую не из пракрити и не обусловленную кармой»<sup>9</sup>. Тело не является простым сочетанием элементов или чего-либо такого, что поддерживается *праной*, или дыханием жизни. Оно — не местонахождение чувств и не причина наслаждения или страдания. Согласно Раманудже, это «любая субстанция, которую душа, обладающая сознанием, способна полностью контролировать и поддерживать в своих собственных целях и которая находится по отношению к душе в полностью подчиненном состоянии»<sup>10</sup>. Хотя и воплощенный, бог не страдает, так как карма, а не воплощение является причиной страдания<sup>11</sup>. Он властелин кармы, так как эта последняя сама по себе

<sup>1</sup> Anubhūtitvaṁ nāma vartamānadaśāyāṁ svasattayaiva svāśāyāṁ pratiprakāśamanatvaṁ, svasattayaiva svaviśayasādhanatvaṁ vā (I. 1. 1).

<sup>2</sup> См. «Srutaprakāśika».

<sup>3</sup> I. 1. 2.

<sup>4</sup> I. 1. 2; S D S., IV.

<sup>5</sup> I. 2. 19.

<sup>6</sup> «Rahasyatrayasāra», XXIII.

<sup>7</sup> «R. B.»; II. 1. 15.

<sup>8</sup> «Rahasyatrayasāra», III.

<sup>9</sup> I. 2. 1.

<sup>10</sup> II. 1. 9.

<sup>11</sup> I. 1. 21.

не может вызывать последствий. Действие, которое неразумно и скоропреходяще, неспособно привести к результату, связанному с будущим временем<sup>1</sup>. Верховное божество дарует различные формы наслаждения в этом мире и на небесах. Мы можем также сказать, что Брахман не имеет формы<sup>2</sup>, хотя он и связан с различными формами, ибо «индивидуальная душа связана с формой тела, в котором она живет, так как она участвует в наслаждениях и страданиях, которые вызывает тело; но так как Брахман не разделяет этих наслаждений и страданий, то она не обладает формой»<sup>3</sup>. Ни страдания душ, ни изменения материи не затрагивают Брахмана. Все зло является результатом плохого прошлого, продукта жизни души в сансаре. Бог ни в какой мере не ответствен за это. Над бесконечным непрерывным рядом существования он царит в свете, где ни одна тень не может омрачить его славы<sup>4</sup>. Такая жизнь возможна также для освобожденных духов, и тем более она возможна для бога<sup>5</sup>.

Души и материи постигаются в единстве с сущностью бога и относятся к верховному существу, как атрибуты к субстанции, как части к целому, как тело к душе<sup>6</sup>, которая оживляет тело. Они называются также *пракарами*, или видами, *шешиами*, или принадлежностями, *ниямами*<sup>7</sup>, или контролируемыми, тогда как бог является опорой (*пракари*), контролером (*ниянта*) и главой (*шеши*)<sup>8</sup>. Они реальны и постоянны, хотя контролируются только Брахманом во всех его изменениях и эволюциях. Считается, что отношение тела к душе лишь приблизительно выявляет природу зависимости мира от бога. Так как тело (*шарира*) разлагается, когда удаляется душа, то оно имеет лишь производное существование; движение тела подчиняется воле души<sup>9</sup>. Мир находится в том же отношении к богу, то есть он ведет свое существование от бога и подчиняется его воле<sup>10</sup>. Ишвара существует с дживой как своим внутренним телом и с миром как своим внешним телом. Если душа и материя являются атрибутами бога, то это не означает, что они не являются субстанциями в себе, обладающими атрибутами со своими собственными видами, энергией и деятельностью. Пример души и тела показывает, что тело имеет свои собственные качества, хотя эти качества являются качествами души. Эта гипотеза помогает Раманудже объяснить гармонию вселенной и взаимодействие реальностей, чтобы образовать единый мир. Благодаря высшему разуму мир един, и разум придает органическую связь многочисленным духовным реальностям и место и функцию каждой из них. Души (*бхокта*), материя (*бхогья*) и бог (*прерита*)<sup>11</sup> составляют триединство благодаря их естественным различиям (*сварупабхеда*) и единство вследствие тождества (*айкьям*) видов и субстанций (*пракара* и *пракари*)<sup>12</sup>. Тождество означает лишь нераздельность существования (*апрутахсиддхи*).

Концепция бога Рамануджи не является концепцией крайнего предела восходящего ряда реальностей, самосознающих индивидов и тем более концепцией простого абсолюта, существующего над вселенной и за пределами ее. В то время как сознательные и бессознательные объекты вселенной сосуществуют с богом, они, однако, производятся от него и поддерживаются им. Плюральная вселенная реальна как раз в том же смысле, как реален бог. Однако вселенная зависит от бога как его основание, его *ratio essendi*, но не как его причина. Бог не должен рассматриваться как просто имманентное основание, ибо тогда он должен восприниматься всецело дифференцированным во «многом», или «многое» должно быть воспринято как всецело поглощенное в недифференцированном единстве бога. Для Рамануджи бог — трансцендентное и имманентное основание мира. Бог — индивид, а не простая сумма других индивидов, и поэтому его нельзя смешивать с мыслящими индивидами и объектами их мысли.

Бог из самого космического порядка утверждает мир как первичное основание и опору и получает мир обратно после его разрушения<sup>13</sup>. Творение и разрушение не нужно воспринимать как события во времени, но они должны истолковываться как значимая логическая зависимость от единого верховного существа. Один Брахман беспричинен, тогда как все остальное причинно<sup>14</sup>. Хотя Брахман ответствен за мир, который несовершенен, он

<sup>1</sup> III. 2. 37.

<sup>2</sup> Brahmarūparahitātulyam eva.

<sup>3</sup> III. 2. 14.

<sup>4</sup> I. 1. 21.

<sup>5</sup> III. 3. 27.

<sup>6</sup> Ср.: Jagat sarvaṁ śarīraṁ te. «Rāmāyana» Juddhakāṇḍa, I. 20. 26; «Tiruvāymoi». I. 1. 8; Brh. Up., v. 7.

<sup>7</sup> Ниямьятвам определяется Веданта Дешикой как «татсаннальпадхина саттастхитиправриттикатвам».

<sup>8</sup> III; R. V., II. 4. 14.

<sup>9</sup> Сварупашритам Санкальпадхинам.

<sup>10</sup> Īśvarasya rūpāśritam icchādhinam.

<sup>11</sup> Śvet. Up., I.

<sup>12</sup> Брахман является пракаравишиштапракари.

<sup>13</sup> I. 1. Ср. «Tiruvāymoi», X. 5. 3. Философия Рамануджи называется *вишиштадвайтам* по той причине, что оно настаивает на не-дуализме двух различных объектов, виштайор адвайтам.

<sup>14</sup> II. 3. 9.

не затрагивается его несовершенствами. Рамануджа отождествляет верховный дух с Вишну и наивысшие атрибуты приписывает ему. Брахма и Шива — тоже Вишну<sup>1</sup>.

Божественный дух можно рассматривать несколькими способами. «Брахман» может означать центральное единство, когда души и материя рассматриваются как его атрибуты или комбинированное целое, когда реальность принимается за Брахмана, и только за Брахмана. Брахман является верховной реальностью, для которой миром является тело или атрибутом (*вишемана*) — мир. Этот мир может проявляться, как в создании, или не проявляться, как в пралайе. Даже при последнем условии атрибуты душ и материи существуют, хотя и неощутимо. Условием абсолютного освобождения для всех является конец мира. Это идеал, к которому стремится движение вселенной. Когда он достигнут, души обретают вновь свою невинность и существуют на небесах перед лицом бога. Даже природа проявляет свою форму саттвы. Этот идеальный мир присутствует в боге. Это состояние уже индивидуализировано. Оно не может быть отождествлено с состоянием душ и материи, в пралайе. Независимо от телесного мира Ишвара имеет идеальную материальность, особый род пластической материи, посредством которой он осуществляет свою безграничную способность проявляться как нечто отличное и многообразное, хотя внутренне он един и единообразен. Однако его сущность также должна отличаться от этого *нитья вибхути*.

Рамануджа выводит свою концепцию реальности из священных книг. Веды провозглашают, что Брахман обладает благоприятными свойствами. «Истина, познание и бесконечность есть Брахман», — говорится в упанишаде. Эти несколько определений относятся к единой верховной реальности и провозглашают, что абсолютный Брахман является неизменным совершенством и обладает разумом, который всегда безграничен, так как разум освобожденных душ в течение некоторого времени находился в ограниченном состоянии. Он бесконечен (*анантам*), так как его природа свободна ото всех ограничений места, времени и субстанции и отличается по характеру от всех других вещей. Бесконечность характеризует как свойства, так и природу Брахмана, чего нельзя сказать в отношении душ, называемых вечными (*нитья*)<sup>2</sup>. Она — первое без второго, так как нет другого бога, кроме как бог. Рамануджа допускает, что имеются тексты писания, в которых отрицаются все утверждения относительно Брахмана, но доказывает, что эти тексты отрицают только ограниченные и ложные атрибуты, а не все имеющиеся атрибуты. Когда утверждают, что мы не можем постичь природу Брахмана, то это означает только то, что слава Брахмана так велика, что ее не может постичь ограниченный разум. Тексты, которые отрицают множественность, объясняются как тексты, имеющие в виду отрицание реального существования вещей обособленно от высшего духа, который тождествен всем вещам. Высший дух существует во всех формах как душа всего (*сарвасьятмата*). Упанишады провозглашают, что в наивысшей интуиции «не видно больше ничего, не слышно больше ничего и неизвестно больше ничего», кроме Брахмана. Рамануджа объясняет это так: «Когда размышляющий набожный человек осознает интуицию (*анубхава*) Брахмана, которая состоит из абсолютного блаженства, он не видит ничего, кроме нее, так как вся совокупность вещей заключена внутри существа (*сварупа*) и во внешнем проявлении (*вибхути*) Брахмана»<sup>3</sup>. Рамануджа истолковывает знаменитый текст Тат «твам аси» в соответствии со своим взглядом на познание. Шанкара придерживается того мнения, что текст «Это есть ты» предназначен для того, чтобы установить метафизическое тождество между Брахманом и индивидуальной душой, когда их специфические черты не принимаются во внимание. В суждении «Это есть тот Дэвадатта» выраженная мысль относится к Дэвадатте, и только к нему одному. Чтобы понять тождество между S и P, мы должны исключить «это» и «тот». Пока мы не сделаем этого, S и P никогда не отождествятся, и это изречение утверждало бы противоречие. Поэтому текст «Это есть ты» означает абсолютное единство Брахмана и индивидуальной души, которую мы должны были бы осознавать, отбрасывая воображаемые различия, выводимые из авидьи. Рамануджа возражает против этого утверждения и считает, что каждое суждение является синтезом различий. Когда Брахман и индивидуальная душа ставятся в отношения субъекта и предиката (*саманадхикаранья*)<sup>4</sup>, отсюда следует, что между ними существует различие. Субъект и предикат являются *различными* значениями, относимыми к *одной и той же* субстанции. Если оба значения не могут сосуществовать в одной и той же субстанции, то суждение ложно. Мы различаем субъекты и предикаты в значении и интенсивности, но соединяем их в их применении или распространении. Поэтому выражение «Это есть ты» выявляет комплексный характер первичной реальности, которая обладает индивидуальными душами как чем-то врожденным ей<sup>5</sup>. Брахман и джива связаны, как субстанция и атрибут (*вишеша* и *вишешана*, или душа и тело<sup>6</sup>). Если бы не было различия между ними, мы не могли

<sup>1</sup> Ср. «Tiruvāymoyi». X. 10. 1.

<sup>2</sup> Deśakālavastuparicchedarahitam ... sakaletaravastuvijātiyam (I. 1. 2). I. 3. 7.

<sup>3</sup> I. 3. 7.

<sup>4</sup> Samānam-ekam, adhikarāṇam-viśeṣāṇam adharabhūtaṁ viśeṣyam.

<sup>5</sup> См. также II. 1. 23.

<sup>6</sup> Jīvaparamātmanoḥ śariratmabhāvena tādātmyaṁ na viruddham. См. «Vedārthasaṅgraha», pp. 32, 35, 44 и 110.

бы сказать, что одно является другим. Имеются отраженные в писании утверждения, в которых мистическая душа отождествляется с верховным и призывает других поклоняться ей. Утверждение Индры «Размышляй обо мне» и заявление Вамадэвы «Я есть Ману, я есть Сурья» толкуются Рамануджей как подтверждение взгляда, что Брахман — это внутреннее я всего (*сарвантаратматвам*)<sup>1</sup>. Так как бесконечное существо живет во всем, можно сказать, что оно живет в любом индивиде, и поэтому можно сказать вместе с Прахладой, что как Брахман «образует мое я, так и: «все — от меня, я есть все, во мне все»<sup>2</sup>. Все слова, прямо или косвенно, относятся к Брахману<sup>3</sup>.

Вишнуистская теология основана на ведах и на агамах, на пуранах и на Прабаддхаме. Веды говорят об абсолютном в себе и о внутреннем правителе. Агамы Панчаратры принимают теорию *вьюх*, или проявлений. Пураны внушают поклонение аватарам, как, например, Раме и Кришне. Дравидийская Прабаддхама полна благочестивых высказываний, обращенных к образам из храмов Южной Индии. Поэтому говорят, что единый абсолют, отождествляемый с Вишну, существует в пяти различных видах, образах и т. п. (*арча*), воплощениях (*вибхава*), проявлениях (*вьюха*), подобно Санкаршане, Васудэве, Прадьюмне и Анируддхе, неосязаемой (*сукшма*) форме Васудэвы, или верховного духа и внутреннего правителя всех (*антарьямин*). Иногда наивысший вид (*пара*) считается Нарияной или Брахманом, обитающим в Вайкунтхе<sup>4</sup>, где, говорят, бог существует в теле, сделанном из чистой саттвы. Бог в своей безграничной полноте претупает пределы собственных провозглашений. Современное олицетворение бога не исчерпывается космическими аспектами. Бог имеет свою самостоятельную жизнь, делающую возможными личные отношения с ним. В Вайкунтхе бог восседает на змее Шеше, поддерживаемый своей супругой Лакшми. Лакшми, образный символ творческой энергии бога становится в позднем вишнуизме божественной матерью вселенной, которая иногда перед богом заступает за слабые и грешные человеческие существа. Она является силой, вечно единой с богом. Тогда как Ишвара символизирует справедливость, Лакшми — милосердие, и оба качества соединены в божестве. Лакшми, Шакти Вишну, выступает в двух формах — *крия*, или принципе регулирования и контроля, и *бхути*, или принципе становления. Они, в ответ на силу и материю, позволяют Вишну стать действенной и материальной причиной вселенной. Всевышний имеет шесть совершенств — знание, энергию, силу, господство, мужество и блеск<sup>5</sup>. В то время как высший дух Васудэва обладает всеми шестью качествами, три остальных вьюхи обладают лишь двумя из них. Согласно Раманудже, вьюхи являются формами, которые принимает верховный Брахман из сострадания к набожным. Они являются соответственно правителями индивидуальных душ (*санкаршана*), умов (*прадьюмна*) и личности (*анируддха*)<sup>6</sup>. Вибхаварупы являются воплощениями Вишну. В своем введении к «Гитабхашье» Рамануджа говорит, что бог в своем бесконечном милосердии «принимал различные формы, не скрывая своей главной божественной природы, и раз за разом воплощался... не только ради облегчения бремени земли, но также и для того, чтобы стать доступным людям, даже таким, как мы, так при этом открывая себя миру, чтобы стать видимым для всех, и так совершая другие такие же чудеса, чтобы привести в восхищение сердца и глаза всех, — высших и низших». Бог Рамануджи — не безмятежное абсолютное, которое взирает на нас с высоты небес, он присоединяется к нам в переживаниях нашей жизни, разделяет наши дела и труды по созиданию мира. Аватары буквально означают сошедших от сверхъестественного (*апракрита*) к естественному (*пракрита*) порядку. Они являются главными (*мукхья*) или подчиненными (*гауна*). Когда Вишну вмешивается в естественный порядок, то у нас — первый случай; вдохновленные души<sup>7</sup> являются подчиненными воплощениями. Ищущие свободы поклоняются аватарам, к ним также прибегают те, кто жаждет богатства, власти и влияния. Бог живет в освещенных должным порядком образах (*пратима* или *виграха*). В «Артхапанчаке» говорится о страданиях, которые испытывает бог из-за своей любви к людям, допуская воплощения самого себя в идолы<sup>8</sup>. Бог, как антарьямин, пребывает во всех существах и сопровождает душу повсюду на небесах и в аду. Бог в человеке подобен вспышке молнии в сердце голубого облака<sup>9</sup>. Бог, как антарьямин, считается наивысшим из всех<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> I. 1. 31.

<sup>2</sup> «Viṣṇu P.», I. 19. 85 цит. в R. B., I. 1. 31.

Sarvagatvād anantasya sa evāham avasthitaḥ.

Mattas sarvam ahaṁ sarvam mayi sarvam sanātane.

<sup>3</sup> «Vadārthasamgraha», p. 30.

<sup>4</sup> Parabrahmaparavāsudevādivācyo nārāyaṇaḥ («Jatīndramatadīpikā»).

<sup>5</sup> См. также Viṣṇu P., VI. 5. 79.

<sup>6</sup> R. B., II. 2. 40.

<sup>7</sup> Āveśāvatāras.

<sup>8</sup> «Несмотря на то, что он всеведущий, он кажется несведущим; хотя он и дух, он выглядит как не-дух; хотя он господин сам себе, он кажется тем, кто находится под властью людей; хотя он всемогущ, он выглядит безвластным; хотя он полностью свободен ото всех нужд, он кажется нуждающимся; хотя он покровитель, он выглядит беспомощным; хотя он господин, он кажется слугой; будучи невидимым, он кажется видимым; будучи недоступным, он выглядит доступным».

<sup>9</sup> Nilatoyadamadhyasthā vidyullekheva bhāsvara (в «Vedārthasamgraha»).

<sup>10</sup> Ср. «Pañcarātrarahasya»:

Pūrvapūrvoditopāstī viśeṣakṣīnakalmaṣaḥ.

Uttarottaramūrtinām upāstiyadhikṛto bhavet.

См. S. D. S., IV.

## ХII. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША

Абсолютность бога расценивается у Рамануджи как признание его существования в сфере его всеобщей деятельности, как признание свободных душ, которые хотя и черпают все, чем представляются, от бога, однако обладают такой спонтанностью и выбором, что заслуживают быть названы личностями. Рамануджа ведет энергичную и широкую полемику против тех, кто рассматривает индивидов как излишние варианты абсолюта, находящегося в самом себе. Индивидуальная душа посредством формы верховного является реальной, единственной, вечной, одаренной разумом и самосознанием, неделимой, неизменяющейся, непроницаемой и атомной<sup>1</sup>. Она отлична от тела, чувств, жизненного дыхания и даже от буддхи. Она познающая, она активное начало (*карта*) и пользуется наслаждениями *бхокта*). Она, в человеческом плане, прикреплена к грубому телу, к жизненному дыханию, которое является таким же орудием, как все органы чувств<sup>2</sup>, как пять органов действия и манас. Манас открывает душе внутреннее состояние и при помощи чувств передает знание внешних состояний. Функции манаса тройки: решение (*адхьявасая*), себялюбие (*абхмана*) и размышление (*чинта*)<sup>3</sup>. Атомная джива помещена в *хритпадме*. В глубоком сне она покоится в нем и в наивысшем *я*<sup>4</sup>. Сон — это непрерывание непрерывности *я*, как это следует из непрерывности работы, из факта памяти, из утверждений священного писания и из соответствия гипотез этическим предписаниям<sup>5</sup>. Несмотря на свой атомический размер, джива посредством своих атрибутов познания, которые расщепляются и сужаются, может испытывать наслаждение и страдание во всем теле, точно так же, как пламя лампы, такое крошечное само по себе, освещает такое множество вещей своим светом, который способен уменьшаться и увеличиваться<sup>6</sup>. Она может воспринимать объекты, удаленные во времени и в пространстве. Познавательная способность душ, как и в божественном деле, вечна по своему характеру, самоподдерживается, распространяется на все вещи и является действительной, хотя ее предел сужен из-за недостатков, таких, например, как прошлая карма и т. п.<sup>7</sup> Множественность душ очевидна из характера распределения наслаждений и страданий<sup>8</sup>. До освобождения они привязаны к праkritи, которая служит средством передвижения (*вахана*) для дживы, точно так же как лошадь служит седоку. Связь с телом, «этой грязной разлагающейся оболочкой», затемняет представление вечного и препятствует душе найти свое родство с богом.

Душа остается неизменной в своей основной природе посредством всех процессов рождения и смерти. Она много раз появляется в разумном мире и опять покидает его; но все время сохраняет свое тождество. При каждой *пралайе*, или разрушении мира, частные формы души разрушаются, хотя сами души неразрушимы. Они не могут избежать последствий своих прошлых жизней, и они вновь ввергаются в мир при новом акте творения с соответствующими новыми дополнениями. Соединения или разъединения с телами, в результате чего происходит сужение или расширение разума, являются тем, что означает рождение или смерть; и до освобождения души прикреплены по необходимости к телам, хотя в *пралайе* они связаны с неощутимым веществом, которое не допускает дифференцирования ни по названию, ни по форме<sup>9</sup>. *Я* не может свидетельствовать свое собственное прошлое, так как память не выходит за пределы данного воплощения.

Характерным свойством дживы является сознание *я* (*ахамбуддхи*). Она не просто атрибут *я*, которое может погибнуть, оставив существенную природу *я* не затронутой. Саморазличие составляет самую суть существования *я*. Если бы это было не так, то не было бы смысла добиваться освобождения. В состояниях зависимости и освобождения душа удерживает свое свойство познающего субъекта (*джната*). Личность тоже является активным агентом. Так как действия принадлежат душе, она страдает от последствий своих поступков. Из того, что она обладает властью действовать, не следует, что она всегда действует. До тех пор пока души прикреплены к телам на основе их кармы, их действия в большой степени определены; но когда души освобождены от тел, они осуществляют свои желания путем одной своей воли (*санкальпад ева*).

Джива не составляет одного целого с богом, так как она отличается от него в основных чертах. Считается, что она — часть (*анша*) Брахмана. Хотя джива не может быть частью целого, так как Брахман не позволяет никаких разделений<sup>10</sup>, однако она заключается внутри всеобщей личности. Рамануджа говорит, что души являются час-

<sup>1</sup> II. 2. 19 — 32; II. 3. 18. «Gatīndramatadīpikā», VIII.

<sup>2</sup> II. 4. 10.

<sup>3</sup> По этим трем функциям он называется буддхи, аханкара и читта.

<sup>4</sup> III. 2. 9.

<sup>5</sup> III. 2. 7.

<sup>6</sup> II. 3. 24 — 26.

<sup>7</sup> Īśvarasyeva jīvanām api nityam jñānam svatas ca sarvaṇiṣayam pramātmakam ca, tattatkarmādidōṣavaśāt samkucitaviśayam (Vedānta Desika. Śeśvara Mīmāṃsā).

<sup>8</sup> II. 1. 15.

<sup>9</sup> III. 2. 5.

<sup>10</sup> II. 3. 42.

тями в смысле вишешан, определяемых формами или видами Брахмана<sup>1</sup>. Души рассматриваются как действия Брахмана, так как они не могут существовать обособленно от него, и, однако, они не являются произведенным действием, как эфир и т. п. Основная природа души не изменяется. Изменение состояния, в котором она находится, относится к сужению и расширению разума, тогда как изменения, от которых зависит производное, как например эфир, являются изменениями основной природы<sup>2</sup>. Особенности души, как например восприимчивость к страданию, не касаются бога. Он один свободен от изменений своей основной природы, что характерно для бессознательных предметов, и сужается и расширяется, что характерно для душ.

Постоянное пребывание верховного духа не лишает живую автономии ее воли, хотя одного лишь усилия индивидуальной души недостаточно для действия. Сотрудничество верховного духа также необходимо<sup>3</sup>. Рамануджа хотя и подчеркивает самостоятельность индивидуальной души в определении своего будущего и допускает то, что хороший человек может преступить естественные законы вселенной, однако провозглашает, что один только бог является верховной моральной индивидуальностью, свободной от всякой зависимости от материи и кармы<sup>4</sup>. Бог называется *шеши*, или суверенным господином. Между ним и индивидуальными душами существуют отношения господина и подданного, выраженные фразой — *шешашешибхава*. Шешитва является абсолютной властью бога для распоряжения душой<sup>5</sup>.

В философии Рамануджи большое значение имеют вопросы человеческой свободы и божественного суверенитета, так как он стремится подчеркнуть и то и другое. В своих действиях индивидуальные души всецело зависят от бога. Бог определяет, что хорошо и что плохо, снабжает души телами, дает им власть пользоваться ими, а также является причиной конечного чувства свободы и зависимости душ. Однако за то, что в мире столько страдания и горя, ответствен не бог, а человек, который имеет власть действовать во имя добра или зла. Воля человека выглядит как устанавливающая границы абсолютности бога. Души, которые свободны в выборе, могут поступать таким образом, что они будут сталкиваться с волей бога. Если абсолютный бог вынужден считаться с законами кармы и действовать в соответствии с ними, то он не абсолютен. Рамануджа преодолевает это затруднение, утверждая, что бог является первичной причиной поступков всех людей. Но это не кальвинизм, ибо бог действует в соответствии с некоторыми законами, выражающими его природу. Бог по своему произволу не заставляет душу творить добрые или злые дела, а показывает постоянство своей природы, действуя соответственно законам кармы. Если закон кармы независим от бога, то абсолютность бога находится под угрозой. Критик, который заявляет, что мы не можем сохранить независимость бога, не пожертвовав доктриной кармы, не имеет правильного понятия об индуистской идее бога. Закон кармы выражает волю бога. Порядок кармы установлен богом, который является правителем кармы. Раз закон зависит от природы бога, то сам бог может рассматриваться как награждающий праведных и наказующих грешных<sup>6</sup>. Чтобы показать, что закон кармы не независим от бога, иногда говорится, что хотя бог может приостановить закон кармы, однако он не желает так поступать<sup>7</sup>. Связанный

<sup>1</sup> «Индивидуальная душа является частью (*аниша*) наивысшего я, так же как свет, излучаемый светящимся предметом, таким, например, как огонь или солнце, является частью этого предмета, или так, как общие свойства коровы или лошади, белая или черная окраска соответственно окрашенных предметов являются атрибутами, а значит и частями предметов, в которых эти атрибуты находятся, или так, как тело является частью воплощенного существа. Ибо под частью подразумевается то, что составляет одно место (*екадеша*) чего-то; отличительный атрибут (*вишешана*) является частью предмета, отличающегося этим атрибутом (*вишиштавасту*). Хотя атрибут и субстанция относятся друг к другу как часть к целому однако мы видим, что они отличаются в основных чертах» (II. 7. 45).

<sup>2</sup> Svarūpanyathabhavalakṣaṇa, II. 3. 18.

<sup>3</sup> II. 3. 41.

<sup>4</sup> I. 1. 21.

<sup>5</sup> Ср. Это с теорией Лотце, считающего, что душа осознает свое собственное единство и является истинно индивидуальным отличием от бога и от всех других душ, хотя и приобретает свой характер от творческой и поддерживающей природы бога.

<sup>6</sup> II. 2. 3; III. 2. 4.

<sup>7</sup> Локачарья говорит: «Хотя в соответствии со своей властью он может поступать так, как ему нравится, бог в одно и то же время может освободить все души путем уловки, то есть удаления кармы душ, что зависит от него благодаря его сущности, постоянству и т. п., его решение заключается в том, что он подвергнет души ограничениям писаний, то есть закону кармы, что вытекает из его простого желания». «lathecchaṁ kartuṁ śaktatvāt sakalātmano' pi yugapad eva muktān kartuṁ samarthatve' pi svādhinasvarūpasthityādīnātmanaḥ karma vyājīkṛya dūrikṛya śāstramaryādayā tān angikuryām ittham sthiti līlārasēcchayaiva» («Tattvatraya», p. 108). Бог является первоосновой, тогда как карма только вторична. «Божественное существо... занимаясь делом, соответствующим его могуществу и величии (svamahātmyānugūṇalīlāpravṛttau), и установив, что труд (*karma*) имеет двойственную природу (*dvaividhyam*) добра и зла, и наделив все индивидуальные души телами и органами чувств, делает возможным выполнять подобную работу и контролировать их тела и органы (*tanniyamaśakti*) и входит сам в их души, как их внутреннее я, находящееся внутри них... Души, наделенные всей властью, данной им богом... по своему усмотрению и в соответствии со своими собственными желаниями творят добро и зло (*svayam eva svecchānugūṇyena piṇyāpūnyarūpe karmaṇi*)»

обещанием выполнять моральный закон, который является вечным выражением его праведной воли, он допускает зло, которое иначе он мог бы не допустить. Внутренний правитель во всех случаях уважает волевое усилие, которое подсказывает человеческое действие<sup>1</sup>. Ему не хочется нарушать свои собственные законы и вмешиваться в устройство мира. Бог, хотя он и имманентен в мире, не желает быть назойливым.

Имеется три рода джив: вечные (*нитья*), или те, которые находятся в Вайкунтхе, наслаждаясь блаженством, и свободные от кармы и пракрити; освобожденные (*мукта*), или те, которые достигают освобождения через свой разум, добродетель и набожность; связанные (*баддха*), или те, кто бродит в сансаре из-за своего невежества и эгоистичности<sup>2</sup>. Хотя душа может подняться на наивысшую ступень, она также может спуститься на наинизшую ступень, все более и более погружаясь в тело, пока жизнь разума не будет казаться как бы затерянной в темных животных позовах ощущения и голода<sup>3</sup>. Души, бродящие в сансаре, разделяются на четыре класса: небесные, или сверхчеловеческие, человеческие, животные и неподвижные (*стхавара*). Хотя все души принадлежат к одному роду, они обязаны своим различием телам, с которыми они связаны. Даже кастовые различия среди душ являются следствием их связи с различными типами тел. Сами по себе души не являются ни человеческими, ни небесными, ни брахманскими, ни шудрами. Души в сансаре объединены в группу жаждущих наслаждения и в группу жаждущих освобождения. Пока душа не достигнет освобождения, она должна вновь родиться, чтобы испытать последствия кармы. Душа, когда она следует к дурному воплощению, окутана зачатками элементов<sup>4</sup>, которые служат субстратом жизни<sup>5</sup>. Тонкое тело существует, пока существует состояние зависимости<sup>6</sup>. Освобожденные идут путем *дэваяна* (то есть путем богов), добродетельные — путем *питрияна* (то есть путем предков), тогда как грешные немедленно возвращаются на землю, не попадая на луну. У бога есть агенты, которые ведут душу по ее пути вверх<sup>7</sup>. Если души являются каким-то образом участниками в божественной природе, они должны были когда-то обладать ее свободой и чистотой. Как же они потеряли эти качества и подпали под правила кармы? Рамануджа считает, что ни разум, ни священные книги не могут сообщить нам, как карма подчинила души своей власти, так как космический процесс не имеет начала (*анади*).

### ХIII. МАТЕРИЯ

*Пракрити*, или материя, *кала*, или время, и *шуддхататтва*, или чистая материя, являются тремя не имеющими сознания субстанциями. Они являются объектами опыта (*бхогья*), подлежат изменениям и являются различными к целям человека<sup>8</sup>. Существование пракрити не является объектом восприятия или умозаключения. Оно принимается на основании авторитета священного писания<sup>9</sup>. Ее три свойства *саттвы*, *раджаса* и *тамаса* развиваются в ней в период создания мира. В пралайе материя существует в весьма неощутимом состоянии, без отличия в названии и форме, и называется *тамасом*. Материя не сотворена (*аджа*), хотя формы ее появляются и исчезают.

При сотворении из тамаса появляется *махат*; из махата — *аханкара* или *бхутади*; из саттвика-аханкары появляются одиннадцать чувств, из тамаса — пять *танматр*, или пять элементов, и *раджасаканкара* способствует этим процессам<sup>10</sup>. Из аханкары возникает неощутимый элемент звука и затем *акаша*; из акаши появляется неуловимый элемент ощущения и затем воздух. И то же для других элементов. Из качеств звука, ощущения и т. д. мы выводим соответствующие субстанции. Звук находится во всех элементах. Чувство ощущения бывает трех видов — теплого, холодного и нейтрального. Имеется пять цветов, которые могут изменяться под воздействием тепла. Последователи вишиштадвайты не допускают никакого реально-го пространства, независимого от акаши, и доказывают, что мы устанавливаем некоторые пункты в нем, такие, как восток — там, где восходит солнце, и запад — там, где оно заходит, и измеряем близость к этим отправным точкам или удаление от

---

upādāte). Тогда бог признает того, кто совершает добрые дела, как того, кто подчиняется его заповедям и наделяет его благочестием и благополучием, счастьем и освобождением, тогда как тот, кто нарушает его заповеди, получает обратное (II. 2. 3).

<sup>1</sup> II. 8. 41.

<sup>2</sup> См. «Rahasyatrayasāra», IV. Имеются некоторые последователи вишиштадвайты, которые верят в тех, кто навсегда связан к колесу. См. «Tattvamuktākalāpa», II. 27 — 28.

<sup>3</sup> I. 1. 4.

<sup>4</sup> III. 1. 1.

<sup>5</sup> III. 1. 3.

<sup>6</sup> IV. 2. 9 и III. 3. 30.

<sup>7</sup> IV. 3. 4.

<sup>8</sup> S. D. S., IV.

<sup>9</sup> «Tattvamuktākalāpa», I. 2.

<sup>10</sup> «Sarvārthasiddhi», I. 2.

них<sup>1</sup>. *Прану*, или жизненное дыхание, не следует смешивать с чувствами, но оно является лишь особым состоянием (*авастхавишеши*) воздух<sup>2</sup>. В отличие от санкхьи вишаштадвайта утверждает, что развитие пракрити вызывается и проверяется Ишварой<sup>3</sup>.

Кала, или времени, отводится самостоятельное место. Она — форма всякого существования<sup>4</sup>. Она — объект восприятия. Различие между днями, месяцами и т. п. основывается на отношениях времени<sup>5</sup>.

Тогда как пракрити имеет три гуны — саттвы, раджаса и тамаса, шуддхататтва имеет только одну саттву.

Это вещество тела бога в его состоянии *нитьявибхути*. Оно не скрывает внутреннюю природу. Бог раскрывается как космическая сила через свое *лалавибхути* при помощи пракрити и в своем трансцендентном существовании — через свое *нитьявибхути* с помощью *шуддхататтвы*.

Все эти не имеющие сознания субстанции действуют, подчиняясь воле бога<sup>6</sup>. В них нет ни хорошего, ни плохого, но они могут приносить наслаждение или страдание индивидам в соответствии с их кармой. Бог определяет их поведение, ибо «если действие предметов зависит только от их собственной природы, то все было бы во все времена лишь наслаждениями или страданиями для всех лиц. Но этого не наблюдается». «Для наивысшего Брахмана, который является субъектом лишь для себя, та же связь будет источником забавы, состоящей в том, что он направляет и проверяет эти предметы различными путями»<sup>7</sup>. Для того, кто освободился от всех зависимостей от кармы и авидьи, мир покажется в основном блаженным. Пока душа и материя вместе составляют тело или атрибуты бога, он непосредственно связан с душами и лишь косвенно — с материей, которая проверяется душами. Материя более полно зависит от Брахмана, чем души, которые имеют свободу выбора. Последние могут принимать участие в божественной жизни и тем самым могут быть поставлены над изменением и смертью.

#### XIV. ТВОРЕНИЕ

Согласно Раманудже, каждое действие влечет за собой материальную причину и действие мира подразумевает свободно существующие души и не заключенную в себе материю. Хотя души и материя являются видами (*пракари*) бога, они наслаждаются родом индивидуального существования, которое принадлежит им вечно и не может быть полностью растворено в Брахмане. Они имеют нечто вроде вторичной субстанции, которой достаточно, чтобы дать им возможность развиваться своими собственными путями. Они существуют в двух различных состояниях, которые периодически перемещаются, причем первое является неощутимым состоянием, когда они не обладают качествами, по которым они обычно известны, когда нет различия индивидуального названия и формы, когда материя не заключена отдельно сама по себе (*авьякта*) и разум сужается (*санкуচিতа*). Когда говорится, что Брахман находится в случайном состоянии (*каранавастха*), то это состояние пралайи. Когда по воле бога происходит творение, неощутимая материя делается осязаемой и души связываются с материальными телами, соответствующими степени достоинства или порока, приобретенной ими в предшествующих формах существования, и их разум подвергается некоторому расширению (*вакаса*). Когда души и материя таким образом проявлены, то Брахман будет в действенном состоянии (*карьявастха*). Создание и разрушение относительно и означают различные состояния одной и той же причинной субстанции, называемой Брахманом<sup>8</sup>. Души и материя имеют двойственное существование: причинное и действенное. В своем причинном существовании души нематериальны и их природа находится в равновесии. Но когда наступает время творения, души под влиянием своей кармы нарушают равновесие трех гун и пракрити испытывает последствия своей кармы под божественным провидением. Души способны испытывать переживания, сообразно своим деяниям, для которых их предназначило творение. Бог творит мир так, чтобы он соответствовал карме душ. В этом смысле божественный творческий акт не является независимым или абсолютным<sup>9</sup>.

Согласно Панчаратре, делается различие между чистым (*шуддхасришти*) и грубым творением. Первое является не столько творением, сколько вечным выражением действительной природы божественного бытия, где проявляются достоинства бога — всеведение (*джняна*), господство, заключающееся в беспрепятственной деятельности (*айшварья*), власть порождать космос (*шакти*), сила все выдерживать (*бала*), неизменность (*вирья*) и божественная самонадеянность и величие (*теджас*).

<sup>1</sup> «Tattvamuktākalāpa», I. 48.

<sup>2</sup> «Tattvamuktākalāpa», I. 53 — 54.

<sup>3</sup> «Sarvārthasiddhi», I. 16.

<sup>4</sup> Согласно «Tattvatraya», кала является tattvaśūnyam.

<sup>5</sup> Upādhibhedah («Tattvamuktākalāpa», I. 69).

<sup>6</sup> II. 2. 2.

<sup>7</sup> III. 2. 12.

<sup>8</sup> См. R. V. G., XIII. 2; IX. 7.

<sup>9</sup> II. 1. 34 — 35.



Эти качества образуют тело Васудэвы и Лакшми или Васудэвы, соединенного с Лакшми. Вьюхи и вибхавы также принадлежат к чистому творению. Вайкунтха, который имеет своей материальной причиной шуддхасаттву, тоже принадлежит к чистому творению<sup>1</sup>. Грубое творение происходит в уже указанном порядке посредством пракрити, состоящей из трех гун<sup>2</sup>. Для бога создание мира — лишь *лила*, или забава<sup>3</sup>. Метафора лилы выявляет беспристрастие, свободу и радость, лежащие в основе акта творения. Это дает возможность Раманудже настаивать на абсолютной свободе и независимости бога. Природа и души являются инструментами игры бога и ни в какое время не могут оказывать сопротивления его воле. Все предпринимается богом по его доброй воле<sup>4</sup>.

Затруднения Шанкары состоят в том, что из Брахмана, который абсолютно совершенен, нельзя вывести несовершенство мира, во всяком случае ограниченный ум не может объяснить возникновение конечного из бесконечного. Это не беспокоит Рамануджу, так как он готов принять авторитет шрути по поводу того, что конечное возникает из бесконечного. То, что говорит шрути, должно быть определено логически. Зависит или не зависит от воли бога то обстоятельство, что существует незавершенная в себе материя и материальные души? Безусловно, что эти данные элементы, от которых зависит божественная воля при творении, не взяты со стороны, как думает Мадхва, а пребывают в боге, как его виды. Во всяком случае, воля бога зависит от их предсуществования. Теоретически возможно представить, что с разным видом материалов мир мог бы быть созданным лучше. Бог не мог выбрать лучший из всех возможных миров, а был вынужден сделать лучше из данного. Брахман имеет абсолютно необусловленное существование<sup>5</sup>, чего нет у лишенной разума материи, которая является местопребыванием изменения и душ, вовлеченных в материю. Но трудно представить себе, как Брахман мог предполагаться неизменным в свете из меняющихся состояний его атрибутов, душ и материи. Эти виды (*пракары*) превращаются из неощутимого в грубое состояние и *vice versa*, и Рамануджа вынужден признать, что Ишвара тоже подвергается изменениям<sup>6</sup>. Рамануджа ограничивает атрибут бесконечного. С этой точки зрения должно было бы следовать, что бесконечное не может существовать без своего атрибута и поэтому атрибут необходим бесконечному. Однако Рамануджа не в состоянии допустить это ввиду многих противоположных текстов писания. Комментируя отрывок: «Эти существования не по мне»<sup>7</sup> — Рамануджа говорит: «По своей воле я являюсь сторонником всех существ, и однако нет мне помощи от любого из этих существ». «Никакая помощь не прибавляется ими к моему существованию». Существование мира совершенно нематериально для божественного существа. Такой взгляд едва ли совпадает с общей позицией Рамануджи: мир имеет своей основой природу бога. Комментируя отрывок из «Гиты»: «Я наслаждаюсь всем, что предлагается с молитвой, будь это лист или цветок», — Рамануджа замечает: «Если даже я и остаюсь в состоянии наслаждения своим собственным естественным, безграничным и неоценимым блаженством, я наслаждаюсь им, как будто я получил любимый объект, который лежит далеко за пределами моего желанья»<sup>8</sup>. Бог готов приобрести некоторое счастье через произнесенные с желанием молитвы своих набожных почитателей, хотя его не в равной степени трогают боль и страдания других. Если душа является частью бога, тогда последний должен быть огорчен болью, причиненной душе ее переживаниями, точно так же, как индивид страдает от боли, поразившей его руку или ногу. Таким образом, верховный бог испытывал бы больше боли, чем душа<sup>9</sup>. Но Рамануджа утверждает, что страдание душ не оскверняет природы бога. Если акты творения, сохранения и разрушения доставляют богу наслаждение, должны ли мы думать, что наслаждение бога способно измениться и увеличиться благодаря этим операциям? Природа бога как трансцендентального духа является природой наслаждения, и изменения его атрибутов тоже увеличивают его радость. Так как отношение между душой и телом не определено логически, то отношение между трансцендентальным восторгом, который совершенен и не способен к изменениям и который вызывается изменениями его тела, непонятно.

Рамануджа энергично протестует против доктрины майи и феноменальности мира. Если различия мира обусловлены несовершенством человеческого разума, тогда для бога не должно было бы быть никаких различий; но священные книги говорят нам, что бог создает мир, награждает различные души, тем самым указывая, что бог считается с миром различий. Нельзя сказать, что множество не реально, так же как не реален мираж, ибо последний не реален не потому, что наши действия основаны на восприятии, а потому, что наши действия, вызванные им, безуспешны. Также нелогично настаивать на том, что реальность мира, подтвержденная восприятием, отвер-

<sup>1</sup> Бенгальская школа вишнуизма принимает эту теорию, но заменяет Вишну и Лакшми Кришной и Радхой.

<sup>2</sup> «Панчаратра санхита» тоже допускают промежуточное творение.

<sup>3</sup> Ср. *Kṛiḍā harer idam sarvam; i hare viharasi kṛiḍā kantukairiva jantubhih;* и также *sympy, lokavat tu līlā kaivalyam.*

<sup>4</sup> *Svasaṁkalpaktram* (R. B. Y., I. 25). Ср.: «Бесконечными путями бог вкушает бесконечную радость» (Browning, Paracelsus).

<sup>5</sup> *Nirupādhikasattā*, I. 1. 2. Ср. «*Srutaprakāśikā*»: *Kenāpi parināmaviśeṣena tattadavasthasya sattā sopādhikasattā, ato nirupādhikasattā nirvikāratvam.*

<sup>6</sup> *Ubhayaprakāra viśiṣṭe nivantramśe tadavasthatadubhayaviśiṣṭatārūpavikāro bhavati* (R. B., II, 3. 18).

<sup>7</sup> B. G., IX. 4.

<sup>8</sup> *Matsthītau tair kaścīd upakāraḥ* (R. B. G., IX. 4).

<sup>9</sup> R. B. G., IX. 26.

гаются священными книгами, ибо сферы восприятия и священных книг совершенно различны, и поэтому они не могут противоречить друг другу<sup>1</sup>. Всякое знание открывает объекты<sup>2</sup>. Сказать, что объекты не существуют лишь потому, что они не продолжают существовать, довольно странно. В этом аргументе смешиваются понятие противоположности с понятием различий. Различие не есть отрицание. Когда две познавательные способности взаимно противоречивы, то они обе не могут быть истинными. «Но сосуды, куски полотна и т. п. не противоречат один другому, так как они разделены по месту и времени. Если несуществование предмета познается в одно и то же время и в одном и том же месте, где и когда его существование познается, мы получаем взаимное противоречие двух познавательных способностей. Но когда познается предмет в связи с определенным местом и определенным временем, а несуществование познается в связи с каким-то другим местом и временем, то никакого противоречия не возникает»<sup>3</sup>. В примере, когда змея ошибочно принимается за веревку, познание несуществования возникает в связи с данным местом и временем. Поэтому там есть противоречие. Но если познаваемый в данное время предмет не существует в другое время и в другом месте, то мы не можем прийти к заключению, что этот предмет не реален. И Шанкара, и Рамануджа признают логику тождества<sup>4</sup>; только Рамануджа верит, что истинное тождество подразумевает различие и определенность, а не противоречия и отрицания.

Рамануджа выдвигает несколько возражений против доктрины адвайты об *авидье*. Где место (*аишрая*) авидьи? Это не может быть Брахман, который полон совершенств. Это не может быть индивид, который является продуктом авидьи. Авидья не может скрыть Брахмана, имеющего самосветящуюся природу. Если самосветящееся сознание, которое не имеет объекта и не имеет субстрата, установится посредством влияния несовершенства находящегося внутри себя сознания самого себя, как связанного с многочисленными предметами, то как будет выглядеть это несовершенство: реальным или нереальным? Согласно адвайте, оно нереально; согласно Раманудже, оно не может быть нереальным, так как это нечто дозволенное самим богом. В человеческом познании, где нечто неявное становится явным, мы можем допустить существование какой-то сущности, которая мешала проявлению. Но нет необходимости приписывать Брахману такой недостаток. Опять таки, если авидья запутывает и Брахмана в свои сети, тогда одна всеобщая ложь будет реальностью и мы не можем избежать ее. Природа (*сварупа*) авидьи не может быть определена логически. Она не реальна, не нереальна. Сказать, что вещь неопределима (*анирвачания*), нелогично. Никакие средства знания (*прамана*) не подтверждают существования авидьи. Ни познавательная способность, ни вывод, ни откровение не устанавливают этого. В священных книгах майя применяется для указания ни замечательную силу, которой обладает бог и которому нечего делать с вечной нереальной авидьей. Согласно взглядам адвайты, даже священные книги являются частью мировой ошибки и весь фундамент знания разрушен. Если происходит прекращение (*нивартана*) авидьи путем познания Брахмана, лишённого атрибутов и достоинств, тогда это не может произойти, так как такое знание невозможно. Уничтожение (*ниврйти*) авидьи, которое является конкретной реальностью, не может быть достигнуто путем абстрактного познания. Несомненно, мир слишком велик и значителен, чтобы быть легко отвергнутым как простой продукт авидьи. Реальная авидья, чьей жертвой мы являемся, есть та сила иллюзии, которая заставляет нас верить, что мы сами и мир не зависимы от Брахмана.

## XV. ЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ

Дживы в сансаре, с их душами, заключенными в тела, похожи на островитян, которые живут, не ощущая моря. Они верят, что они не столько виды бога, сколько произведения природы. Из-за своих прошлых деяний душа оказывается заключенной в материальное тело, причем ее внутренний свет затемнен внешней тьмой. Она ошибочно принимает одеяние природы за свое истинное я, приписывает себе качества тела, принимает за истинное блаженство быстротечные наслаждения человеческого существования и отворачивается от бога. Падение души вызвано кармой и авидьей, которые приводят к ее воплощению. Связь души, которая является чистым духом, с материей — деградация души. Ее грехи не только преграда к ее собственному продвижению вверх, но также преступление против бога. Авидья должна быть заменена *видьей*, или интуитивным познанием того, что бог есть фундаментальное я всего.

Рамануджа позволяет индивидуальным душам свободно действовать согласно их собственной воле. Что касается ответственности, каждый индивид является другим, отличным от бога, лицом. Когда душа не может признать своей зависимости от бога, то бог помогает ей осознать истину через посредство кармы, которая накладывает

<sup>1</sup> Akaśavāyāvādhūta... padārthagrāhi pratyakṣain; śāstram tu pratyakṣādyaparicchēdya sarvāntarātmatvasatyatvādyānantaviśeṣānaviśiṣṭa brahmasvarūpa... viśayam, iti śāstrapratyakṣayor na virodhaḥ («Vedārthasamgraha» p. 87).

<sup>2</sup> Arthaprakāśa.

<sup>3</sup> Deśāntarakālaṅtaraśābandhitayānubhūtasanyadeśakālayor abhavāpratipattau na virodhaḥ (I. 1. 1).

<sup>4</sup> S. B., II, 2. 33; R. B., II. 2. 31.

вадет наказания на душу, тем самым напоминая ей о ее грешных проступках. Через проявления внутреннего бога душа осознает свою греховность и молит бога о помощи. В философии Рамануджи сильно подчеркивается убеждение в грехе и ответственность человека за него. Ямуначарья описывает себя как «сосуд тысячи грехов» и молит о благоволении бога. Вишнуистская вера не поддерживает *tapas*, или аскетизм.

Как теист, Рамануджа верит, что спасение возможно не через джняну и карму, а через бхакти или прасад (милосердие). В священных книгах джняна олицетворяет собой *дхьяну*, или размышление, и *нидидхьясану*, или сосредоточенное созерцание<sup>1</sup>. Бхакти достигается через сосредоточение на той истине, что бог является нашим сокровеннейшим я и что мы являемся лишь видами его субстанции. Но такую джняну нельзя приобрести, пока не разрушена плохая карма. Работа, выполненная заинтересованным духом, помогает удалить прошлые накопления. До тех пор пока карма, предписываемая святыми книгами, действует по эгоистическим мотивам, цель не может быть достигнута. Результат соблюдения обрядов скоропреходящ, тогда как результат познания бога неразрушим (*акшая*), но если мы будем выполнять работу, посвящая ее богу, то она помогает нам в наших усилиях достигнуть спасения<sup>2</sup>. Работа, проделанная в таком духе, развивает природу саттвы и помогает душе увидеть истину вещей. И джняна и карма, обе являются путями к бхакти, или силой, которая с корнем вырывает наш эгоизм, придает новую силу воле, новые глаза для понимания и новый мир душе

*Бхакти*, или преданность, является неопределенным термином, который распространяется от низшей формы поклонения к наивысшей жизни осуществления. Она имеет в Индии непрерывную историю со времен ригведы<sup>3</sup> до настоящего времени. По Раманудже, бхакти — это стремление человека к более полному познанию бога, познанию спокойному и созерцательному. Он настаивает на обширной подготовке к бхакти, которая включает в себя вивеку, или пренебрежение к пище<sup>4</sup>, *вимоку*, или освобождение от всего остального и стремление к богу, *абхьясу*, или непрерывное размышление о боге, *крию*, или делание добра другим<sup>5</sup>, *кальяну*, или желание всем добра, *сатъям*, или правдивость, *арджавам*, или честность, *даю*, или сострадание, *акимсу*, или непротивление, *дану*, или милосердие, и *анавасаду*, или бодрость и надежду<sup>6</sup>. Таким образом, бхакти не является просто эмоциональным<sup>7</sup>, а включает тренировку как воли, так и разума<sup>8</sup>. Оно как познание бога, так и послушание его воле<sup>9</sup>.

Бхакти является любовью к богу всем нашим разумом и всем сердцем. Она находит свою кульминацию в интуитивном сознании бога<sup>10</sup>.

Бхакти и мокша органически связаны, поэтому на каждой ступени бхакти мы совершенствуемся. Бхакти является спасением в грядущем и рассматривается как высшее по отношению к другим методам, так как она имеет в себе свою собственную награду (*пхаварупатват*)<sup>11</sup>. Через бхакти душа все более и более ярко сознает свою связь с богом, пока наконец она не подчинится богу, который является душой ее души. Тогда уже нет больше места себялюбию и своекорыстию, так как бог занял место я и вся жизнь оказалась преображенной. Наммальвар говорит: «В ответ на твой великий и хороший дар — смешивание моего духа с твоим — я полностью отдал тебе свой дух»<sup>12</sup>. Каждая капля крови, каждое биение сердца и каждая мысль подчиняются богу. «Это, однако, не я». Бхакти различается как формальное (*вайдхи*) и верховное (*мукхья*).

<sup>1</sup> III. 4, 26.

<sup>2</sup> Tadarpitākhilacārātā (Nārada, Bhakti Sūtra, p. 19).

<sup>3</sup> Ср.: «Все мои помыслы, ищущие блаженства, превозносят Индру, стремясь к нему; они обнимают его, как жена обнимает прекрасного молодого мужа, его, божественного дарователя благ, чтобы он мог помочь мне. Мой разум направлен к тебе, о Индра, и не отворачивается от тебя; на тебе я покою свое желание, о многократно зываемый» (R. V., X. 43).

<sup>4</sup> Лучше толкование Шанкары, что мы не должны быть привязаны к объектам чувств.

<sup>5</sup> Различается пять видов, а именно: изучение, поклонение богу, обязанности по отношению к предкам, человеческое общество и животные.

<sup>6</sup> S. D. S., IV.

<sup>7</sup> Швапнешвара, комментируя слово «ануракти», употребляемое Шандильей, говорит, что ану (*anu*) означает после, а рак-ти (*rakti*) — привязанность и что поэтому ануракти — привязанность, которая следует за познанием бога. Слепая привязанность не является бхакти.

<sup>8</sup> Jñānakarmanugrhitam bhaktiyogam (R. B, G., Введение). Dhīpṛitirūpa bhaktih. («Tattvamuktākalāpa»).

<sup>9</sup> В «Vedārthasaṁgraha» Рамануджа проводит различие между sādhanabhakti и parā-bhakti. Первое включает проверку тела, разума и речи, выполнение своих обязанностей, изучение, непривязанность и т. д.

<sup>10</sup> I. 1. 1.

<sup>11</sup> Nārada, Bhakti Sūtra, p. 26.

<sup>12</sup> Tīruvāymoyi, II. 3. 4.

Формальное является низшей фазой, в которой мы заняты молитвами, обрядами и идолопоклонством. Все это помогает душе продвигаться вперед, но не может само по себе спасти душу. Мы должны поклоняться верховному существу, ибо в конечном счете ничто другое не может служить объектом созерцания<sup>1</sup>.

Прапатти является полной покорностью богу<sup>2</sup> и является, согласно бхагаватистам, наиболее эффективным средством для достижения спасения. Оно открыто всем: как ученым, так и невежественным, как для высокопоставленных, так и для низших, тогда как путь бхакти, включающий в себя джняну и карму, ограничивается тремя первыми классами. Но всякий получивший указание от учителя может обратиться в лоно божие и укрыться в нем. Согласно Южной школе (тенгалаев), которая более точно следует преданию альваров, прапатти является единственным путем к спасению и другого усилия не требуется от набожного человека. Бог спасает душу, которая всецело отдалась ему. Северная школа (вадагалаев) считает, что прапатти является одним из путей к достижению цели, но не единственным путем. Для нее человеческое усилие является главным фактором спасения. Индивид, который подготовился путем кармы, джняны, бхакти и прапатти, получает благосклонность бога. Эта школа придерживается *маркатаньяйи*, или обезьяней теории, ибо молодая обезьяна сама делает усилия и держится за мать; тогда как Южная школа придерживается *марджанняя* (кошачьей теории), ибо котенок берется кошкой в зубы. Эта школа считает, что ничто не зависит от усилия человека, так как милосердие бога направлено на тех индивидов, которые должны быть спасены. Она также верит, что душа берется богом благодаря одному решительному действию, которое не требует повторения, тогда как Северная школа настаивает на постоянной готовности души отдаться богу.

В «Бхагавата-пуране» бхакти более ограничено по своему характеру, чем у Рамануджи. Пробуждение религиозного чувства в людях отличается некоторой тенденцией к чрезмерному энтузиазму. Личность, подвергающаяся обращению души, испытывает волнения багоговения и восторга. В «Бхагавате» бхакти является возникающей эмоцией, которая охватывает нервной дрожью все существо, затрудняет речь и ведет к состоянию экстаза. «Бхагавата» безразлична к жертвенным обрядам и провозглашает, что мы должны любить бога ради него самого, а не ради каких-то наград. Она допускает, что единение с богом доступно для каждого, кто этого хочет. Он может получить это единение через бхакти, но душа, которая остается всегда отдельной от бога, которому она поклоняется, всегда более счастлива, чем душа которая растворяется в боге<sup>3</sup>. Мы находим в боге «Бхагаваты» сокровенное человеческое чувство. Он не свободен (*асватантра*), так как он является субъектом приложения воли поклоняющихся ему (*бхакта парадхина*)<sup>4</sup>. Без сонма его святых бог не много думает о себе<sup>5</sup>. Замечательной чертой «Бхагаваты» является идеализация предания о Кришне и гопи (пастушках). Легенда превращена в идеал бхакти и, как мы увидим, позднейшие секты вишнуизма подвержены ее влиянию.

Вишнуистское верование использовало наиболее сокровенные человеческие отношения в качестве символов отношений человека и бога. Бог рассматривается как учитель, друг, мать, дитя и даже как возлюбленный. Последнее подчеркивается альварами, «Бхагавата-пураной» и бенгальской школой вишнуизма. В совершенной любви, как в бхакти, наивысшее блаженство и творческая продуктивность состоят в том, чтобы быть вместе с возлюбленным; быть без него или без нее — страдание, отчаяние и бесплодие. Мы думаем, что применение в качестве символа обычной любви неправильно, так как мы считаем, что в любви чувственное влечение — это все; но в истинной любви мало чувственного влечения. Многие женщины больше, чем всем другим, которых они встречали или знали раньше. Влюбленный ради своей возлюбленной готов сражаться со всем миром, терпеть и некоторые мужчины, которые в любви стоят на более высоком уровне, чем уровень животных, будут не согласны с тем, что любовь — это просто поиски новых ощущений. В истинной любви две души верят друг другу все лишения, находят счастье в бедности, изгнании и притеснениях. Даже если он и она разделены друг с другом множеством препятствий настолько, что соединение кажется чем-то далеким, даже невозможным, ни он, ни она не могут позволить себе

<sup>1</sup> Рамануджа таким образом цитирует своего учителя: «От Брахмы до пучка травы все живущие в мире подчинены сансаре, обусловленной кармой, поэтому они не могут быть полезными в качестве объектов созерцания, раз они все находятся в неведении и подвержены сансаре» (I. 1. 1).

Ābrahmastambaparyantā jagadantarvyavasthitāḥ.

Prāṇinaḥ karmajanitasāmsāraśavartinaḥ.

Vatas tato na te dhyāne dhyānīnam upakāraḥ.

Avidyāntargatās sarve te hi sāmsāragocarāḥ.

<sup>2</sup> См. R. V. G., Введение к главе VII и VII, 14. В прапатти различаются шесть факторов: 1) приобретение свойств, которые сделали бы кого-либо достойным поклонению богу (*ānukūlyasya sampattih*); 2) задача избежать поведения, неприемлемого для бога (*prāṅkūlyasya varjanam*); 3) вера, что бог защитит его (*rakṣiyatīti viśvāḥ*); 4) просьба о защите (*goptitvagaṇam*); 5) чувство собственного ничтожества (*kāraṇyam*) и 6) абсолютное подчинение (*ātmapraṇam*). Последнее существует вместе с прапатти, в то время как остальные являются путями к нему.

<sup>3</sup> «Bhāgavata». III. 25. 33.

<sup>4</sup> IX. 4. 67.

<sup>5</sup> Nāham ātmanam aśāste madbhaktair sudhubhir vinā (IX. 4. 6). Cp. Bhaktaprāno hi kṛsmaś ca kṣṇaprānā hi vaiṣṇavaḥ («Nāradapañcarātra, II. 36).

потерять другого и, рискуя потерять все остальное, сохраняют вечную связь, созданную взаимной любовью, которая не может быть разрушена даже смертью. Предания о Сите и Савитри, Дамаянти и Шакунтале глубоко запечатали это в сердце Индии. Нет ничего удивительного в том, что индийский вишнуист рассматривает бога как свою возлюбленную<sup>1</sup> и пытается перенести на бога страсти, стремления и восторги человеческой любви. Бхакти (поклонники божества) чувствуют себя беспомощными и не имеют покоя, когда они теряют чувство присутствия бога, ибо больше ничто не может удовлетворить их. Во многих их гимнах мы находим искренний плач о боге, чувство опустошающего отчаяния из-за его отсутствия, ожидаемое блаженство от единения с ним и реальное, хотя и неопределенное чувство большой ценности его любви. В восторженных восклицаниях вишнуистских святых мы чувствуем иступленную радость мистической жажды единения с богом в духовном смысле. «Ты замечательный свет небес,— восклицает Наммальвар. — В моем сердце ты растворяешь и поглощаешь мой дух. Когда стану я единым с тобой?»<sup>2</sup> Глубокая привязанность к богу ведет к безразличию ко всему остальному<sup>3</sup>.

Набожный индиец не стремится разрушить желание, а пытается вознести его от земли к небесам, старается удалить его от создания, чтобы сосредоточиться в создателе. Манавала говорит: «Наслаждение, которое появляется для невежественного из объектов чувств, то же самое, что и то, которое называется бхакти, когда оно направлено к богу; как в случае с Наммальваром, это бхакти стало любовью к прекрасному богу, отсюда для альваров возникает «любовь» типа поклонения<sup>4</sup>. Хотя многие из тех, которые употребляют символ жениха и невесты, свободны от всякого следа эротизма и морально безупречны, нельзя отрицать, что этим злоупотребляли<sup>5</sup>. Но эти злоупотребления были отклонениями от нормального пути.

Кастовые различия не затрагивают природы души. В лучшем случае они принадлежат телам и определяют обязанности, которые имеют различные лица по отношению к обществу. Но каста не имеет никакого отношения к свойствам душ. Некоторые из альваров, которым поклонялись брамины, были шудрами. Рамануджа считает, что не следует делать никакого различия между любящими бога<sup>6</sup>. Он признает, что те, кто находится вне ашрамов (обитателей), достойны познавать Брахмана<sup>7</sup>. Строго говоря, религия бхакти, или преданности, и прапатти, или смирения, не требует священнослужителей, ибо любовь не нуждается в санкции святых книг и милосердие бога не находится в ведении людей. Для того, кто глубоко предан, нет ни священных книг, ни устава<sup>8</sup>. Рамануджа проповедует равенство в поклонении и провозглашает, что бхакти выше всех кастовых различий. Он допускал парий в храм в Мелькоме, но из этого не следует, что он был готов полностью пренебрегать существующим порядком. Из уважения к преданию он допускает, что свобода доступна лишь для трех высших каст, а другим, чтобы достигнуть этой ступени, придется ожидать следующего рождения. Следовательно, мы не можем сказать, что он полностью сочувствовал логическим следствиям своего учения. Романанда, более поздний вишнуистский учитель (XIII век) возражает против кастовых различий. Он говорит: «Пусть ни один человек не спрашивает другого о его касте или секте. Кто бы ни поклонялся богу, принадлежит богу». Его апостолы, которых было около двенадцати, включали брамина, цирюльника, кожевника, раджпуга и женщину. Чайтанья проповедовал религию благочестия и любви ко всем людям, независимо от касты или класса. С другой стороны, в Южной Индии Веданта Дешика придавал особое значение ритуальной религии<sup>9</sup>. В течение всей истории цивилизации Индии сно-

<sup>1</sup> Ср.: Sa eva vāsudevo'sau sākṣāt puruṣa ucyate

Striprāyam itarat sarvam jagad brahmapurassaram.

Всевышний — единственный мужчина; все остальные, включая и Брахмана,— женщины, то есть зависят от него и стремятся соединиться с ним, также ср.:

Svāmitvātrnatvaṣeṣitvapumstvādyas svāmīno guṇāḥ

Svebhiyo dāsatvadehatvaṣeṣatvastrītvadāyīnaḥ.

<sup>2</sup> «Tiruvāymōyi», v. 10, 1.

<sup>3</sup> Anurāgād virāgaḥ. Путь бхакти включает в себе четыре движения:

1) стремление души, когда она обращается к богу, и стремление чувств к нему; 2) неосуществленное страдание любви; 3) восторг обладающего любовью и проявление этого восторга и 4) вечное наслаждение божественным любящим, что является сердцем божественного блаженства.

<sup>4</sup> Ya prītir asti viṣayeṣv avivekabhājam

Saivācyut bhavati bhaktipadābhidheyā.

Bhaktis tu kāma iha tatkaṁamānīyāgūpe

Tasmān muner ājāni kāmukavākyabhangī.

(«Dramīdopaniṣadsaṁgati»)

<sup>5</sup> I. P., pp. 495 — 496.

<sup>6</sup> Ср.: Nāsti teṣu jātividyārūpakuladhanakriyādibhedah (Nārada. Bhakti Sūtra, p. 72) Ср. также:

Śvapaco 'pi mahīpāla viṣṇubhaktō dvijādhiḥ

Viṣṇubhaktivihinas tu yatiś ca śvapacādhamaḥ.

(«Bhāgavata»)

<sup>7</sup> III 4 36: I 3. 32 — 39.

<sup>8</sup> Atyamabhaktiyuktānām naiva śāstram na ca kramaḥ.

<sup>9</sup> Śrūtismṛtir mamaivajña yas tam ullāṅghya vartate

Ājñācchedī mama drohī madbhaktō 'pi na vaiṣṇavaḥ.

ва и снова выдвигались возражения против кастовой непреклонности. Но все эти движения протеста не смогли сколько-нибудь серьезно ограничить ее влияние на национальное сознание.

## XVI. МОКША

Согласно Раманудже, спасение представляет собой не исчезновение *я*, а его освобождение от ограничительных барьеров, ибо исчезновение *я* будет гибелью реального *я* (*сатьятманаша*)<sup>1</sup>. Одна субстанция не может переходить в другую субстанцию<sup>2</sup>. Как бы высоко ни поднялся человек, всегда будет существовать всемогущая сила и вечная любовь к ней, сила, которую надо почитать, которой надо поклоняться. Рамануджа, который ставит религиозные переживания на высшую ступень, доступную нам, утверждает, что он подразумевает «другое». Освобожденная душа достигает природы бога, хотя и не тождественна с ним<sup>3</sup>. Она становится вездесущей и всегда обладает чувством бога<sup>4</sup>. Она больше ничего не желает и поэтому не имеет никакой возможности вернуться к сансаре<sup>5</sup>. Это эгоизм, противоположный спасению, а не индивидуализм. В состоянии сансары основная сущность, хотя и как-то осуществленная, затемнена авидьей и кармой. Состояние освобождения означает беспрепятственное проявление природных свойств разума и блаженства. Говорится, что освобожденная душа является сватом в том смысле, что она не подвержена закону кармы<sup>6</sup>. Для Рамануджи не существует *дживанмукти*. Единение с богом достигается после исчерпания всей кармы и избавления от физического тела. В состоянии освобождения все души составляют один тип. Боги, люди, животные и растения не имеют различий. В мире сансары эти различия имеют значение. Они — связь с материей, которая придает уникальность душе. Но души могут избавиться от этой связи, которая не является природной<sup>7</sup>. Отсюда следует, что личность, которая определена телесными связями, не вечна. Когда она разрушена, то душа достигает природы Брахмана и выявляет свою собственную истинную природу. Она не развивает никакого нового свойства<sup>8</sup>.

В освобожденном состоянии души обладают всеми совершенствами всевышнего, за исключением двух. Они являются атомичными по своему размеру, тогда как верховный дух является всеобъемлющим. Хотя душа имеет размеры атома, она может войти в несколько тел и переживать различные миры, созданные богом<sup>9</sup>: но она не имеет никакой власти над процессом творения мира, который принадлежит исключительно Брахману<sup>10</sup>.

Царство божие образуется бесчисленным числом душ, которые не просто повторяют друг друга. Формы, которые они принимают, определяются чистой материей (*вишуддхасаттвой*). При ее помощи освобожденные души формируют свои мысли и желания. В конце концов, с такой точки зрения каждая индивидуальная душа станет совершенной и, однако, будет рассматриваться как зависящая от абсолюта. Абсолют, который является единым *я* благодаря своему имманентному началу, становится взаимоотношительным единством *я* без существования некоторого меньшего единства *я*. Благодаря этому он имеет общественный характер. Каждое единство общественных *я* не преследует эгоистических интересов, а стремится к всеобщему бытию.

Философия вишитадвайта различает два круга освобожденных: тех, которые настойчиво стремятся служить богу на земле и поэтому служат ему и на небесах, и тех (*кевалины*), которые всецело изолированы от остального, так как они достигли своей цели постоянными размышлениями над истинной природой своей собственной души.

Картина небес, где живут спасенные души, не намного отличается от общепринятых описаний<sup>11</sup>. От рая, созданного обычным воображением, она отличается только в деталях одежды, обычаев, пейзажа. Ручьи живой воды, деревья, сгибающиеся под тяжестью замечательных плодов, нежное дуновение ветерка и золотой солнечный свет радуют спасенные души. Среди всего этого блаженства они поют и пируют, слушают небесные хоры и иногда услаждаются философскими беседами друг с другом. Но такое представление о рае не удовлетворяет мистическую душу, которая протестует против существования, обреченного на одиночество, вызванного тем, что душа

---

См. главу о *Sāstraniyamanadhikāra* в «*Rahasyatrayasāra*».

<sup>1</sup> I. 1. 1.

<sup>2</sup> «*Viṣṇu Purāna*». II, 14. 27.

<sup>3</sup> *Brahmanobhāvaḥ na tu svarūpaikyam* (I. 1 1).

<sup>4</sup> *Paripūrṇaparabrahmānubhavam*.

Ср.: «*Sarvadeśa sarvakāla sarvāvasthaigalilum, sarveśvaranai, anantamgalāna, vighraha guṇa vibhūti ceṣṭitamgalil onrum kurayāmal, niratīśayabhogya maska, viśayīkarittukōṇḍirukkum*» («*Rahasyatrayasāra*», XXII).

<sup>5</sup> P. B., IV. 4. 22.

<sup>6</sup> «*Srutaprakāśikā*», I. 1. 1.

<sup>7</sup> *Karmarūpajñānamūlaḥ, na svarūpakṛtaḥ* (I. 1. 1).

<sup>8</sup> IV. 4. 1.

<sup>9</sup> IV. 4. 13 — 15.

<sup>10</sup> IV. 4. 17.

<sup>11</sup> «*Nāradapāncaratra*». VI.

имеет индивидуальный характер. Она стремится прорваться через преграды личности и слиться с жизнью и сущностью вселенной. В своей теории мокши Рамануджа несправедливо относится к мистикам, которые таким образом жаждут стать едиными с верховной реальностью. Для них небеса, описанные с точки зрения условий земного опыта, как бы идеализированными они ни были, в основном не отличаются от этого самого опыта. Хотя душа видит бога и заполнена им до предела, она сохраняет свою индивидуальность и все еще является сама собой, а не объектом своего представления. Тенденции к тому, чтобы укрыться от себя в боге, были главным мотивом некоторых пророков упанишад, орфического братства в древней Греции, некоторых христианских мистиков и суфиев. Они стараются растворить свои души в боге, сбросив не только свои тела, но и свои личности. Но нет никакого доказательства того, что какой-нибудь мистик достиг такой цели. Рамануджа утверждает, что в силу природы вещей такое растворение в боге невозможно. Тот, кто стал богом, не может вернуться и рассказать о своих переживаниях; тот, кто рассказывает свою историю, не стал богом.

## XVII. ОБЩАЯ ОЦЕНКА

Хотя философия Шанкары может быть в некоторой степени привлекательной для тех высших умов, которые пытаются достичь решения затруднений и ищут внутреннего удовлетворения в дисциплине воли, которая может помочь им перенести со стоическим спокойствием худшее из того, что обстоятельства навяжут им, но даже Шанкара допускает, что миллионы людей жаждут бога, который в какой-то степени имеет сердце. Точка зрения Рамануджи является наивысшим выражением истины, хотя Шанкара добавил бы, что истина есть нечто большее и лучшее, чем то, что наше мышление может вместить. Рамануджа утверждает, что нам незачем предполагать, что не существует другой высшей истины, чем та, которая дается посредством религии<sup>1</sup>. Теизм такого типа, который защищает Рамануджа, является таким теизмом, который даже Шанкара допускает в жизни и религии. Это — вера индуизма, имеет ли она вишнуистскую, амритистскую или шиваитскую форму.

Странно, что западные мыслители и критики не обращают внимания на этот поразительный факт и продолжают навязывать индуизму в целом теорию абстрактного монизма<sup>2</sup>. Хотя утверждение Рамануджи ни в коей мере не ниже других форм теизма, оно не свободно от затруднений, присущих теистической точке зрения.

Путем теории отношения *вишешьи* и *вишешаны*, или субстанции и атрибута, Рамануджа пытается вывести реальность одного, и только одного, существования<sup>3</sup> и уподобляет ему все другие существования. Принимая отношение Брахмана к свойствам *сат*, *чит* и *ананда*, Рамануджа доказывает, что единство этих атрибутов не является абсолютным единством, но единством присущим, то есть отношением, в котором существует различие между субстанцией и атрибутами, а также и между самими атрибутами. Бог является основополагающим субстратом, бесконечные атрибуты которого неотъемлемы. Рамануджа не может избежать этого вывода, так как он рассматривает логическое суждение как ключ к природе первичной реальности. Всякое суждение является синтезом субъекта и предиката или субстанции и атрибута. Но все утверждения относятся к конечным объектам, единство которых не превышает отношения присущности; в конечном опыте мы не находим абсолютного единства. Мы вынуждены перешагнуть через мир изменения и конечного, для того чтобы достичь истины, в которой субъект и предикат абсолютны. Допущение такой истины является основой всякого логического действия. В суждении мы всемерно стараемся установить природу истины путем ряда утверждений. Но цепь абстракций не может объяснить реальность в целом до тех пор, пока мы не предположим, что первичная реальность является мыслью как таковой. Что бытие и мысль тождественны, — это абсолютное суждение, подразумеваемое нашим умом с самого начала.

Кроме того факта, что абсолют, характеризуемый посредством *сат*, *чит* и *ананда*, является конкретным, обладающим этими отличительными атрибутами, Рамануджа не говорит, как и в какой степени эти атрибуты находятся в органической связи в абсолюте

Связь между субстанцией и атрибутами<sup>4</sup>, между Брахманом и миром не является связью различия и сопричастности, ибо последняя указывает на присущностную раздельность.

<sup>1</sup> Ср. Брэдли: «Человек, который требует истины более основательной, чем истина религиозного сознания, не знает, чего он ищет».

<sup>2</sup> Гегель пишет: «Первое условие восточных религий состоит в том, что только одна субстанция как таковая является истиной и что личность не может не иметь в себе, не может не достичь любой истинной ценности, поскольку она сохраняет себя против существования в себе и для себя. Она может иметь истинную ценность лишь через отождествление со своей субстанцией, в которой она перестает существовать как субъект и исчезает в бессознательности».

<sup>3</sup> «Nyāyasiddhāñjana», p. 96.

<sup>4</sup> Концепция связи субстанции и атрибутов неудовлетворительна. Если они тождественны, то становятся бессмысленными: если они различны, тогда связь становится чисто внешней. Если они внутренне связаны *самавайей*, то сама эта связь должна быть связана с терминами, и т. д. до бесконечности.

Являются ли души и мир едиными с Брахманом? Если да, то в каком смысле? Зависимость вишешан, или атрибутов, вечна и связана с его основной природой<sup>1</sup>. Мир не просто вишешана, но он также имеет дело с природой всевышнего. Это проявление внутреннего определения истины. Признание индивидуальных душ вечными, как Брахман, составляет предел. Бесконечность Брахмана компрометируется неограниченной бесконечностью составляющих ее факторов. Если Брахман и души существуют вечно, то каково отношение между ними? Вечное отношение между ними, существенное или случайное, будет необъяснимой тайной. Я Брахмана отлично от его тела, и мы можем назвать его неограниченным я.

Согласно схеме Рамануджи, конечные центры опыта кажутся распадающимися в движениях жизни бога. Если абсолют — совершенное я, включающее все я и мир, то трудно понять, каким образом он поддерживает конечные души с соответствующими им сознаниями, едиными значениями и ценностями. Однако я не может быть частью другого. Брахман Рамануджи не только верховное я, но вечное общество вечных я. Как может бог и включать и исключать индивид в одном и том же определенном смысле? Мы можем провести различие между богом, как отличающимся от низших душ, выводящих свое существование из него, и абсолют, который охватывает все постижимое существование. Бог, духи и материя, а не один бог, — абсолюты. Однако Рамануджа отождествляет бога с абсолют, рядом с которым и за которым ничего не существует. Когда он подчеркивает монистический характер своей системы, он доказывает, что верховная истина обладает единством самосознания и что материя и души являются лишь моментами в бытии верховного духа. Стараясь сохранить самостоятельность индивида, он доказывает, что индивидуальные души являются центрами сознания, познающими субъектами, обладающими самосознанием, хотя они сами исходят из бога.

Брахман является материальной и существенной причиной мира душ и материи. Изменения относятся к телу бога, тогда как душа (*дехи*) остается неизменной (*нирвикара*)<sup>2</sup>. «Все отличное от этого верховного, сознательное или бессознательное, составляет его тело, тогда как единое я — безусловленное воплощение я»<sup>3</sup>. Тело бога — материальная причина, а душа — действующая причина, и поэтому мы можем сказать, что бог — это материальная и действующая причина мира. Это различие следует иметь в виду, ибо Рамануджа верит, что изменения тела не влияют на душу бога, так же как изменения тела дживы не влияют на сущность дживы. Что в таком случае является сущностью бога, который остается неизменным? Находится ли сущность Ишвары в тонком состоянии, или в пралайе, или в грубом состоянии, как в творении, или в индивидуализированном, хотя и не совершенном состоянии, как в состоянии освобождения, она отличается от сущности мира. Она должна быть также отлична от *нитьявибхути* Ишвары. Трудно понять природу абсолют, если мы не будем принимать во внимание атрибуты сат, чит и ананда, которые, в конце концов, являются только атрибутами. Однако если атрибуты образуют существенную природу бога, то процесс изменения, совершающийся в них, должен тоже влиять на его природу. Значит ли все это, что бог не является абсолютной реальностью, а сам находится в процессе творения? В конце концов, утверждение, что душа бога является действующей причиной, а его тело — материальной причиной, несостоятельно. Мы не можем взять половину птицы для жаркого и оставить ее вторую половину нести яйца»<sup>4</sup>.

Суть всего монизма заключается в отношении конечного к бесконечному. Система конечного сама не может быть бесконечным. Должно быть что-то над конечным. Рамануджа, рассматривая все стороны мира под углом зрения двух категорий — мысли и материи, — находит, что эти две категории хорошо уживаются друг с другом, и таким образом делает вывод, что существует бог, направляющий мировой процесс. Логика предполагает это, религиозное сознание подтверждает, и поэтому большинство из нас принимает это. Но не в этом решение проблемы. Можно сказать, что все объяснение лежит внутри самой реальности, а не объясняет ее. Никогда нельзя сказать, почему реальное таково, каково оно есть. Но даже в самом реальном отношении логически не определяются. Если конечное приравнено к мысли и материи, то такие противоположные факторы не могут принадлежать к одной и той же реальности. Либо единство целого, либо различие атрибутов требует изменения. Рамануджа объединяет их в один абсолют, который является конкретным органическим целым, все части и элементы которого существуют в высшем принципе и через который они воплощают себя в них. Критика, направленная против Шанкары, заключается в том, что он поднимает абсолют на такую высоту, что нет пути, который бы вел вниз, в болото человечества. Рамануджа хочет дать нам какое-то удовлетворительное единство, которое не является ни тождеством, ни агрегатом частей, а стремится постичь все различия и отношения. Мы вправе спросить, не является ли такой абсолютный опыт произвольной фантазией, которую невозможно проверить. Можно соединить слова так, чтобы получилось правдоподобное утверждение, но сомнительно, существует ли соответствующая реальность. Если под абсолютом предполагается трансцендентальное неизменное существование, то встает

<sup>1</sup> Svārūpānubandhitvena niyatatvāt (I. 1. 14).

<sup>2</sup> «Tattvanucktākālapa», III. 25.

<sup>3</sup> Svavyatiriktaṃ cetanācetanavastujātaṃ svasarīram iti, sa eva nirupadhikaś śārīra atma (I. 1. 13).

<sup>4</sup> Ānandagiri na B. S., I. 2. 8.



вопрос, как такой абсолют, который не имеет истории, включает временной процесс и развитие мира. Если Рамануджа не хочет отказаться от неизменного совершенства абсолюта и заменить его постоянно изменяющимся процессом, своего рода прогрессирующим совершенством, он не может дать удовлетворительного объяснения отношения души абсолюта к его телу.

И опять-таки, как соединяются механизм природы и сферы душ в единстве? Очень хорошо стараться сохранить единство мира и различие индивидуумов. Но если наши печали и мучения, грехи и несовершенства являются неотъемлемыми частями абсолюта и вечно присутствуют в божественном разуме как отчетливые части его невозмутимого блаженного сознания, не являются ли в таком случае души просто некими постоянными элементами божественного разума? С другой стороны, если мы отделяем индивидов, то бог оказывается отделенным от нас. Сам по себе тот факт, что мы живем общей жизнью, не уменьшает нашу индивидуальность<sup>1</sup>. Рамануджа использует аналогию души и тела, чтобы указать, что тело не может существовать отдельно от души, воплощенной в нем. Когда душа уходит, то тело гибнет. Опять-таки, тело существует только для того, чтобы душа могла испытывать наслаждения и страдания. Конечная причина тела — душа. Но если настаивать на аналогии, то это будет значить, что бог — все, а души и тела — просто инструменты в руках бога. Конкретная универсальность определенных гегельянских мыслителей — это слово, которое не разрешает проблему, а вновь ее утверждает. Для них проблема философии в едином целом вечного совершенства абсолюта с бесконечным процессом мира

Рамануджа стремится сохранить постоянную и независимую реальность индивидуальных душ и энергично протестует против взгляда, который сводит индивидуальность к иллюзорной внешности. Внутри той единственной реальности, которую мы можем назвать абсолютом, проводится различие между богом, индивидуальными душами и лишенной сознания материей<sup>2</sup>. Всевышний является душой индивидуальной дживы, так как все образует тело бога<sup>3</sup>. То, что Рамануджа принимает за душу, является эмпирическим *я*, которое представляет собой нечто конечное и имеет прошлое и будущее. Незачем здесь доказывать, что все познание охватывает различие субъекта и объекта. Это различие относительно. В зрении мы отличаем видимость как объект зрения и глаз как субъект. Точно так же в сознательном экспериментировании мы отличаем содержание сознания от его формы и называем последнюю субъектом, а первое объектом, хотя, строго говоря, оба они принадлежат к миру опыта. То, что Рамануджа называет субъектом, является не субъектом, действительно воспринимаемым как субъект, а субъектом, который сам объективизирован и сведен к одному из многих конечных объектов, содержащихся в опыте<sup>4</sup>.

Рамануджа говорит, что на индивидуальной душе не отражаются изменения ее тела<sup>5</sup>. Это совершенно естественно. Темные тени материальности только скрывают ее сияние, но не разрушают ее. Материализация — это всего только случайность которая может быть отброшена. Эта материализация — продукт греха, а чистая душа не может грешить. Таким образом, грех не может существовать без воплощения души в теле, и не может воплощенная душа существовать в теле без греха. Рамануджа, подобно другим индийским мыслителям, преодолевает это затруднение при помощи концепции безначальной сансары. Но это охватывает чистую духовность души. И грех и наказание — оба принадлежат к объективному и не имеют ничего общего с чистым субъектом, который не может грешить, но если душа может грешить, то это означает, что она уже связана с материей и это не чистая душа, а эмпирическое *я*. Когда говорят, что ряд объектов не имеет начала, мы имеем чистый дух, с одной стороны, и объект — с другой, представляющимися абсолютными существованиями, так как они не находят объяснения вне их самих. Душа чиста в самой себе; тело отягощает ее. Как это происходит?

Каково отношение *я* к познанию? Различны они или нет? Если они различны, то переживания наслаждения или боли в определенной точке тела будут принадлежать к познанию, а не к *я*, и поэтому *я* не будет в состоянии чувствовать ни наслаждения, ни боли. Нельзя сказать, что познание есть функция (*вяяпара*) *я*, ибо тогда оно должно быть обусловлено. Но, по Раманудже, познание вечно и независимо, а не является продуктом. Если *я* и познание едины, тогда даже *я* будет подвержено расширению и сужению. Но атомная душа не может расширяться и сужаться. Отношение между *я*, которое само создано из сознания<sup>6</sup>, и познанием осознается неясно. *Я* наполнено сознанием, а также имеет сознание как свое свойство<sup>7</sup>. «Познание отлично от субъекта, чьим свойством

<sup>1</sup> Если мы примем, говорит Брэдли, что «отдельные люди, вы и *я*, реальны, существуют каждый сам по себе, то говорить о том, что бог обладает реальностью в религиозном сознании, — вздор» («Truth and Reality», pp. 434 — 435).

<sup>2</sup> Ср. со взглядом Рамдалла («Theory of Good and Evil», vol II, p. 238 ff).

<sup>3</sup> Sarvātmavāt patyagātmano 'py ātmā paramātmā.

<sup>4</sup> Ср. Джентиле: «Если бы мы тогда знали сущность трансцендентальной деятельности разума, мы не должны были бы представлять ее в качестве зрителя и зримого, разум объекта — в качестве опыта, при котором субъект выступает в роли постороннего наблюдателя. В той мере, в какой сознание является объектом, оно не является больше сознанием. Строго говоря, оно теперь уже не субъект, а объект, не *я*, а *не-я*» («Theory of Mind as Pure Act». E. T., p. 6).

<sup>5</sup> Svāsaṅgragatabālatvayuvavasthaviratvādayo dharmāḥ jivam na sprśanti (I. 1. 13).

<sup>6</sup> Vijñānamayo hi jivo na buddhimātram (I, 1, 13).

<sup>7</sup> II 3. 29.

оно является, как запах, который мы ощущаем как свойство земли, отличен от земли»<sup>1</sup>. Но Рамануджа признает, что в глубоком сне присутствует сознание, хотя оно не относит себя к объектам<sup>2</sup>. Природой *я* является не столько познание, сколько чистое сознание, которое временами относит себя к объектам.

Отношение дживы к Брахману не свободно от трудностей. Рамануджа говорит: «Верховный Брахман решил быть многим. Поэтому он создал весь мир, состоящий из огня, воды и т. п., ввел в этот мир, созданный таким образом, всю массу индивидуальных душ (*четанам джива варгам*), находящихся в различных телах, божественных, человеческих и т. д., в соответствии с заслугами каждой души, и, наконец, сам вошел по своему желанию в эти души, чтобы составить их внутреннее *я*, (*дживантаратма*), заключенное во всех агрегатах, названиях и формах, то есть сделал каждый агрегат чем-то существенным (*васту*) и способным быть обозначенным словом»<sup>3</sup>. Таким образом, джива является отражением всей реальности. Каждая джива имеет: 1) *антарьямина Брахмана*, свет, который озаряет каждое существование, 2) душу, которая является познающим субъектом, и 3) бессознательные орудия, через которые действует душа. Каждый индивид, как и верховный Брахман, является как бы триединством<sup>4</sup>. По образу и подобию Брахмана создан каждый индивид, ибо каждый индивид в конечных и материальных формах обладает высшим совершенством бога. Опять-таки, когда душа сбрасывает тело и вступает в состояние освобождения, она как бы становится абсолютной точкой простого существования. Она не отрезана от бога, так как потоки божественной жизни протекают через нее. Не произойдет ли совпадение этих душ? Если нет, что же отличает эти души одну от другой? Являются ли они самостоятельными субстанциями или простыми свойствами, заключенными в абсолюте? Рамануджа полагает, что каждая из этих душ имеет центр и имеет опыт, который она организует в единство, но логика этого вывода весьма слаба.

Концепция индивидуального *я* Рамануджи напоминает схоластическую теорию субстанции, на которую напали Кант в своем «Опровержении рациональной психологии» и Шанкара в своих комментариях на «Брахмасутру». Рамануджа верит в непрерывное, равное самому себе бытие, которое является вечным, в то время как Шанкара считает, что свойство неограниченной самоидентичности применимо только к Атману. С точки зрения Рамануджи, трудно познать отношение между непрерывным равновесием и тождественной сущностью *я*. Как и у Гегеля, мы имеем здесь тождество процесса, тождество, которое существует в различии и посредством него. Если на тождество отдельного *я* не влияет переход из тела в тело или периодическая приостановка сознания, тогда, следовательно, телесные отношения, память и сознание не являются основными для природы *я*. Мы не можем понять, что представляет собой постоянная, неизменная природа *я*, к которой не относится весь известный опыт. Мы как бы опускаемся до абстрактного монадизма, где понятия, подобные понятиям индивидуального тождества, непрерывности сознания, бессмертия и предсуществования, являются бессмысленными. Абстрактная монада имеет мало общего с конкретным живым *я* опыта. Было бы самонадеянностью считать, что простая бесцветная единица, называемая *я*, различна в каждом индивиде. Мы обязаны допустить, что в каждом индивиде имеется основной Атман, который имеет какое-то отношение к ходу исторического развития.

Шанкара и Рамануджа — два великих мыслителя веданты, и лучшие качества одного были недостатком другого. Сухая логика Шанкары сделала его систему непривлекательной в религиозном отношении. Красочные рассказы Рамануджи о том мире, о котором он повествует с уверенностью человека, который лично способствовал созданию мира, неубедительны. Разрушительная диалектика Шанкары, сводящая все — бога, человека и мир — к одному конечному сознанию, не раз вызывала усмешку у последователей Рамануджи. Последователи Шанкары превзошли учителя и сделали его доктрину до опасного близкой к атеистическому умничанью. Последователи Рамануджи проходят через области божественного разума с таким олимпийским спокойствием, как Мильтон через небесные чертоги. Все же Рамануджа обладал величайшим религиозным гением. Он черпал идеи из разных источников — из упанишад, агам, пуран и прабандхам, и он откликнулся на каждый из них какой-нибудь стороной своей религиозной натуры. Все их различные элементы связаны в неопределенном единстве религиозного опыта. В Раманудже был силен философский дух, а также его потребность в религии. Он прилагает все усилия, чтобы примирить требования религиозного чувства с требованиями логического мышления. Если ему и не удалось попытка создать систематическую и самостоятельную философию религии, это не должно нас удивлять. Гораздо более замечательны глубокая серьезность и строгая логичность, с которыми он рассматривал эту проблему и стремился перекинуть мост через зияющую пропасть между явно несовместимыми требованиями религии и философии. Слабый интеллект, не имеющий глубины души, может быть слеп к чудесам путей бога и мог бы пред-

<sup>1</sup> II. 3. 47.

<sup>2</sup> Jñānasya visayagocaratvamjāgaryādāv upalaphyate (II. 3. 31).

<sup>3</sup> I. 1. 13.

<sup>4</sup> Acijjivaviśiṣṭaparamātmā (I. 1. 13).

ложить кажущееся простым решение. Не таков Рамануджа, который являет нам лучший образец постижимого монотеизма, не чуждого имманентизму<sup>1</sup>.

### ЛИТЕРАТУРА

Rāmānuja's commentary on the Brahma Sūtra: Thibaut's E. T. S. B. E., XLVIII.

Rāmānuja's commentary on the Brahma Sūtra: Raṅgācārya's E. T.

Rāmānuja's commentary on the Bhagavad Gītā: Govindācārya's E. T.

Yatīndramatadīpikā: Govindācārya's E. T. S. D. S., Ch. IV.

---

<sup>1</sup> Сагуна Брахман и брахмалока соответствуют Вишну Рамануджи и вайкунтхе. Шанкара настаивает на том, что эти взгляды, хотя и самые высокие для нас, не являются наивысшими сами по себе. Эта оговорка не имеет большого жизненного значения.

# Глава десятая

## ШИВАИТСКИЙ, ШАКТИСТСКИЙ И БОЛЕЕ ПОЗДНИЙ ВИШНУИСТСКИЙ ТЕИЗМ

*Шайва сиддханта. — Литература. — Метафизика, этика и религия. — Кашмирская система пратьяхиджня. — Шактизм. — Дуализм Мадхвы. — Жизнь и литература. — Теория познания. — Бог. — Душа. — Природа. Бог и мир. — Этика и религия. — Общая оценка. — Нимбарка и Кешава. — Валлабха. — Чайтанья, Джива Госвами и Баладева.*

### I. ШАЙВА СИДДХАНТА

С момента своего возникновения культ вишнуизма имел в лице шиваизма своего главного соперника<sup>1</sup>, который даже сегодня является очень популярным в Южной Индии верованием. В то время как он преобладал в Южной Индии даже накануне христианской эры, он приобрел большую возможность усилиться благодаря своей враждебности буддизму и джайнизму, над которыми он совместно с вишнуизмом приблизительно в V или VI столетии н. э. одержал победу. Примерно в X столетии н. э. он был тщательно разработан как своеобразная философия, получившая название Шайва сиддханта. Доктор Поуп, который много работал над изучением этой системы, рассматривает ее как «наиболее разработанную, влиятельную и несомненно имеющую самую большую ценность из всех религий Индии»<sup>2</sup>. Хотя имеется поразительное сходство между сиддхантой и кашмирским шиваизмом, мы не можем сказать, что первая обязана последнему своей общей структурой или существенными доктринами. Самые ранние тамильские работы, как, например, «Толкаппиам», относятся к ариварам, или к пророкам, которые намечали пути к свободе и блаженству. На последние оказали влияние ведийская концепция Рудры и культ Рудра-шивы брахманов, а также «Махабхарата» и «Шветашватара-упанишада»<sup>3</sup>. Кроме вышеупомянутых, основными источниками южного шиваизма являются шиваитские агамы, в особенности части, относящиеся к *джняне*, или познанию, гимны шиваитских святых и работы более поздних богословов.

### II. ЛИТЕРАТУРА

В числе двадцати девяти признанных достоверными агам<sup>4</sup> главной является «Камика», включая часть, в которой рассматривается познание под названием «Мридгендра-агама». К ним относятся тамильские святые Маниккавасагар (VII столетие н. э.) и Синдарар. Шиваитская теистическая литература<sup>5</sup> относится к периоду от V до IX столетий. Шиваитские гимны, составленные Намби Андар Намби (1000 год н. э.), имеют общее название «Тиримураи». Первая часть, известная как «Деварам», содержит гимны Самбандара, Аппара и Синдарара; в других частях наиболее важным является «Тирувасагам» Маниккавасагара. «Периапуранам» Секкирса (XI столетие), в которой описывается жизнь шестидесяти трех шиваитских святых, содержит некоторые ценные сведения. «Сиваджнянабодхам» Мейкандера (XIII столетие), которая рассматривается как продолжение двенадцати стихотворений «Раурава агамы», является стандартным изложением взглядов Шайва сиддханты. Арулнанди Шивачарья, первый из сорока девяти учеников Мейкандера, является автором значительного произведения «Шиваджнянасиддхияр». Из работ Умапати (XIV столетие) хорошо известны «Шивапракашам», «Тируаруппаян». Шайва сиддханта основывается на двойной традиции — вед и агам<sup>6</sup>, и систематическое примирение обоих было предпринято Нилакантхой

<sup>1</sup> S. D. S. Мадхвы относится к четырем школам шиваизма: накулишашупати, шиве, пратьяхиджне и расешваре. Последняя не представляет интереса с точки зрения философии. Что касается основных принципов первых трех школ, то о них см. I. P., pp. 488 — 489.

<sup>2</sup> «Tiruvāsagam», p. LXXIV.

<sup>3</sup> См. I. P., pp. 88, 488 — 489. 510 и далее.

<sup>4</sup> В храме Кайласанатха Кондживграма мы находим самый ранний запечатленный в надписи рассказ двадцати девяти шайва-агам, в которых Паллава, царь Раджасинхавармана, излагает свою веру и говорит, что она относится к концу V столетия н. э.

<sup>5</sup> «Никакой другой культ в мире не дал более богатой теистической литературы или литературы, выдающейся по блеску воображения, пылу чувства и изяществу выражения» (Barnett, *The Heart of India*, p. 82).

<sup>6</sup> Тиримурлар, цитированный в «Сиддханта дипике», ноябрь 1911, стр. 205. Шиваджняна Сиддхияра говорит: «Исключительно веды и шайва-агамы являются настоящими книгами... из них веды являются книгами, сходными с другими и входящими в них. Агамы являются особыми книгами и показывают значение блаженства, а также содержат существенные истины, относящиеся к веде и ведантам. Говорят, что обе книги были введены в состав других книг богом» (I. 46). Ср. Nilakanṭha, *vayam tu vedaśivādamaḥ oh bhedaḥ na paśyānaḥ* «Brahmamīmāṃsā», p. 156.

(XIV столетие н. э.)<sup>1</sup>, который написал комментарии на «Брахма-сутру», интерпретируя эту систему в свете шиваистской системы.

Он принимает в основном точку зрения Рамануджи и возражает против абсолютного отождествления или абсолютного разделения бога, с одной стороны, и душ и мира — с другой<sup>2</sup>. Верховное — это Шива со своей женой Амбою, обладающей сознательной и бессознательной сущностью. Большую ценность представляют комментарии Аппая Дикшиты под названием «Шиваркаманидипика».

### III. ДОКТРИНЫ

Высшая реальность называется Шивой и рассматривается как нечто безначальное, беспричинное, лишенное недостатков, делающее все и всезнающее, как то, что освобождает индивидуальную душу от сковывающих ее уз. Формула *саччидананда* истолковывается как что-то включающее восемь атрибутов: самосуществование, существенную чистоту, интуитивную мудрость, безграничный ум, свободу от всех оков, безграничное изящество или любовь, всемогущество и безграничное блаженство.

Упоминаются некоторые доказательства существования бога. Мир подвержен изменению. Его материальная причина, праkritи, бессознательна так же, как и плоть, и не может превратить себя в мир. Развитие не вызывается элементами, которые лишены разума. Карма в такой же мере ничего не дает. *Кала*, или время, согласно Мейкандеру, неизменно, хотя наблюдателю оно кажется изменчивым<sup>3</sup>. Оно — условие для всех действий, но само по себе не является активной, действующей силой. Но если непосредственной причиной является бог, то его независимость и совершенство, вероятно, могут вступить в компромисс. Поэтому можно сказать, что бог действует через свою шакти, как свою инструментальную причину. Принцип кармы действует в соответствии с духовными целями человека. Он не устанавливает границы целей или готовые различия между добром и злом. Последние предписаны бесконечным духом, который также с помощью своей шакти заботится о том, чтобы души получали соответствующее им вознаграждение. Так же как для кувшина гончар является его первой причиной, палка и круг — его инструментальной причиной, а глина — материальной причиной, точно так же Шива является для мира его первой причиной, шакти — его инструментальной причиной, а майя — материальной причиной. Как звук имеется во всех нотах мелодии или как аромат пропитывает плод, так бог благодаря своей шакти настолько пронизывает весь мир, что кажется, будто он не отличается от него. Бог — это душа, у которой мир природы и человек являются телом. Он не идентичен с ними, хотя и пребывает в них, а они — в нем. Не-дуализм означает не тождество (*жатва*), а нераздельность.

Шива вечен, так как он не ограничен временем. Он вездесущ. Он действует через свою шакти, которая является не бессознательной, а сознательной силой — самим телом бога. Это тело составлено из пяти мантр<sup>4</sup> и содействует пяти функциям творения: сохранению и разрушению вселенной, затемнению или воплощению (*ти-родхана*) и освобождению душ. Его познание всегда сияющее и непосредственное. Согласно «Пуашкарагаме», шакти, называемая *кундалини* (суетность) или *шуддхамая*, является тем, из чего Шива приобретает свои функции и на чем основывается его бытие. Шакти является промежуточным связующим звеном между чистым сознанием Шивы и бессознательностью материи. Она — упадхи, причина дифференцирования функций Шивы<sup>5</sup>. Она является причиной, вызывающей зависимость всех существ от Ананты, который близок только к Шиве, хотя они ниже его; она является также причиной их освобождения. Шакти, часто называемая *умой*, является, помимо того, отражением Шивы, а не независимым существованием. Абсолютное в самом себе называется Шивой, а абсолютное в отношении к объектам называется шакти. В «Сиддханте» Шива является не только абсолютом метафизики, но и богом религии. Он является спасителем и гуру, и он принимает на себя эту миссию из-за своей большой любви к человечеству. Шива является богом любви<sup>6</sup>.

Владыке (*пати*) принадлежит пашу (буквально — скот), бесконечный содержатель душ. Он не является их творцом, так как они вечны. Душа отличается от тела, которое является бессознательным объектом опыта (*бхогья*). Присутствие творца доказывается фактами памяти и узнавания. Он является вездесущим, постоянным, сознательным деятелем. Он является местом пребывания вечной и вездесущей читшакти<sup>7</sup>. Он обладает сознанием (*чайтаньям*), сущность которого лежит в зрительном акте (*дришкриярупам*). Согласно «Шиваджняна-сиддхияур», душа отличается от грубого тела так же, как и от тонкого, хотя и соединена с ними, и обладает она функциями

<sup>1</sup> См. Nilakanṭha. I. 1. 3.

<sup>2</sup> Многие из основных отрывков его работы являются отзвуками бхасаи Рамануджи. Ср., например: «Sūkṣmadacidviśiṣṭam» brahma kāraṇam. sthūiacidacidviśiṣṭam tat kāryam bhavati (I. 1. 2). Но см. Ap pay a Dikṣita. Anandalahari.

<sup>3</sup> «Sivajñānabodham», I. 4.

<sup>4</sup> Садьйоджата, Ванаведа, Агхора, Татпурита и Имана. Ср. Tait Aran.» X. 43, 47.

<sup>5</sup> «Pauṣkara Āgama», II. 1.

<sup>6</sup> «Sivaprakāśam», I. 1; Nalḥasvāmi Piḷḷai, Saiva Siddhanta, p. 277.

<sup>7</sup> «Mṛgendra Āgama», VII. 5.

желания, мысли и действия (*иччхаджнянакрия*)<sup>1</sup>. Она становится единой с вещью, в которой она пребывает в течение жизни. В мире сансары она сосредоточивается на мирских вещах, в то время как в состоянии освобождения она сосредоточивает свое сознание на божестве. В то же время в состоянии пралайи души, лишённые воплощения, пребывают как силы и энергии в великом Шиве. Количество душ не может быть увеличено или уменьшено. Чем больше душ получает освобождение, тем меньшим становится число воплощённых душ. Сознание совершенно ясно проявляет себя в свободном состоянии, в то время как оно скрыто в несвободном состоянии. Имеется три класса индивидуальных душ — соответственно тому, являются ли они субъектами для трех, двух или одной смеси<sup>2</sup>. Земля и все остальное также являются результатом божественного творения. Они бессознательны и служат целям душ.

Материал зависимостей (*нашаджала*) различается по авидье, карме и майе<sup>3</sup>. Первое называется *анавамала*, или порок, обусловленный неправильным пониманием предельности (*анутва*), которую имеет душа. Сама она, будучи чистым сознанием, видит себя как обладающую пределом и заключенную в теле, а также ограниченную в познании и силе. Она не знает, что ее природа состоит в сознании, а также ошибочно принимает тело за свою действительность. Это узлы (*пауштва*) души (*пауш*). Эта авидья одна и та же во всех существах, не имеет начала, является плотной, большой и многообразной. Творение и разрушение и т. д. имеют место по отношению к конечному миру, и они рассматриваются как модификации (*паринама*) авидьи<sup>4</sup>. Карма является причиной соединения сознательной души с бессознательным телом. Она является помощником авидьи. Ее называют кармой потому, что она произведена деяниями существ. Она так же невидима (*адришта*), как и неуловима. Она преобладает во время творения и вновь поглощается майей во время пралайи.

Она не может подвергнуться разрушению, но должна истощиться в своих следствиях<sup>5</sup>. Майя — материальная причина мира — бессознательна по природе<sup>6</sup> и является ростком вселенной, обладающим множеством сил, вездесущностью и неразрушимостью. «Как ствол, лист и плод, находящиеся в скрытом состоянии в семени, вырастают из него, так и вселенная — от кала до Земли — (*кишити*) развивается из майи»<sup>7</sup>.

Шиваистская система большое внимание уделяет процессу творения. В то время как Шива является чистым сознанием, а материя — чистой бессознательностью, шакти, говорят, находится между ними. Она не является материальной причиной мира, так как представляет собой нечто относящееся к природе сознания (*чайтанья*). Она является внешним звуком, связующим звеном между грубым и тонким, материальным и духовным, между словом и понятием<sup>8</sup>, является шудхамайей, матерью вселенной, Ваком или Надой, «голосом молчания». Шайва сиддханта делит вселенную на тридцать шесть таттв В противоположность двадцати пяти санкхьям. Над пурушей мы имеем *панчаканчку*, или оболочку, сложенную из пяти частей, а именно из *нияти* (порядка), *калы* (времени), *раги* (интереса), *видьи* (познания), *кала* (силы). Над калой находятся майя, шудхавидья, Ишвара, садашива, шакти и Шива. *Шивататтва* образует самостоятельный класс; садашива, Ишвара и шудхавидья образуют *видьятаттвы*, а другие двадцать три, находящиеся ниже майи, являются *атмататтвами*.

Они являются различными стадиями развития. Майя сперва развивается в неуловимые принципы, а затем — в очевидный. Кала, первый принцип, развившийся из майи, преодолевает смеси, затемняющие проявление сознания, и помогает ему проявить себя в соответствии с кармой; посредством следующего принципа, видьи, душа приобретает восприятие удовольствия и боли. «Видья является таким орудием, благодаря которому активный дух наблюдает действия буддхи»<sup>9</sup>. Майя — это желание, от которого зависит весь опыт. Кала, или время, регулирует восприятия прошлого, настоящего и будущего. Время не является вечным, так как вечность не зависит от времени. Нияти — это неизменный порядок, устанавливающий различия тел, органов и тому подобного для различных душ. Пуруши развиваются при посредстве пяти предшествующих принципов. Шайва сиддханта придерживается такого толкования, что *мулапракрити* санкхьи является своим собственным результатом, и, помимо них, добавляет пять неуловимых принципов.

Из этих пяти первые три служат проявлению сил познания, действия и чувства, в то время как два другие приблизительно соответствуют времени и пространству. Пракрити — это орудие, которым создаются миры, воспринимаемые пурушей. Оно является первым большим проявлением развития. Из пракрити развиваются гуны, из гун — буддхи; что же касается остального развития, то оно идет по линии санкхьи.

<sup>1</sup> III. 1.

<sup>2</sup> Самые высшие (*виджнянакала*) свободны от майи и кармы и имеют только примесь *анавама*. Последующие (*пралаякала*) — это те, которые, являясь субъектами для смесей *анавама* и кармы, приводятся последними к возрождению; и последние (*сакала*) включают все существа, субъект которых обладает тремя примесями.

<sup>3</sup> «Mṛgendra Āgama», II. 3 — 7.

<sup>4</sup> Там же. VII. 11.

<sup>5</sup> Там же, VIII. 1 — 5.

<sup>6</sup> Там же, IX. 2 — 4.

<sup>7</sup> «Pauṣkara Āgama», III. 4.

<sup>8</sup> Там же, II. 17.

<sup>9</sup> «Pauṣkara Āgama», V. 9.

Шивататтва является *нишкалой*, или недифференцированной основой всего сознания и действия. «Когда шуддхамая, шакти Шивы, начинает свою деятельность, то Шива становится воспринимаемым (*бхога*) Шивой. Он является Садашивой, называемым также Садакхья, не будучи в действительности отделенным от Шивы. Когда шуддхамая действует активно, воспринимаемый Шива становится управляющим (*адхикара*) Шивой; он является затем Ишварой, не будучи в действительности отделенным от Садашивы»<sup>1</sup>. Он является Садашивой, который обладает телом, составленным из пяти мантр, но не является Шивой.

Шуддхавидья представляет собой причину истинного познания. Между мировыми периодами имеются паузы покоя, в конце которых эволюция возобновляется. Бог помогает смесям проявить самих себя и поддерживает в целом направление их развития для достижения наивысшего добра душ, основанного на его красоте<sup>2</sup>. Он не берет что-либо от деятельности душ, а помогает им в их дальнейших делах. Что же касается закона кармы, то он не является пределом независимости бога, так как подразумевается, что закон кармы бог использует<sup>3</sup>.

Шайва сиддханта не поддерживает концепцию иллюзорности мира. Безначальная ансара обусловлена материей и душами, которые также вечны. Мир обладает серией моральных целей и не может рассматриваться в качестве простой ошибки или шутки. Бог вечно занят освобождением душ от уз материи. Непрерывающийся ритм мира с законом кармы, регулирующим его, продолжается с единственной целью вовлечения человека в высшую жизнь. «Шива желает, чтобы его все знали»,— говорит Мейкандар<sup>4</sup>. Стремление знать бога является не просто честолюбивым желанием души, но это желание всевышнего, выражение добра.

Грех представляет собой тройные узы, от которых мы должны освободиться. Мы должны освободиться от *анавам*, или *авидьи*, или примесей, которые затемняют свет души, нейтрализуют карму, приводящую к возрождению, а также сбросить майю, которая является основой всех смесей. Бог помогает нам в наших усилиях. Метафизический абсолют, который не действует при посредстве удовольствий и страданий души, бесполезен. Но Шива исполнен милосердия и ожидает, что через ряд последующих эпох он будет осознан душой и завоеует любовь, полную поклонения. Личная связь привязывает душу к богу. Милосердие бога является дорогой к свободе. Она требует искренней веры в Шиву. «Тем, кто не имеет высоких побуждений, он не дает никаких благодеяний, но тех, кто обладает высокими побуждениями, он удостаивает всем добром. Великий бог не знает никакого отращения»<sup>5</sup>. Шиваистский святой стремится видеть бога. Маниктвасагар поет:

«Совсем сбрасывать оковы этого грешного тела; вступать в жилище Шивы;  
Видеть чудесный свет, дающий радость этим глазам.  
О бесконечный несравненный!  
Собрание твоих святых.  
О отец, смотри, душа твоего слуги истомлена»<sup>6</sup>.

Сознание греха сильно переживается, и некоторые святые произносят в плаче, что их грехи лишают их общения с богом<sup>7</sup>. Набожность шиваитов более истинна и мужественна, чем та, которая имеется у вишнуистов.

«Тирувасагам»<sup>8</sup> описывает в чудесных гимнах освобождение души от оков невежества и страсти и движение ее к свободе света и любви, описывает ее первое пробуждение, ее веселье и экзальтацию, своенравность и уныние, борьбу и волнение, мир и радость единения. В интуиции бога различение познающего, познания и познанный

<sup>1</sup> «Pauṣkara Āgama», I. 26 — 26.

<sup>2</sup> VII. 11 — 22.

<sup>3</sup> S. D. S., VII; «Śivajñānabodham». II. 5.

<sup>4</sup> «Śivajñānabodham», XII. 3.

<sup>5</sup> «Tiru-arul-payan», I. 9.

<sup>6</sup> Перевод «Tiluvāsagam», XXV. 9.

<sup>7</sup> Ср. с Аппаром (Appar):

Зло, все зло моего жизненного пути, зло — мое качество.  
Велик я только в грехе, зло имеется даже в моих добрых делах.  
Зло — мое сокровенное я, глупый, избегающий чистоты,  
Я не животное, но путей животного я никогда не могу избежать.

.....  
Ах! что за несчастный я человек,  
Где бы ни случилось мне родиться.

(Kingsbary and Philips, Hymns of the Tamil Śaivite. Saints, p. 47).

<sup>8</sup> Рассматривая литературу шайва-сиддханты, Чарльз Элиот пишет: «Ни в какой другой литературе, с которой я знаком, индивидуальная религиозная жизнь, ее битвы и подавленные состояния, ее надежды и страхи, ее уверенность и ее триумф не получили описания более искреннего и более глубокого» («Hinduism and Buddhism», vol. II, p. 217).

ного, говорят, исчезает<sup>1</sup>. Во всяком случае, в ранней форме шиваизма существовал дух терпимости. «Какой бы ни был бог вашей веры, точно так же, как если бы он был Шивой, он появится. Он, кто стоит над всем этим, поймет вашу истинную веру и проявит к вам милосердие»<sup>2</sup>.

Гуру, или учитель, принимает важное участие в деле освобождения. Истинный гуру тот, кто участвует в конечном рождении души, и говорят, что сам Шива живет в гуру, глядя любовно на ученика глазами гуру<sup>3</sup>. Нет никаких воплощений Шивы, хотя он появляется обычно, чтобы подвергнуть испытанию бхакти верующих или привести их к истине.

Но Шива не рожден, у него нет также никакого жизненного человеческого пути. Настойчиво утверждаются этические добродетели. Сиддхияр говорит: «Нет никакой любви к богу у тех, у кого нет никакой любви ко всему человечеству»<sup>4</sup>. Хотя закон кармы нерушим, выбор души не ограничен. Бог всегда готов помочь усилиям человека. Карма и джняна совместно доставляют освобождение<sup>5</sup>. Ограничения касты теряют свою суровость во всяком истинном теизме. Хотя Маниктвасагар не занимает позиции, открыто направленной против кастовых правил, позднейшие шиваты Паттанатху Пиллаи, Капилар и поэт телугу Вамана критикуют кастовые ограничения. Тирамулар считает, что была только одна каста, точно так же как имелся лишь один бог<sup>6</sup>. Реформистское движение Басавы (середина XII столетия) характеризовалось его выступлением против верховенства брахманов, хотя и сам Беасава был брахманом<sup>7</sup>.

Эта секта не придерживалась гипотезы перевоплощения. Говорили, что после разрушения души индивид становится Шивой<sup>8</sup>, то есть достигает совершенства, сходного с его совершенством, хотя пятью функциями творения и т. д. обладает только бог<sup>9</sup>.

Так как душа никоим образом не загрязнена и не затемнена в боге, свет бога сияет через нее. Освобождение — это не становление в качестве чего-то одинакового с богом, а наслаждение присутствием всевышнего. Мейкандар говорит: «Гибнет ли душа, становясь единой с Шивой, если она не является каким-либо вечным существом, ассоциируемым с богом? Если она не разрушается, а остается неразложимой сущностью, то не может быть никакого единения с богом. Но смеси прекратят воздействие на душу, и тогда душа, как соединение соли с водой, становится единой с Шивой, как его слуга, и будет существовать в его ногах как одинаковая с ним»<sup>10</sup>. «В удалении от греха душа достигает состояния самого Шивы»<sup>11</sup>.

Свободные души могут существовать при условии как воплощения, так и невоплощения<sup>12</sup>. Одни шиваиты верят, что в освобождении само тело озаряется светом Шивы; другие думают, что души приобретают какие-то чудодейственные силы. Перед тем как достигнуть единения с всевышним, души должны пожать плоды своих поступков. Дживанмухта, хотя он и имеет тело, по чувству и способности одинаков со всевышним. Он не занимается делами, которые ведут к дальнейшим воплощениям. Он заполнен присутствием бога<sup>13</sup>. Он продолжает оставаться воплощенным до тех пор, пока его последняя карма не исчерпает себя, и поступки во время перерывов исчезают в милосердии божием<sup>14</sup>. Все свободно совершаемые поступки в своих пределах обязаны побуждению бога<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> «Tiru-arul-payan», VIII. 74.

<sup>2</sup> «Śivajñānasiddhiyar».

<sup>3</sup> «Tiru-arul-payan», V.

<sup>4</sup> XII, цит. по «Сиддханта Дипика», ноябрь 1912, стр. 239.

<sup>5</sup> Nilakaṇṭha, I. 1. 1.

<sup>6</sup> Onre kulamum oḡuvane devanum («Tirumantram»).

<sup>7</sup> Хотя реформация лингята начинается с энергичного протеста против кастовой системы, лингяты и по сей день соблюдают кастовые деления.

<sup>8</sup> «Mṛgendra Āgama», VI. 7. «Nirantaram śivo 'ham iti bhāvanā pravāheṇa śīthilitapaśataya' pagatapaśubhava upasakaḥ śiva eva bhavati) (Nilakaṇṭha o IV. 1. 3).

<sup>9</sup> Nilakaṇṭha o IV, 4. 7.

<sup>10</sup> «Śivajñānabodham», XI. 5; см. также заметку Поупа, III. «Tiruvāṣagam», p. XLII.

<sup>11</sup> Nilakaṇṭha, IV. 4. 4.

<sup>12</sup> Там же, IV. 4. 5.

<sup>13</sup> «Tiru-arul-payan», X. 93.

<sup>14</sup> Там же, X. 98.

<sup>15</sup> Сам язык, который кричит «ты»,  
Все другие силы моего существа, которые восклицают,—  
Все они твои! Ты мой путь к силе! Дрожь, вызываемая этими движениями во мне, — это ты.  
Полностью мои несчастье и благо!  
Никого другого здесь.

(«Tiruvāṣagam», XXXIII. 5).



## IV. СИСТЕМА ПРАТЬЯБХИДЖНЯ

Хотя агамы также были основой кашмирского шиваизма, последующие работы показывают его определенную склонность к адвайтизму

Говорят, что Васугупта (IX столетие н. э.) нашел «Шива-сутру» и преподавал ее Каллате. «Спанда-карика», сочиненная Васугуптой или Каллатой, «Шивадришти» Самананды (900-е годы н. э.), «Прагьябхиджня-сутра» Утпалы (900-е годы н. э.), «Парамартхасара» и «Прагьябхиджнявимаршини» Абхинавагупты, «Гантралока» «Шивасутравимаршини» и «Спандасандоха» Кшемараджи являются некоторыми наиболее важными работами этой школы. Они считали шиваитские работы Агамы и Сиддханту авторитетными и обновляли их в духе адвайты Шанкары. Эти работы, которые показывают различия мнений и говорят о том, что они представляют три различных рода монистического идеализма, получили общее название «Трика»<sup>1</sup>.

«Шива-сутра» вместе с «Варттикой» Бхаскары и «Вимаршини» Кшемараджи представляют одну тенденцию: «Спанда-карика» Васугупты вместе с «Вритти» Каллаты излагают идеализм, который не сильно отличается от предыдущего. «Шивадришти» Сомананды, «Прагьябхиджня-сутра» Утпалы и работы Абхинавагупты поддерживают не-дуализм<sup>2</sup>.

Из них последний представлялся Мадхаве наиболее важным, так как он подводит другие два под этот род идеализма<sup>3</sup>, а сторонники этой доктрины также утверждали, что все другие системы были предварительными ступенями для данной системы<sup>4</sup>.

Только реальность вселенной есть Шива, который представляет собой бесконечное сознание и неограниченную самостоятельность. Он обладает множеством других черт, как например, вездесущность, вечность, бесформенность, хотя самостоятельность (*сваччханда*) свойственна только ему.

Шива является как субъектом, так и объектом, обладающим опытом, а также и данным в опыте<sup>5</sup>.

«Так же как сознание, на которое весь этот результирующий мир опирается и откуда последний следует, он является свободным по своей природе и не может быть в чем-либо ограниченным. Так же как он движется в различных состояниях пробуждения, сна и т. д., отождествляясь с ними, он никогда не лишается своей истинной природы познающего»<sup>6</sup>. В стиле адвайта-веданты говорится: «То, в чем нет ни удовольствия, ни боли, что не является познающим или познаваемым и в чем не имеется, с другой стороны, бессознательности, единственно реально существует»<sup>7</sup>. Реальность субъекта не требует доказательства, так как всякое доказательство предполагает его<sup>8</sup>. Все прочее для Шивы является ничем. Мир существует в пределах сознания, хотя и кажется, что он вне его. «Властелин форм читты (интеллекта), испытывая влияние желания, является причиной того, что вся сумма объектов сияет так, как если бы они существовали вовне, хотя и без субстрата, как йоги»<sup>9</sup>.

Существование побуждающей причины, такой, как карма, или материальной причины, как пракрити, для творения мира является недопустимым.

Майя также не является признаком, который создает иллюзорные формы. Бог абсолютно независим и творит все, что существует, просто силою своей воли. Он производит мир, выявляя его в себе, как если бы он был отличным от него, хотя и не так реально, а скорее так, как объекты отражаются в зеркале. Бог так же не затронут действием объектов своего творения, как зеркало — образами, отраженными в нем. Благодаря своей собственной чудесной силе (Шакти), присущей ему, бог проявляется в форме духов и образует объекты для их восприятий.

Только действительность является неограниченным чистым я, единственным и исключительным субстратом вселенной, активность которого (спанда, колебания) является причиной всех различий.

В то время как Шива представляет собой неизменную реальность, лежащую в основании всей вселенной, его сила, или Шакти, обладает бесчисленными аспектами, из которых главные следующие: *чит* (интеллект), *ананда* (блаженство), *иччха* (воля), *джняна* (познание) и *крия* (творческая сила). Признаются тридцать шесть *таттв*, или принципов. Когда Шакти функционирует в качестве читты, абсолют становится чистым опытом, называемым *шивататтвой*.

Так как жизнь начинается благодаря действиям ананды Шакти, мы получаем вторую ступень шактитаттвы. Воля к самовыражению появляется примерно на третьей стадии бытия. Имеется последующий сознательный опыт (*джняна*) бытия и *шиварататтвы* с его силой и волей к созданию вселенной. На следующей стадии появляется познающий, а также объект

<sup>1</sup> Они так назывались потому, что трактовали о конечных причинах, боге, душе и материи.

<sup>2</sup> См. «Paramārthasāra», pp. 34, 36, 48 — 50, 54.

<sup>3</sup> S. D. S., VIII.

<sup>4</sup> Tad bhūmikāḥ sarvadarśanasthitayah («Pratyabhijñāhrdaya Sūtra», p. 8).

<sup>5</sup> «Spandakārikā», p. 29.

<sup>6</sup> Там же, стр. 2 — 4.

<sup>7</sup> Там же, стр. 5.

<sup>8</sup> «Śivasūtravimarśini», p. 5.

<sup>9</sup> «Isvārāparatyabhijñā Sūtra», V. 6. «Paramārthasāra» говорит, что владыка — совокупность мысли и блаженства — порождает бытие, шакти, майю» пракрити и землю (см. 4). Владыка принимает вид богов, людей и т. д. (6).

познания; в это время начинается действие (*крия*) Это стадия *шуддхавидьи*. Таким образом, пять трансцендентальных таттв выражают Шакти Шивы с пятью его силами.

Мир явлений возникает благодаря силе майи, из которой возникают ограничения пространства (*нияти*), времени (*кала*), интереса (*раса*), познания (*видья*) и силы (*кала*). Через силу майи бесконечный опыт проявляет себя во множестве ограниченных опытов, или пуруш. Но всякое ограничение включает в себя нечто такое, что ограничивает. Так возникает различие между пурушей и пракрити. Дальнейшая эволюция идет по схеме санкхьи. Все ступени эволюции восходят к единому абсолютному Шиве. Допускается циклическое появление и исчезновение мира. Процесс проявления (*абхаса*) вселенной не затемняет чистоту абсолютного Шивы, который выходит за пределы своих собственных проявлений.

Так как душа по своей природе является сознанием и индивидуальная душа — такая же, как и универсальная, то доктрина конечной множественности душ отвергается. Чистое сознание пребывает в каждом из нас, хотя оно затемнено нереальным упадхи. Наша зависимость обусловлена незнанием (*аджняна*)<sup>1</sup>. Кшемараджа замечает: «Будучи бесконечным сознанием, душа думает: «я конечна»; будучи независимой, она думает: «я — тело»<sup>2</sup>. Она забывает, что мир — это всецело нереальная часть Шивы и что душа идентична Шиве».

Узнавание (*пратьябхиджня*) реальности — это все, что необходимо для освобождения. Но если индивидуальная душа представляет собой то же самое, что и универсальная душа, то можно спросить, почему необходим факт узнавания. Мадхва отвечает на этот вопрос аналогией. Жажущая любви женщина не утешится просто присутствием возлюбленного, она должна познать его как такового. Узы незнания преодолеваются только таким узнаванием. Когда душа осознает себя в качестве божественной, она отдыхает в мистическом блаженстве тождества с богом.

Согласно школе Спанда, душа получает знание в интенсивном йогическом созерцании, достигает верховенства Шивы во вселенной и поглощается мистическим экстазом мира и покоя. Относительно шиваистской школы, тантры и йоги в «Шивасутре» упоминается три метода получения освобождения.

Согласно Абхинавагупте, имеется три класса свободных душ: те, которые ассимилированы всевышним (*парамукта*), те, которые едины с ним в фазе его обнаружения (*анарамукта*), и те, которые все еще находятся в теле (*дживанмукта*). Освобожденная душа становится единой со всевышним, так как допускается, что «нет ничего отличного от спасенного, чему следовало бы воздавать хвалу или приносить жертвоприношения»<sup>3</sup>. Когда, таким образом, воображаемый дуализм исчезает, индивид преодолевает призрачную майю и поглощается в Брахме, как вода в воде или молоко в молоке<sup>4</sup>.

## V. ШАКТИЗМ

Культе Шакти<sup>5</sup> берет свое начало от ригведы. В одном из гимнов Шакти представлена как воплощение силы и как «поддерживающая землю, живущая на небесах»<sup>6</sup>. Она является верховной силой, «благодаря которой поддерживается вселенная»<sup>7</sup>, «великой матерью верующих людей (*сувратанам*)» и вскоре становится идентичной с «Умой золотого цвета» из «Кена-упанишады». В «Махабхарате» она выступает как сестра Кришны и благодаря этому вступает в связь с вишнуизмом. Шиваиты делают ее женой Шивы. В пуранах она появляется в качестве Чанди, чтимая посредством ежедневных богослужений: в ее честь устраиваются осенние праздники. Вскоре она стала почитаться в качестве богини, которая одинакова с Брахманом, абсолютном, чья природа есть *сам*, *чит* и *ананда*, и может быть мужской, женской или лишенной этих атрибутов<sup>8</sup>. Постепенно поклонение Шакти как матери мира вытеснило ведийскую обрядность. Литература, относящаяся к этой фазе индуизма, называется «тантра». Известна она благодаря характерному для нее благоговению перед женщинами, которые рассматриваются как формы божественной матери<sup>9</sup>.

Семьдесят семь агам, относящихся к шактистскому культу, состоят из пяти *субхагам* (или *самой*), которые обучают навыкам, ведущим к познанию и освобождению, шестидесяти четырех *каулагам*, которые обучают навыкам, имеющим целью развитие магических сил, и восьми *мишрагам*, которые имеют целью и то и другое.

Бхаскарачарья в своей «Лалитасакхасранамабхашье» цитирует девять сутр из работы, которая называется «Шакти-сутра». Последняя работа не дошла до нас. Тантры, написанные в форме диалогов между Шивой и Дэви, относятся к седьмому и

<sup>1</sup> «Śiva Sūtra», 2.

<sup>2</sup> Комментарии к «Śiva Sūtra», 1.2.

<sup>3</sup> J. R. A. S., 1910.

<sup>4</sup> «Paramārthasāra», p. 51.

<sup>5</sup> I. P., pp. 487 — 488.

<sup>6</sup> I. 136. 3.

<sup>7</sup> См. Chān. Up., III. 12; Brh. Up., V. 14.

<sup>8</sup> Ср.: Puṅrūpām vā smared devīm strirūpām va vicintayet  
Athavā niṣkalām dhyāyet saccidānandalakṣaṇām.

<sup>9</sup> Vidyāḥ samastās tava devī bhedāḥ.  
Striyāḥ samastāḥ sakalā jagatsū.

(«Saptaśati», XI, 5).

последующим столетиям. Благодаря тщательным работам сэра Джона Вудрофа главные доступные тексты тантр в настоящее время опубликованы.

В этой системе Шива обладает природой вездесущего (*акхиланугата*) и является чистым сознанием (*пракаша*) — безличным и бездеятельным. Он является чистым бытием, лишенным каких-либо отношений. Активное личное существо, Шаkti включает все индивидуальные души. Начальные стихи из «Саундарьялахари» гласят: «Когда Шива объединен с Шаkti, он способен творить; в других же случаях он неспособен даже двигаться»<sup>1</sup>. Шива и Шаkti относятся друг к другу так же, как пракаша и вимарша. Бхаскараья определяет вимаршу как спонтанную вибрацию первичной реальности<sup>2</sup>. Первым проявлением отношения в чистом абсолюте является вимарша, которая дает начало миру различий. Вимарша, или Шаkti, является силой, скрытой в абсолюте, или чистом сознании. Она является абсолютом, который воплотился, сознанием, которое стало субъектом, и превращается, помимо этого, в свою противоположность, в *не-я*, или объект.

В то время как Шива — это сознание (чит), Шаkti является созидательной силой сознания, *чидрупини*. Брахма, Вишну и Шива образуют свои функции творения, сохранения и разрушения в соответствии с Шаkti<sup>3</sup>. В совершенном опыте ананды Шива и Шаkti неразличимы. Оба они срастаются в едином бытии. Шива соответствует неопределенному Брахме в состоянии покоя, Шаkti является определенным Брахмой, который одарен *иччхой* (волей), *джняной* (познанием) и *крией* (действием) и который создает план объективной вселенной в целом. Шива и Шаkti находятся в единстве, так как сила прирожденна существованию. Сила может находиться в покое или в действии, но она имеется в обоих состояниях. Потенциальность всего объективного мира существует в качестве шаkti Шивы.

Шаkti дифференцируется на грубую и тонкую. Ее атрибутами являются пять функций: освещение (*абхаса*), раскрашивание (*ракти*), исследование (*вимаршана*), засеивание зерна (*биджавастхана*) и плач. Имеется также бессознательная материя, которая соответствует пракрити в системе санкхья.

Практири или майя рассматриваются в качестве субстанции Дэви<sup>4</sup>. Внутри утробы Шаkti находится майя или пракрити, мать вселенной, которая потенциальна в пралайе и активна в творении. По мнению санкхьи, эволюция возникает из пракрити. Под управлением Шаkti майя разворачивается в некоторые материальные элементы и физические части всех существ. Во всех живых существах имеется гайтанья, или сознание, однако оно рассредоточено во множестве существ вследствие разнообразия физических добавлений.

Вместо двадцати пяти таттв санкхьи мы имеем тридцать шесть таттв, которые классифицируются на: 1) *шивататтву*, или всевышнего, 2) *видьятаттву*, или тонкое проявление Шаkti, 3) *атмататтву*, или материальную вселенную, начиная от майи и кончая землей. Эти три таттвы соответствуют пракаше (Шиве), вимарше и *не-я*. Всевышний дух, по шактистской схеме, обладает внутренними различиями, хотя часто мы встречаемся с идеями спасения и тождества мира, которые нам напоминают более строгий не-дуализм<sup>5</sup> Шанкары. Мы имеем прежде всего абсолютного Брахмана, затем — определенный субъект, который одарен Шаkti. Нада появляется непосредственно из *нады бинду*<sup>6</sup>, а затем появляется и Шуддхамая. Эти пять соответствуют Шиве, Шаkti, Садахье, Ишваре и Шуддхамайе шиваитов. В остальном эволюция не отличается от шиваитской схемы.

Джива под влиянием майи рассматривает себя как независимого агента и пользуется наслаждением вплоть до достижения освобождения. Познание Шаkti — путь к спасению<sup>7</sup>, который состоит в растворении в блаженной лучезарности всевышнего. Говорят, что «для него, понявшего, что все вещи являются Брахманом, нет ни йоги, ни поклонений»<sup>8</sup>. Допускается *дживанмукти*, или свобода в этой жизни<sup>9</sup>. Свобода зависит от внутренней культуры, которая ведет к духовному пониманию.

<sup>1</sup> Śivaḥ śaktya yukto yadi bhavati śaktaḥ prabhavitum  
Na ced evaṁ devo na khalu kuśalaḥ spanditum api.

<sup>2</sup> См. комментарии к «Latitasahasranāma» Vimarśarūpini, p. 648.

<sup>3</sup> «Ānandalahari». pp. 2, 24.

<sup>4</sup> Sāmyavasthā guṇopādhikā brahmarūpini devī.

<sup>5</sup> Он, говорят, должен быть не-дуализмом. Сэр Джон Вудроф, который занимался специальным изучением школы тантра, убежден, что ее философия «занимает в некотором смысле среднее положение между дуализмом санкхьи и крайне монистической интерпретацией веданты у Шанкары» («Indian Philosophical Review», vol. I. p. 122).

<sup>6</sup> «Śaradātataka», I.

<sup>7</sup> Śaktijñānaṁ vinā devī nirvānaṁ naiva jāyate («Niruttara Tantra»).

<sup>8</sup> «Mahānirvāṇa Tantra», XIV. 123; см. также 124 — 127.

<sup>9</sup> «Mahānirvāṇa Tantra».

Она «не наступает в результате чтения гимнов, жертвоприношений или сотни постов. Человек свободен благодаря знанию того, что он является самим Брахманом<sup>1</sup>. «Наивысшим является такое состояние души, в котором она познает, что существует только Брахман (*брахмасадбхава*); то состояние души, при котором созерцается Брахман (*дхьянабхава*), является средним; похвала (*стутти*) и декламация (*джана*) гимнов характеризуют следующее состояние, а внешнее почитание свойственно самому низкому состоянию души<sup>2</sup>. У шиваитов встречается протест против обрядной религии. «Куларнава-тантра» гласит: «Если свободу дает простое натирание тела грязью и пеплом, то сельские собаки, катающиеся в них, достигают свободы»<sup>3</sup>. Различия каст являются подчиненными, и дисциплина тантр доступна всем<sup>4</sup>. *Бхакти* рассматривается как полезное для спасения. Допускается свобода богослужения. «Как все реки текут в океан, так и почитание, оказываемое любому богу, принимается Брахманом<sup>5</sup>. Подчиненные божества являются, тем не менее, субъектом силы кармы и времени<sup>6</sup>. Мистическая сторона системы йога играет большую роль во всех отношениях. Мантры священны и рассматриваются как божественные творения в смысле, идентичном шакти, которая является шабдой, или внешним миром. Большое значение придается пробуждению сил внутри организма. Совершенный человек пробудит *кундалини* и проникнет в шесть *чакр*<sup>7</sup>. Мыслителями шактистской школы принимаются теории кармы, возрождения и грубых и тонких тел.

## VI. МАДХВА

Ведущей формой реакции против адвайтизма Шанкары является дуалистическая философия, связанная с именем Мадхвы, которая имеет много пунктов, общих со взглядом Рамануджи на действительность<sup>8</sup>. Мадхва выступает за безоговорочный дуализм и настойчиво утверждает пять великих различий: бога и индивидуальной души и материи, одной души и другой и одной части материи и другой ее части. Доктрина исключительного посредничества через Ваю, сына Вишну, и доктрина вечного ада, так же как и миссионерская страсть веры Мадхвы, внушают мысль о влиянии христианства, хотя и имеется мало очевидных данных в пользу этого.

Принимая во внимание тот факт, что комментарий Мадхвы на «Кена-упанишаду» был взят из «Брахмасары», можно думать, что традиция дуализма имела даже раньше Мадхвы. Как мы увидим, Мадхва сознательно пользуется теориями санкхьи и ньяя-вайшешики.

## VII. ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА

Мадхва<sup>9</sup>, известный так же, как Пурнапраджня и Анандатиртха, родился в 1199 году в деревне около Удипи в районе Южной Канары. Он рано стал очень тонким знатоком ведийского учения и вскоре становится санньясином. Он посвятил несколько лет молитвам, размышлениям, обучению и дискуссиям. Свою дуалистическую философию он развил в дискуссиях со своим наставником Ачьютапрекшей, который был приверженцем школы Шанкары. Мадхва провозгласил всевышнюю божественность Вишну и признал законность выжигания клейма на одном плече оружием Вишну, практически принятое Рамануджей. Он многих обратил в свою веру в различных частях страны, основал храм Кришны в Удипи и сделал его объединяющим центром для всех своих последователей. Запрещение кровопролития, сопутствующего жертвоприношениям, является благотворной реформой, связанной с его именем. Умер он в возрасте семидесяти девяти лет.

Типичными трактатами этой школы мысли являются, конечно, работы Мадхвы. Он написал комментарий на «Брахмасутру» и отстаивает свою интерпретацию ее в другой работе, которая называется «Анувьякхьяна». Его комментарии к «Бха-

<sup>1</sup> Там же, XIV. 115, 116.

<sup>2</sup> Там же, XIV. 122.

<sup>3</sup> I.

<sup>4</sup> Antyajā api ye bhaktā namajñānadhikarīnaḥ.  
Strisudrabrahmabandhunām tantrajñāne 'dhikarita.  
(«Vyomasamhitā».)

<sup>5</sup> «Mahānirvāṇa Tantra», II. 50.

<sup>6</sup> Ye samastā jagatsṛṣṭisthītisamhārakāriṇaḥ.  
(«Vyomasamhitā».)

<sup>7</sup> См. Avalon The Serpent Power. Облако нависло над садханой шиваитов. Хотя многое поносится незаслуженно, в садхане имеется, по-видимому, кое-что, что может быть обновлено.

<sup>8</sup> Главные различия состоят в том, что, в то время как Рамануджа полагает, что по своей природной сущности индивидуальные души сходны, Мадхва утверждает, что они различны. Мадхва отрицает, что Брахман является материльной причиной, а Рамануджа допускает это. По Мадхве, вселенная не является телом бога. Согласно же Раманудже, нет душ, неспособных к спасению, и для освобождения душ нет различий в наслаждении блаженством.

<sup>9</sup> В «Мадхвavidжарье» и «Маниманджари» Нараяначарьи содержатся общепринятые оценки жизни и работ Мадхвы. Если мы отбросим чудеса и очень сверхъестественные случаи, приписываемые ему благочестием его последователей, то можно получить историческую основу жизни и миссии Мадхвы (Nārāyaṇācārya, Madhvavijaya; Manimāñjar).

гавадгите» и упанишадам, его изложение «Махабхараты», называемое «Бхарата-татпарьянирная» и истолкование «Бхагаватапураны» помогают пролить свет на его философию. Он написал также комментарий на сорок один гимн ригведы и рассматривал много философских и других тем в своих «Пракаранах». Все его работы создают впечатление, что он исходит более из пуран, чем из «Прастханатрайи», упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахма-сутры». Мадхве не так легко истолковывать эти авторитетные работы в духе своей дуалистической метафизики. Комментарий Джаятирты к «Сутрабхашье» Мадхвы и тот комментарий к «Анувьякхьяне» Мадхвы, который называется «Ньяясудха», являются работами большого значения. К комментарию Джаятирты на «Сутрабхашью» Мадхвы Вяясара я написал пояснения, называемые «Чандрика». Таттва-муктавали» Пурнананды является более острым выступлением против адвайтавады.

## VIII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Мадхва признает три источника познания: восприятие, вывод и свидетельство священных книг. Сравнение (упамана) рассматривается как разновидность вывода. Восприятие и вывод сами по себе не могут помочь нам разрешить загадку вселенной. Восприятие ограничено фактами, доступными ощущениям. Вывод не в состоянии дать нам знание новых фактов, хотя он помогает нам подвергнуть проверке и систематизировать факты, добытые другими средствами. Мы должны основываться на ведах в интересах получения истинного познания действительности. Мадхва признает авторитетность вед в целом и не подвергает сомнению ни одну из различных их частей. Гимны и брахманы так же полезны и достоверны, как и упанишады.

Мадхва различает свидетельства, которые основаны на личном авторитете (*паурушея*) и могут быть ошибочными, и такие, которые высказаны не какой-либо личностью (*апаурушея*). Последние абсолютно достоверны и безошибочны. Веда, в соответствии с которыми философские цели Мадхвы должны получить правильное объяснение, Мадхва рассматривал как апаурушею или как такие, автором которых не является какое-либо лицо и о которых поэтому Мадхва говорил, что они должны быть авторитетными по своему характеру.

Достигнутое любым способом понимание является непосредственной очевидностью вещи, которая понята. Инструменты, которыми осуществляется понимание, не имеет в самом понимании. Отношение между познающим и познанным является прямым и непосредственным. Праманы восприятия, вывод и свидетельство вед являются, так сказать, простыми, потому что они — инструменты приобретения познания, которое возникает тогда, когда мы исследуем познание внешним образом. Всякое понимание факта, с которым мы имеем дело, очевидно и предполагает существование факта, даже если он может существовать только в момент такого понимания. Если мы отвергаем его как недостоверный, то происходит это потому, что имеется некоторое другое понимание, достоверность которого мы признаем. Восход и заход солнца представляются просто случайными до тех пор, пока мы не получим дальнейшего знания о том, что солнце не поднимается и не садится. Мадхва допускает внутреннюю достоверность понимания как такового и отвергает всякую теорию, которая рассматривает даже познание в качестве простого феномена. Если наше познание не раскрывает строение реальности и не показывает объективного существования, а просто дает нам ложные данные, тогда нереальное не может быть даже феноменом, не может быть объектом даже ошибочного понимания и не может по отношению к познанию находиться в таком отношении, в каком причина относится к действию. Если всякое познание ошибочно, то исчезает различие между истинной и ложной идеей. Анализ иллюзий говорит нам о том, что имеется объект, данный сознанию, хотя мы и можем ошибаться в отношении его природы, что связано с несовершенством органов чувств или других средств познания. Элементы ложных восприятий не являются ложными. Они являются фактами опыта.

Вследствие некоторого недостатка мы не получаем полную картину объекта, но то, что мы видим, напоминает нечто подобное его природе, хотя и отличается от объекта, с которым мы смешиваем полученные данные. Любой случай иллюзии включает две положительные сущности — данную вещь и предполагаемый объект. Понятие нереальности мира подразумевает, что имеется некоторый действительный мир, ошибочно принимаемый за что-то другое. Это не значит, что в мире не заключено ничего реального.

Мадхва, исходя из своей оценки опыта или познания, доказывает, что не может быть никакого познания без познающего и познаваемого. Бессмысленно говорить в познании, которое не зависит от познающего субъекта или познаваемого объекта. Познающие субъекты и познаваемые объекты должны существовать. Мир не является недействительным. Если мы не допустим существования различия вещей, мы не сможем оценить эти различия. Наше познание говорит нам, что различия существуют. Мы не можем рассматривать их в качестве простой условности, так как условность не порождает различий.

Факт различия обычной обнаруживается в значении пространства и времени, которые рассматриваются в качестве простых форм интеллекта.

Если пространство и время идентичны с самим познающим, то трудно понять, каким образом может возникнуть понятие, в котором они тождественны с субъектом. Если я как познание всепроникающее, то мы не можем иметь различий пространства и времени. Дело не изменится и тогда, когда мы подведем пространство и время под авидью, так как состояние авидьи и

его отношение к я не могут быть объяснены удовлетворительным образом. Всякое объяснение авидьи включает как предпосылку пространство и время и тогда последние не могут быть объяснены как результаты авидьи. Пространство и время рассматриваются как реальные целостности, имеющие части. Если они не имеют никаких частей, то мы не можем иметь различий «здесь» и «там», «сейчас» и «тогда». Мы находимся в части пространства, так как неправильно утверждать, что что-либо, находящееся в нас, заполняет все неограниченное и неделимое пространство. Мы осознаем только ограниченные тела, заполняющие части пространства и воздействующие одно на другое. Мы воспринимаем части пространства и времени, и поэтому они должны рассматриваться как существующие. Согласно Мадхве, они являются объектами восприятия свидетельствующего я (сакшин).

Согласно Мадхве, действительность (*падартха*) бывает двух родов: независимая (*сватантра*) и зависимая (*паратантра*). Бог, верховная личность, является только независимой действительностью. Зависимые существа бывают двух родов: положительные (бхава) и отрицательные (*абхава*). Среди положительных мы имеем две разновидности, наделенные сознанием (*чегана*) души и бессознательные (*ачетана*) сущности, такие, как материя и время. Бессознательное существование является или вечным, как веды, вечным и невечным, как пракрити, время и пространство, или невечным, как продукты пракрити<sup>1</sup>.

## IX. БОГ

Имеются три сущности, существующие из века в век, фундаментально отличающиеся друг от друга,— бог, душа и мир. Хотя все они действительны и вечны, две последние подчинены богу и зависят от него. Независимая (*сватантра*) реальность является Брахманом, абсолютным творцом вселенной. Мы можем узнать его природу посредством изучения вед<sup>2</sup>, и поэтому его природа не является неопределимой. Когда о всевышнем говорят, что он неопределим, все, что под этим подразумевают, состоит в том, что трудно достигнуть его полного познания<sup>3</sup>. Всевышний выходит за пределы всякого восприятия<sup>4</sup>. Формы, видимые благодаря воображению во время размышления, не являются Брахманом. Мадхва ни в какой мере не симпатизирует точке зрения, согласно которой различные части священных книг относятся к различным видам Брахмана. Хотя всевышнее существо и его качества идентичны, они могут быть определены в различных терминах<sup>5</sup>. Известный отрывок, в котором говорится, что Брахман — только один, что не существует никого другого (*ekam evadvitīyam brahma*), имеет в виду, что Брахман не превзойден в своем превосходстве и нет равного ему, так как он пронизывает все.

Атрибуты бога абсолютны по самой их природе, и, таким образом, они не ограничивают его. Брахман обладает любым родом совершенства. Он отождествляется с Вишну, и говорят, что мир и все, что в нем имеется, направляется его волей как абсолютным правителем. Он создает и разрушает мир все сызна и сызна. Он наделен сверхъестественным телом и рассматривается как потусторонним в отношении к миру, так и имманентным к нему, так как он является внутренним руководителем (*антарьямин*) всех душ<sup>6</sup>. Он проявляет себя в различных формах (*вьют*), появляется периодически в воплощениях (*аватара*), и говорят, что он должен таинственно присутствовать в священных образах. Он создает, поддерживает и разрушает вселенную, наделяет познанием, проявляет себя различными способами, отменяет одни способы и осуществляет другие. Его стороною соответственно является Лакшми — способность воплощения в различные формы, за исключением материального тела,— Лакшми, которая одинаково с ним вечна и всепроникающа. Он видит славу бога в вечности. Подобно богам и богиням, которые достигают освобождения после многих жизней, Лакшми вечно освобождается (*нитьямукта*). Лакшми является персонификацией созидательной энергии бога. Она является интеллектуальной пракрити, хотя бог более велик с точки зрения тонкости и протяжения качеств<sup>7</sup>. Бог управляет душами и материей, хотя он не создает их из ничего и не сводит их к ничему. Он является действующей, а не материальной причиной вселенной. Неинтеллектуальный мир не может быть произведен божественным разумом. Активность бога является результатом его всеохватывающего совершенства. Поэтому только потому, что бога надо учитывать при оценке кармы индивидов, еще нельзя сказать, что бог зависит от кармы, ибо, как сказал Мадхва, «любое существование кармы и других вещей зависит от бога»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Согласно «Мадхвасиддхантасаре» (2), имеется десять падартх. *Dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣaviśeṣaviśiṣṭāmsi śaktisādrśyabhāva daśa padārthāḥ*.

<sup>2</sup> М. В., III. 3. I.

<sup>3</sup> М. В., I. 1. 5.

<sup>4</sup> М. В., III. 2. 23.

<sup>5</sup> См. «Nyāyasūdhā», I. 1.2; I. 1. 6. Ср. также «Madhvasiddhāntasāra»: *Bhedābhāve 'pi bhedavyavahāranirvāhākā anantā eva viśeṣāḥ* (21).

<sup>6</sup> I. 2. 13.

<sup>7</sup> IV. 2. 9.

<sup>8</sup> II. 1. 37; III. 2. 39 — 42.

## Х. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША

Согласно Мадхве, все, что имеется на земле, является живым организмом. Вселенная представляет собой обширное пространство одушевленной природы, где каждый атом пространства заполнен дживой. В своей «Таттванирнане» он говорит: «Бесконечность — это души, пребывающие в атомах пространства»<sup>1</sup>. Мадхва рассматривает различия между Брахманом и дживой как реальные<sup>2</sup> и считает, что неправильно думать, будто бы джива и Брахман неразличимы в состоянии свободы и различимы в сансаре, так как две различные вещи не могут в любое время становиться неразличимыми, и *vice versa*. Хотя джива абсолютно зависит от Брахмана, она является существенно активным агентом и имеет обязанности порождения<sup>3</sup>. Душа не является абсолютным агентом, так как она ограничена силой, зависящей по своей природе от руководства бога<sup>4</sup>. Говорят, что джива должна быть величиной с атом, как отличимая от всепроникающего Брахмана<sup>5</sup>. Хотя джива ограничена по величине, она понижает тело благодаря своему качеству — уму. Орган познания называется «сакшин»; материальный манас доставляет ему свои впечатления. Он представляет собой познающее начало, которому обязано своим существованием сознание самости, являющееся основой индивидуальности. Душа по природе своей полна блаженства, хотя она в то же время субъект боли и страданий из-за ее связи с материальными телами, которые обусловлены прошлым кармы. До тех пор пока душа не свободна от своих примесей, она блуждает в изменчивых формах существования.

Качества, подобные блаженству, начинают проявляться во время освобождения<sup>6</sup>. Хотя души вечны, говорят, что они должны порождать отношение к их воплощенной связи<sup>7</sup>. Две дживы также не подобны по характеру. Каждая имеет свое собственное достоинство и место на лестнице существования. Дживы зависят от бога, который побуждает их действовать соответственно их предыдущему поведению<sup>8</sup>.

Сознательные души делятся на три рода: 1) те, которые вечно свободны (*нитья*), как Лакшми; 2) те, которые освобождают себя от сансары (*мукта*), дэвы и люди, риши и предки и 3) связанные (*баддха*). Последний класс включает два таких класса душ — тех, которые могут быть избранными для освобождения (*муктийогья*), и тех, которые не могут быть избраны для этого. Эти последние предназначены или для ада, или для ослепляющей темноты (*тамойогья*), а другие связаны с круговоротом сансары во все времена (*нитьясананаринах*). В то время как некоторые предназначены к спасению своей врожденной способностью, другие осуждены на ад, в то время как третий класс держится, вращаясь в круге сансары от вечности и к вечности, поочередно наслаждаясь и поочередно страдая в бесконечном чередовании. Эта тройная классификация основана на трех гунах. Душа, основанная на саттве, идет в небеса, на раджасе — возвращается в сансаре, в то время как основанная на тамасе попадает в ад.

Живые существа разделены на многие классы богов (дэвы), людей, животных и растений. Фиксированная градация зависит от различий (*таратамья*) душ и составлена по тщательно разработанной шкале. Даже среди душ, которые имеют право на спасение, нет таких двух, которые обладали бы одинаковой степенью избранности. В небесной иерархии Брахма и Ваю занимают наиболее выдающиеся места. По приказанию Вишну Брахма создает мир. Он является также самым великим учителем и первым толкователем философии Мадхвы, которая называется также Брахмасампрадайей. Ваю является посредником между богом и душами. Он помогает душам получить спасительное знание и достигнуть освобождения. Он также называется самым дорогим образом (*пратима прейаси*) или солнцем бога (*харех сутак*)<sup>9</sup>. Неправильно считать, что души являются Брахманом. Совершенные и несовершенные души не могут создаваться вместе.

## XI. МИР ПРИРОДЫ

Материальные продукты являются объектами неодушевленного мира и образуют тела и органы всех существ. Все они произошли от первичной материи, пракрити, и возвратились к ней со временем. Хотя пракрити появляется как однородная, в действительности она образована из различных начал в тонком виде. Она развивается в воспринимаемую вселенную, когда принимает законченный вид благодаря богу и душам. Божественные формы образуются из пракрити, которая является материальной причиной и в которой он существует в различных фор-

<sup>1</sup> Paramāṇupradeseṣv anantāḥ prāṇirāśayaḥ.

<sup>2</sup> I. 2. 12.

<sup>3</sup> II. 3. 33 — 42.

<sup>4</sup> II. 3. 38; II. 3. 28.

<sup>5</sup> II. 3. 23.

<sup>6</sup> II. 3. 31.

<sup>7</sup> Мадхва о В. S., II. 3. 19.

<sup>8</sup> II. 3. 41 — 42. Даже начало сновидений определяется волей бога (III 2. 3. и 5).

<sup>9</sup> Мадхва рассматривается его последователями в качестве воплощения Ваю, который проявляет себя в предыдущей жизни как Хануман и Бхима.

мах<sup>1</sup>. Перед тем как мы переходим от не проявившейся пракрити к хорошо развитым формам творения, мы имеем двадцать четыре продукта творения, которые суть: махат, аханкара, буддхи, манас, десять чувств, пять чувственных объектов и пять основных элементов. Они перед своей эволюцией существуют в первоначальной пракрити в тонких формах.

Три аспекта пракрити главенствуют благодаря трем формам Лакшми — Шри, Бху и Дурги. Авидья является формой пракрити, она имеет в двух видах: *дживаччхадика*, или той, которая затемняет духовные силы дживы, и *прамаччхадика*, или той, которая закрывает всевышнего от взора дживы. Эти две формы авидьи являются положительными началами, образующими субстанцию пракрити.

## ХII. БОГ И МИР

Мадхва отвергает все попытки свести мир душ и природы к простой иллюзии или эманации бога и придерживается абсолютного дуализма. Индивидуальная душа основывается (*паратантра*) на боге, так как она не может существовать без стимулирующей ее поддержки универсального духа, так же как дерево не может жить и расти без своих соков. Даже Лакшми, супруга Вишну, хотя она является всевышней и вечной, зависит от бога. Она является господствующим божеством по отношению к пракрити, являющейся материальной причиной мира. Ишвара каким-то образом возбуждает пракрити, которая не является ни одной частью его существа. Практики же каким-то образом получают способность контроля над Ишварой. Мадхва приходит к конфликту со многими священными высказываниями, когда он стремится подогнать их под дуализм.

Рассматривая великое изречение «тат твам аси» («то есть ты»), Мадхва доказывает, что он не провозглашает какого-либо тождества между богом и душой. Изречение только устанавливает, что душа имеет в своей сущности качества, подобные таким же качествам в боге<sup>2</sup>. Такое же значение имеют отрывки, которые провозглашают, что душа является частью бога<sup>3</sup>. Мадхва иногда истолковывает отрывки по-разному. «*Sa ātmā tat tvam asi*» истолковывается как «*Sa ātmā atat asi*» («Ты не есть то, чем является Атман») <sup>4</sup>. Относительно текста «*ayam ātmā Brahma*» Мадхва говорит, что он является или просто хвалебной речью дживатмана, или просто хвалебной речью дживатмана, или предметом для размышления. Предполагается также, что он является *пурванакшей*, которая должна быть ниспровергнута. Мадхва использует этимологические значения слов «Атман» и «Брахман» для объяснения устранения отрывков, в которых отождествляются индивидуальное и универсальное я. Атман является Брахманом потому, что он растет (*вардханашилах*) везде, или потому, что он пронизывает все везде (*атанашилах*).

Верховенство бога устанавливает порядок и единство во вселенной в противоположность первоначальным различиям. Посредством категории вишеша, которая отличает качество от субстанции и часть от целого, единичное и многое вступают в отношение. Вишеша, или индивидуальность, в числовом отношении неопределенна, так как пребывает в вечных и невечных вещах и относится к положительным и отрицательным существам. Один род отрицательных существ отличается от другого благодаря вишеша. Но как можно одну вишешу отличить от другой? Если это осуществляется через другую вишешу, то мы имеем дело с бесконечным регрессом. Поэтому говорят, что вишеша должна определять себя сама. Посредством категории вишеша мы будем иметь возможность объяснять мир различий без допущения того, что они являются первичными. Благодаря функционированию вишеша мы имеем различие, или *бхеду*. Если вишеша отличается от всевышнего, то она нарушает целостность всевышнего, если же она не отличается от него, то мы не можем назвать ее вишешей.

## ХIII. ЭТИКА И РЕЛИГИЯ

Известно, что достижение сознания абсолюта зависит от бога и любви к нему. Истинное познание всех вещей, материальных и духовных, ведет к познанию бога, которое имеет своим результатом любовь к богу. В конце своей «Таттвавивеки» Мадхва говорит: «Несомненно, что освобождение от сансары находит тот, кто понимает, что все это ограниченное существование всегда находится под контролем Хари»<sup>5</sup>.

Праведная моральная жизнь является приготовлением к спасению. Моральным правилам необходимо подчиняться, и обязанности должны полностью соблюдаться без какой-либо страсти или требования результатов. Добродетельная жизнь помогает нам проникнуть в истину. Мы можем достичь истинного познания посредством

<sup>1</sup> I. 4. 25.

<sup>2</sup> II. 3. 29.

<sup>3</sup> B. G, XV. 7.

<sup>4</sup> S. B. H., Bṛh. Up., p. 114; см. также Chān., VI. 8.7. Этот отрывок также рассматривается как эквивалентный *tvam tadīyo'si*, или *tvam tasyāsi*. См. также «Tattvamuktāvali», J. R. A. S., N. S., XV.

<sup>5</sup> III. 3. 49.



изучения вед, которое должно быть доведено до конца под руководством соответствующего учителя. Каждый индивид обладает способностью к восприятию индивидуального аспекта Брахмана. Мудрый учитель должен будет оценить значение этих различий, так как говорит: «Конечное освобождение достигается благодаря осознанию, которого он один достоин, но не каким-либо другим путем»<sup>1</sup>.

Из трех высших классов только богам и мужчинам разрешается изучать веды, в то время как женщины и шудры могут получить необходимое познание из пуран и смрити. Мадхва предоставляет всем, кто может понимать веды, право изучать веданту<sup>2</sup>. Созерцание или самоусвоение рекомендуется так часто и так настоятельно, как это возможно во славу божию. В акте созерцания душа может благодаря божественному милосердию достигать прямого интуитивного осознания бога (*апарокшаджняна*).

Когда душа обладает такой пронизательностью, так же необходимой, как необходимо солнце, а не просто мимолетной, как мимолетна молния, то ее оковы сбрасываются и говорят, что она освобождается.

Бог не может быть постигнут непосредственно. Ваю является посредником. Принятая Мадхвой теория милосердия напоминает нам точку зрения Августина. Человек не может никогда заслужить спасения одним только милосердием бога. Бог не может быть принужден к тому, чтобы спасти из каких-либо соображений о заслуге. Он просто выбирает некоторых для спасения, а других подвергает в противоположное состояние.

Божественная воля дает людям свободу или накладывает на них оковы. Но индуистская традиция не позволяет Мадхве считать, что божественный выбор является произвольным, необусловленным и беспочвенным. Хотя в отношении сознания состояния нашей души определяются Брахманом<sup>3</sup>, дополнительно также отмечается, что милосердие бога пропорционально силе нашей набожности<sup>4</sup>. Одно наше поведение не может привести нас к свободе, бог должен содействовать нам. Всевышний, который не проявился, не может быть принужден к проявлению силою наших усилий. Он обнаруживает себя тогда, когда доволен нашей набожностью<sup>5</sup>. Милосердие бога находится в соответствии с верой поклоняющегося. Различные секты последователей Мадхвы в различной степени делают упор на значении божественного предопределения и человеческой свободы. Настойчиво утверждается необходимость интуиции, набожности, исполнения обрядов и церемоний. Служение всевышнему состоит в выжигании на теле знаков Вишну, в том, чтобы давать имена всевышнего сыновьям и всем другим, а также в поклонении ему словом (правдивость, изучение божественной науки), действием (милосердие) и мыслью (сострадание и вера). Поклонение богу является обязательным предварительным условием для получения божественного милосердия. Работа, сделанная со знанием, помогает нам в прогрессе. Обряды и жертвоприношения рекомендуются так же, как и паломничества. Приносить в жертву животных запрещается, и те, кто совершает эти жертвоприношения, должны заменять живых животных животными, сделанными из муки.

Душа может продолжать существовать в теле так долго, насколько ее *праарабдхакарма* является действующей, но когда душа отделяется от тела, она становится абсолютно свободной. Абсолютное освобождение и воплощенная жизнь не сходятся между собою. Автор «Ньяямриты» считает, что обладающий проникновением в истину, но не имеющий благоволения бога, которое необходимо для достижения свободы, продолжает жить во плоти. Это дживанмукти. Полная свобода может быть достигнута только посредством милосердия бога.

Согласно «Бхагавате», освобождение состоит в восстановлении чисто духовного существования (*сварупена ньявастхитих*) после сбрасывания несущественных форм (*аньятхарупам*)<sup>6</sup>. Освобождение является сообществом с богом, но не отождествлением с ним. Если различие между дживой и богом не воспринимается, как это имеет место в глубоком сне или в разрушении мира, то состояния освобождения не существует.

Освобожденным сохраняется сознание их индивидуальности как в пралайе, так и в творении. В состоянии освобождения у нас отсутствует боль и имеет место положительное наслаждение. Но душа не обладает способностью достигать равенства с богом. Она имеет право только служить ему. Если говорят, что спасение состоит в том, чтобы становиться единым с Брахманом, то это надо понимать только в том специфическом смысле, что имеется видение Брахмана. Абсолютная единственность не подразумевается теми местами из работ Мадхвы, которые провозглашают, что «тот, который видит Брахмана, становится Брахманом»<sup>7</sup>.

Все освобожденные имеют одну волю и одну цель. Несомненно, они имеют реальные желания, но их желания едины с желаниями всевышнего бога. Они осуществляют созерцание ради собственного наслаждения. Они реализуют свои желания без какого-либо усилия. Они присваивают себе тело чистой материи (*шуддхасаттва*) в

<sup>1</sup> М. В., III. 3. 53.

<sup>2</sup> I. I. 1.

<sup>3</sup> III. 2. 9.

<sup>4</sup> III. 2. 20 — 21.

<sup>5</sup> III. 2. 23 — 27.

<sup>6</sup> I. 1. 17. Согласно Мадхве, Муक्ति является свасвайогьясвасварупанандабхивьякти.

<sup>7</sup> S. B. H., Brh. Up., p. 118.

согласии с самими собой, хотя это тело не является продуктом кармы, но они не обнаруживают никакой привязанности к телам, которые они принимают. Даже если они не присваивают себе такое тело, они могут испытывать блаженство, как испытываем его мы в случае сновидений.

В то время как те, которые достигают освобождения, вырываются из мира сансары, другие переходят от смерти к другому существованию, которое определяется законом кармы.

Умирая, грубые тела разлагаются на свои составные части, в то время как душа, облеченная в тело тонкой незаметной материи, совместно с чувствами направляется или в небесные сферы, временные ады, или входит в светящиеся сферы луны, где она находится столько времени, сколько это соответствует ее заслуге. Затем она входит в утробу матери, где производится для душ новые земные блага. Таким образом перевоплощение продолжается до тех пор, пока душа не разовьет любовь или ненависть к богу в самом полном виде, и тогда она или освобождается, или попадает в ад.

#### XIV. КРИТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Факт познания ведет нас к органической концепции мира, но не оправдывает разделения мира на бога, души и объекты, имеющие только внешнее отношение между собою. Мы не можем понять отношения так называемой сущности или индивидуальной души к всеобщим принципам, действующим в ней. Если бог творит, если начало мирового процесса является результатом решения божественного я, то мы, несомненно, будем в состоянии постигнуть творение. Но остается трудность, состоящая в том, что любое чувство желания или обладание решением являются несовершенными и ограниченными. Согласно такому взгляду, бог не может рассматриваться в качестве высшего совершенства. Природа зависимости мира от бога лишена ясности выведения. Если бы бог действительно был независимым, то тогда не должно быть ничего, что ограничивало бы его со стороны внешнего ему. Дуализм делает независимость бога невозможной. Мадхва понимает бесконечность абстрактно и поэтому не в состоянии увидеть какое-либо единство между бесконечным и конечным. Если Брахма так же вечен, как и мир, то в чем состоит отношение между ними?

Если это отношение будет тоже вечным, значит ли это, что верховный дух связан с другими объектами больше, чем с самим собой? Мы не можем сказать, что природа высшего духа состоит в том, чтобы находиться в связи с индивидуальными душами, так как высший дух не содержит в себе смысла существования последних. Трудно поверить, что сущность бога может включать в себя отношение к объектам, чье существование не является необходимым. Одинаково трудно считать, что отношение — это нечто несущественное или случайное, ибо вечная случайность, подчиняющая себе еще не рожденные души и тесно связанная со всевышним, не может быть простой случайностью. Если души и материя зависят от первичного Брахмана, они не могут рассматриваться как субстанция. В высоком смысле термин «субстанция» может быть предцирован только *res completa*, то есть существом, которое совершенно в себе, определяется собой и которое способно все объяснить, исходя из самого себя.

Мадхва сознает, что такой реальностью наделен только верховный дух. Непосредственно или косвенно верховный дух выводится от Вишну. Даже его супругу Щри и его сын Ваю полностью зависимы от него. Но признание Вишну верховной реальностью мира не включает отрицание производного и зависимого существования других объектов.

С другой стороны, теория предопределения чревата большой опасностью для этической жизни. Исполненная предопределения схема мысли доведена до крайности в других частях теологии Мадхвы. Моральность бога была сильно скомпрометирована, а такие его качества, как божественная справедливость и любовь, были лишены своей ценности и значения. Индивидуальная самостоятельность потеряла свою точку опоры, так как независимо от того, верит ли она в предопределение или нет, она впадает в индифферентизм и апатию. Если мы не знаем, что нами руководит судьба, то мы можем стремиться к очищению себя. Когда этого знания нет, мы можем, наконец, надеяться. А эта теория повергает нас в отчаяние, вызывая вопрос: разве бог не пошутил над нами, когда он вложил в нас стремление к небесам, сделав в то же время их недоступными для нас? Если мы не в состоянии верить в духовные возможности каждого, кто имеет человеческую форму божественного, мы не можем иметь действительно полезной этики. В ряде мест Мадхва говорит, что индивидуальная душа — это форма для знания и блаженства, хотя она и не осознает этой своей природы, тогда как бог — это вечное сознание того, что он является природой знания и блаженства. Таким образом, различие между богом и человеком хотя и велико, но не единственно.

Сущность каждой души, вероятно, может быть выражена в степени ее помрачения, но трудно утверждать, что имеется вечная сущность, продолжающая оставаться в душах даже тогда, когда они освобождены. Во всем этом мы просто распространяем особенности опыта на царство бога.

## XV. НИМБАРКА

Нимбарка был телугским брахманом вишнуистской веры, жившим несколько позднее Рамануджи и раньше Мадхвы, около одиннадцатого столетия. Он написал короткий комментарий на «Брахма-сутру» под названием «Ведантапариджтасаурабха», а также десять стихов, «Дашашлоки», разъясняющих его понимание Дживы, Ишвары и Джагата. Его теория называется двайтавайта, или дуалистический не-дуализм. Кешавакашмирин написал комментарий на «Бхагавадгиту», озаглавленный «Таттвапракашика» и посвященный защите общих взглядов Нимбарки. Комментарий Нимбарки на «Брахма-сутру» развивает теорию трансформации (*паринамы*) Брахмана. В нем проводится различие между независимой реальностью Пурушоттама и зависимой реальностью дживы и пракрити. Несмотря на то, что джива и Ишвара самосознающие, первая ограничена, тогда как второй — нет. Если джива — обладающая (*бхоктри*), то мир — обладаемое (*бхочья*), а Ишвара, или бог, — верховный контролер (*ниятри*).

Согласно учению Нимбарки, джива представляет собой форму познания (*джнянасварупа*), хотя и не в смысле теории Шанкары. Она обладает знанием в качестве носителя знания, также как солнце обладает светом как источник света. Отношение души к ее атрибутам есть отношение дхармина (квалифицируемого) к дхарме (квалификации). Оно является одновременно и различием и неразличием. Между определением и определяемым нет абсолютного тождества, только мы не воспринимаем различий. Хотя джива атомична по размерам и считается, что она обладает вездесущим качеством познания, но она способна испытывать удовольствия и страдания из-за своего тела<sup>1</sup>. Джива — носитель деятельности (*картри*). Тексты священного писания, отрицающие деятельность, подразумевают зависимый характер дживы. Джива не обладает независимым (*свантара*) познанием или активностью. Ананда, или наслаждение, имеет отношение к дживе во всех ее состояниях. Джива продолжает существовать и в состоянии сна со сновидениями и в состоянии освобождения. Если Ишвара — руководитель, то джива во всех ее состояниях существо руководимое (*ниьяттва*). Количество джив бесконечно, и все они имеют свое основание в верховном духе.

Неодушевленный мир обладает тремя принципиальными категориями (*таттвас*), а именно: 1) *апракрита*, или то, что не выводится из первоначальной пракрити, так как вещество божественного тела сродни *шуддхасаттве* Рамануджи, являющейся основой *ниьявибхути* Ишвары; 2) *пракрити*, или то, что выводится из пракрити с ее тремя гунами, и 3) *кала*, или время. Практи и кала являются основными началами космического существования. Подобно индивидуальным душам, эти три категории также вечны.

Вечная природа Ишвары призвана управлять (*ниятритва*). Нимбарка и Кешава опровергают непредикативный характер Брахмана и приписывают ему способность творить добро и другие положительные качества<sup>2</sup>. Верховный дух отождествляется Нимбаркой с Кришной и рассматривается как обладающий всеми хорошими качествами и избавленный от пороков эгоизма, невежества, гнева и пристрастия. Он пребывает в четырех формах (*вьяхах*) и, кроме того, обнаруживается в аватарах, то есть в воплощениях. Он — материал и действенная причина вселенной. Он — материальная причина, так как творение означает проявление его силы (Шакти) читты и ачитты в их тонких формах. Он действующая причина вселенной, так как создает единство индивидуальных душ вместе с их индивидуальными кармами, их следствиями и присущими им органами проявления кармы.

Вселенная не может быть отвергнута как простая иллюзия, так как она представляет собой проявление (паримана) всего тонкого, что есть в природе бога. Нимбарка критикует теорию мира виварты (иллюзии) и доказывает, что если бы мир не был реален, он не мог бы так импонировать в другом.

Отношение между тремя началами — дживой, миром и богом — не является отношением абсолютного тождества или неразличия, так как последнее противоречило бы многочисленным высказываниям упанишад, настаивающих на различии и пытающихся также разобраться в смешении между сущностью и свойствами различных начал.

Нельзя сказать, что эти три начала абсолютно различны, так как это значило бы вступить в трудную борьбу с монистическим доказательством упанишад.

Если бы верховный дух был абсолютно отличен от индивидуальной души и мира, он не был бы вездесущ. Он был бы так же ограничен, как и индивидуальная душа и мир, и поэтому не мог бы рассматриваться как их руководитель. Мнение, что неразличие является реальностью, наделенной различием, обусловленным упадхи, или ограничениями, не может быть принято, так как оно подчинило бы Брахмана каким-то условиям.

Если следовать этому взгляду, то Брахман потерял бы свою чистоту и стал бы подвержен порокам и недостаткам, он стал бы доступен, а все это противоречило бы признанной природе Брахмана. Таким путем Нимбарка приходит к выводу, что и различие и неразличие реальны.

<sup>1</sup> II. 3. 25.

<sup>2</sup> Кешава говорит: *Nāpi nirdharmakam brahma tasya jñānakriyādinām svābhavikaśaktinām śāstrasiddhatvāt* (I. 1.5). А также: *Ānandamayaśabdanirdiṣṭa ātmā brahmaiva* (I. 1. 13).

Душа и мир отличаются от Брахмана, так как природа и свойства отличны от природы и свойств Брахмана. Душа и мир не отличаются от Брахмана, так как они не существуют сами по себе, а абсолютно зависимы от Брахмана. Различные термины — различие и зависимое существование (*паратантрасаттбхавах*), с одной стороны, и неразличие — с другой, означают невозможность независимого существования (*сватантрасатта бхавах*).

В свете этой доктрины различия-неразличия интерпретируется знаменитое выражение «tat tvam asi». «Tat» означает вечно вездесущего Брахмана; «tvam» относится к индивидуальной душе, существующей в зависимости от Брахмана; и «asi» выводится из отношения между двумя первыми, которые представляют собой единицы различия, совпадающие с неразличием. Такое отношение существует между солнцем и его лучами или между огнем и искрами от него. Хотя души и материя отличаются от бога, они, однако, внутренне с ним связаны, как способность колебаться связана с водой, как свойство каната складываться в бухты связано самим канатом. Души и материя отличаются или не отличаются от Брахмана. Мы не нуждаемся в том, чтобы рассматривать различия как нечто взаимно исключающее и абсолютно независимое друг от друга. И различие и тождество одинаково реальны; то, что отлично, является также тождественным. Кроме того, индивидуальные души и мир не самодовлеющи, а направляются Ишварой.

В пралайе мир и индивидуальные души поглощаются природой Ишвары, который заключает в себе тонкие формы дживы и джагата. Между периодами распада и нового творения всякое существование, сознательное или бессознательное, пребывает в нем в тонком состоянии. Мир производится посредством шакти, или энергии Брахмана, где каждая душа находит себе соответствующее воплощение.

Нимбарка не согласен с той теорией, что сознательные и бессознательные мировые формы, включая сюда Брахмана, сложную индивидуальность, являющуюся материальной причиной мира, существуют до тех пор, пока существует тело этой индивидуальности. Согласно Нимбарке, шакти Брахмана является материальной причиной мира и изменения шакти не затрагивают целостности Брахмана. То, что Рамануджа называет «телом» Брахмана, будет шакти Нимбарки. Бог не нуждается в материалах для конструирования мира. Он всемогущ и способен создать мир просто посредством своей воли. Таким образом, Брахман является и действующей и материальной причиной мира. Мир тождествен с Брахманом и зависит от Брахмана благодаря его способности к становлению и к действию, и только в этом смысле мир отличается от Брахмана. Обычная же теория, которая возводит эволюцию природы к трем гунам, Нимбаркой признается.

Верховный дух постигается как нечто свободное от каких-либо недостатков, как сокровищница благих свойств, наделенных божественным телом, исполненным красоты и нежности, приятности и очарования. Души бесконечны по числу и атомичны по размерам. Каждая душа является отблеском индивидуализированного Брахмана. Эта теория пытается провозгласить утверждение абсолютного тождества, где свойства смешаны и отличия устранены. В то же самое время эта теория пытается избежать простого плюрализма, который наносил бы ущерб вездесущности Брахмана и ограничивал бы его природу и суверенность.

Чистая природа дживы затемняется его кармой, которая является результатом avidya, которая бесконечна и предел которой может быть положен только по милости бога. *Пранатти*, или предельная покорность богу, является путем к освобождению. Те, кто занимают эту позицию *пранатти*, находятся в милости у бога, который возбуждает в них *бхакти*, или преданность, выражающуюся в конце концов в *брахмашаксаткаре*, то есть в осуществлении бога. Бхакти включает в себя знание верховной реальности, природы индивидуальной души, плоды божественной милости, или мокши, которая является непрерывным осуществлением природы и качеств Брахмана, имеющих результатом ликвидацию всякого эгоизма и невежества. Бхакти включает также знание природы препятствий, стоящих на пути к богу-сознанию, так как ошибочное отождествление души с телом, чувств с разумом зависит не от бога, а от чего-то другого; он включает еще и преодоление безразличия к заповедям бога, а также отождествление бога с обычными существами, чувство свободы и радость, порождаемые истинной верой. Согласно Нимбарке, Кришна и Радха<sup>1</sup> занимают место Нараяны и его супруги. Бхакти — это не размышление (*упасана*), а любовь и вера. Милость бога всегда готова поддержать беспомощных и сделать их способными видеть истину вещей. Поклонение другим богам запрещается. Настойчиво рекомендуются этические правила, записанные в шастрах. Говорится, что карма должна быть средством приобретения брахманджняны<sup>2</sup>, ведущей к преданности богу<sup>3</sup>.

Хотя и Рамануджа и Нимбарка рассматривают различие и неразличие как необходимые и трактуют одушевленное и неодушевленное состояния как атрибуты Брахмана, Рамануджа все же больше подчеркивает принцип тождества. Для Нимбарки и различие и неразличие одинаково равны и одинаково важны. Напротив, Рамануджа

<sup>1</sup> Daśaśloki, 5. 8.

<sup>2</sup> Комментарий на B. S., II. 3. 42.

<sup>3</sup> I. 1. 7; I. 1. 4.

рассматривает индивидуальные души (*чит*) и мир (*ачит*) как атрибуты (*вишешаны*) или *пракары* Брахмана, и его теория подчеркивает недуализм верховного владыки, характеризуемого индивидуальными душами и миром<sup>1</sup>.

Нимбарка оспаривает этот взгляд на том основании, что данное состояние тела не включает обязательно обладание атрибутами, так как атрибуты имеют своим объектом различия вещей, которые получили их от других вещей, не обладающих различием. Если чит и ачит — атрибуты Брахмана, тогда что будет той реальностью, из которой выделился Брахман благодаря обладанию этими атрибутами?

## XVI. ВАЛЛАБХА

Валлабха (1401 г. н. э.), телугский брахман из Южной Индии, переселившийся на север развивал взгляды Вишнусамина, жившего в XIII столетии. Он признавал авторитет не только упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахма-сутры», но также и «Бхагавата пураны». В своих работах «Анубхашье», «Сиддхадхарахасье» и «Бхагавататикасубодhini»<sup>2</sup> он предлагает теистическую интерпретацию веданты, которая отличается от комментариев Шанкары и Рамануджи. Его теория называется *шуддха-адвайта*, или чистый не-дуализм<sup>3</sup>. Она провозглашает, что весь мир целиком является реальным и тонким Брахманом. Валлабха допускает, что джива, кала, или время, и пракрити, или майя, обладают вечным существованием; они принадлежат существу Брахмана и не имеют отдельного от него существования. Те, кто кладет силу майи в основу объяснения мира, не являются чистыми адвайтистами, так как они допускают существование чего-то вторичного по отношению к Брахману<sup>4</sup>. В то время как Шанкара возводит мир к Брахману посредством силы майи, Валлабха считает, что Брахман может создавать мир без какой-либо связи с таким началом, как майя. Согласно точке зрения Валлабхи, шастра является последней инстанцией и наш разум не может не повиноваться ее воле<sup>5</sup>. Бог — это *саччидананда* и его качества; те места в шрути, в которых говорится, что бог не имеет качества, просто означают, что он не имеет обычных качеств<sup>6</sup>. Бог, когда он наделен качествами мудрости (джняна) и действия (крिया), персонифицируется в Кришне. Он Творец мира, и мы не нуждаемся в предположении, что он должен иметь физическое тело, чтобы воздействовать им как посредником на мир, так как то, что применимо к нам, не обязательно применяется к трансцендентальному. Простой силой своей воли он творит весь мир. Он не просто *карта*, или действующая сила, а обладающий, или *бхокта*. Но хотя бог не нуждается в принятии тела, для удовольствия поклоняющихся ему он появляется в различных формах. Высшей устанавливаемой в брахманах формой бога, ассоциирующегося только с действием и которого можно умиловить кармами, является *яджнярупа*; когда же бог связывается с мудростью, он есть Брахман и постигнут он может быть через джняну, как это устанавливается в упанишадах. Верховный Кришна почитается в соответствии с принципами «Гиты» и «Бхагаваты».

В человеческих душах и душах животных свойство ананды подавлено. Брахман становится тем, чем он пожелает быть, посредством эволюции (*авирбхавы*) или возведения в степень (*тиробхавы*) своих качеств. Атомичная по размерам джива<sup>7</sup> едина с Брахманом и составляет часть его<sup>8</sup>. Когда ананда Брахмана затемнена, мы получаем дживу. Хотя результаты деятельности Брахмана являются только его проявлением, тем не менее они так же реальны и вечны, как и сам Брахман. Различаются три рода джив. Чистые (*шуддха*) дживы — это те, чьи благородные качества (*айшварья*) не затемнены силой невежества (*авидьей*), Мирские (*сансарин*) дживы — это те, которые попадают в сети авидьи и которые рождаются и умирают в зависимости от их связей с грубыми и тонкими телами. Те дживы, которые освобождаются благодаря проникновению в истину (*видью*) от уз сансары, называются освобожденными дживами (*мукта*). Когда душа достигает свободы, она восстанавливает свои подавленные до этого качества и становится единой с Брахманом. Неодушевленный мир также наполнен Брахманом (*брахматмака*). В нем затемнены два качества Брахмана — познание и блаженство, — а то, что остается, является чистой саттвой, или существованием. Так как мир — это Брахман, проявляющийся в форме мира, мир рассматривается как следствие Брахмана (*брахмакарья*).

Сотворение и разрушение мира есть только проявление и непроявление всевышнего, который полагает себя в этих формах. Брахман становится результатом и становится понятным в состоянии творения, между тем как в состоянии разрушения мира он возвращается к своей первоначальной форме и перестает быть объектом восприятия. Поэтому мир так же вечен и реален, как и сам Брахман, и творение и разрушение мира вызываются силой

<sup>1</sup> Gīḍācidviśiṣṭaparameśvarādvaīta.

<sup>2</sup> «Шуддхадвайтамартанда» Гиридары и «Прамеяратнарвана» Балакришны написаны в духе учений этой секты.

<sup>3</sup> Как отличный от келавадвайты Шанкары.

<sup>4</sup> I. 1. 6.

<sup>5</sup> I. 1. 20.

<sup>6</sup> См. комментарий Валлабхи на В. S., III. 2. 22.

<sup>7</sup> I. 1. 1.

<sup>8</sup> I. 1. 20 — 21.

(шакти) Брахмана. Отношение причины и следствия является отношением абсолютного тождества<sup>1</sup>. Вселенная в сущности есть Брахман. Брахман проявляется по своей собственной воле как индивидуальная душа и мир, не подвергаясь каким-либо изменениям в своей сущности. Он равно и материальная и действующая причина мира<sup>2</sup>. Обвинение в приписывании Брахману свойств пристрастности и жестокости и не может быть выдвинуто против Валлабхи, так как он предполагает отличие джив от Брахмана. Валлабха считает, что джива, освобожденная от оков майи, будет единой с Брахманом.

Валлабха рассматривает бога как целое, а индивидуальное как часть, но поскольку индивидуальное имеет одинаковую с богом сущность, между богом и индивидуальным не существует различия. Аналогия между искрами и огнем, примененная к большим вещам, хорошо поясняет это. Индивидуальная душа не является всевышним, скрытым посредством силы авидьи, но самим Брахманом с единственным признаком, слабо выраженным. Он одновременно и исполняющее и пользующееся начало. Он атомичен по размерам, хотя проникает все тела своим свойством разума, подобно тому, как присутствие сандалового дерева благодаря своему запаху обнаруживается даже тогда, когда дерева нет в данном месте. Для Рамануджи, признающего единую первичную субстанциональную реальность, различие между богом и душой никогда не уничтожается. Рамануджа соотносит бога и душу как целое и часть, где часть является реально различающимся моментом целого. Его теория *саманадхикараньи*, или *вишешанавишешьябхавы*, указывает на соприсущность многих частей в некотором целом. С другой стороны, Валлабха дает нам некоторое подобие шеллинговского *neutrum*, где различия стерты, тогда как взгляд Рамануджи ближе к взглядам Гегеля.

Мир майи не рассматривается как нереальное<sup>3</sup>, так как майя — это не что иное, как сила, которую производит по собственному желанию Ишвара «Брахман есть действующая и материальная причина вселенной. Он не только творец вселенной, но и сама вселенная»<sup>4</sup>. Валлабха признает, что «Брихадараньяка» считает, что Брахман пожелал стать многим и стал сам многообразием индивидуальных душ и мира. Потребность самовыражения внутренне присуща Брахману. Майя, согласно Валлабхе, — это сила Ишвары, посредством которой производится развитие и разрушение мира. Майя отличается от авидьи, которая ответственна за затемнение единства вещей и за то, что вызывает сознания различия<sup>5</sup>. Валлабха не признает существования инертной пракрити, побуждаемой к деятельности Брахманом. Хотя Брахман сам по себе непознаваем, он познается, когда он проявляет себя посредством мира.

Сансара тем не менее нереальна. Душа права, когда рассматривает мир как реальное, но ошибается, когда определяет его как плюралистический. Мир истинен, хотя наше восприятие (*pratitti*) его ложно. Мы не познаем, что мир — это не только форма Брахмана.

Таким путем джива заражается ложным взглядом на природу мира. Тем, кто стремится к истине, мир проявляет себя как Брахман. Тем же, кто познает истину из священных текстов, мир является и как Брахман и как майя, то есть чем-то отличным от Брахмана, хотя они знают, что первое реально, а второе — нет. Невежество не делает различия между реальностью Брахмана и нереальностью многообразных явлений, которые кажутся объективными и независимыми. Авидья помещается в разуме человека. Таким образом, Валлабха не принимает точку зрения, считающую мир как таковой нереальным. Если мир нереален, мы не можем даже сказать, что он един с Брахманом, так как отношение тождества не может существовать между реальной сущностью и нереальным явлением. Существует возможность обмана, хотя это и не неперемное условие.

Джива, опутанная майей, не может достичь спасения сама, без милосердия божия. Главным средством спасения являются бхакти, хотя и джняна в этом отношении также полезна. Всякая искупительная жертва излишня, если мы имеем истинную веру в бога — принцип, который был так чрезмерно раздут в практике. Валлабха неодобрительно относится ко всякого рода самоумерщвлению плоти. Тело — это храм бога, и нет никакого смысла в попытках разрушить его. Карма предшествует познанию всевышнего и присутствует даже тогда, когда это познание закончено. Освобождение преобразует всякие кармы<sup>6</sup>. Высшая цель не мукти, или освобождение, а скорее вечное служение Кришне и участие в его играх в небесном Бриндаване. Валлабха отличает трансцендентное сознание Брахмана от Пурушоттамы. Души, освобожденные от уз жизни, бывают различных видов. Одни — это те, которые, подобно Санаке, освободились от прежней зависимости, другие — это те, что пребывают в божьем граде, где они получают свободу благодаря милосердию божию. Есть еще и другие, те, которые прибе-

<sup>1</sup> Prāgabhāva, или первичное несуществование, является каузальным условием; pradhvaṁsabhāva — только исчезновение результата.

<sup>2</sup> I. 1.4.

<sup>3</sup> «Aṅubhāṣya» на I. 1. 4.

<sup>4</sup> «Aṅubhāṣya», I. 1. 4.

<sup>5</sup> См. «Śuddhadvaitamartāṇḍa».

<sup>6</sup> «Aṅubhāṣya». I. 1. 1.

гают к бхакти; они достигают совершенной любви и вступают в связь с богом. Валлабха ставит ударение на жизни, исполненной безграничной любви к богу.

Отношение между Брахманом, с одной стороны, и индивидуальными душами (дживами) и неодушевленной природой (джадой), с другой, является отношением чистого тождества, такого же, как отношение между целым (*аниши*) и частью (*аниша*). Несмотря на то, что Валлабха подчиняет различие неразличию, о неразличии можно сказать только то, что оно должно быть реальным. Если Валлабха интерпретирует «tat tvam asi» («это ты») буквально как истину, то Рамануджа и Нимбарка понимают его иносказательно. Когда душа достигает состояния блаженства, а неодушевленный мир — одновременно и состояния сознания и блаженства, различие между Брахманом и ими исчезает. Эту точку зрения Рамануджа не разделяет.

## XVII. ДВИЖЕНИЕ ЧАЙТАНЬИ

Вишнуизм Южной Индии не уделял много внимания прославлению *лилы* Бриндаваны, хотя некоторые альвары ссылаются на игры Кришны с *гопи*. По Нимбарке, Радха, любимая хозяйка дома, — это не просто глава гопи, а вечная супруга Кришны. Произведения Джаядэвы, автора «Гитаговинды», Видьяпати, Умапати и Ганди Даса (XIV столетие) показывают рост влияния культа Радхи-Кришны в Бенгалии и Бихаре, вызванного влиянием теории и практики системы шакти. Обученный в такой атмосфере, Чайтанья, великий вишнуистский учитель (XV столетие) был прельщен оценкой Кришны в «Вишну-пуране», «Хариванше», «Бхагавате» и «Брахмавайварте пуране», и его личность и характер придают новую форму вишнуистскому вероучению.

Широта его кругозора и демократические симпатии создали ему много последователей, хотя ортодоксы были встревожены этим новым направлением. Он легко признавал новообращенно из ислама, и одним из самых ранних его учеников был факир Мослем, который достиг в секте большой славы и святости под именем Харидаса. Другие его ученики, Рупа и Санатана, были снова обращены в ислам и изгнаны из индусского общества, и все же Чайтанья радушно приветствовал их возвращение в паству.

Джива Госвами (XVI столетие) и гораздо позднее — Баладэва создал философское основание этой секты. Классиками философии этой школы будут Джива, автор «Сатсандарбхи» и комментария на нее же, и Баладэва, автор «Говиндабхашьи», комментария на «Брахма-сутру». Позднейшая «Прамеяратнавали» также представляет собой популярную работу.

Эти работы создавались под значительным влиянием взглядов Рамануджи и Мадхвы. Они принимают пять принципов — бога, душу, майю, пракрити и сварупашакти с их двумя элементами джняны, или познания, суддхататтвы, или чистой материи, и калы, или времени.

Что касается теории познания, очень мало в ней есть такого, что специфично для данной школы. Традиционная точка зрения относительно источников знания, включая сюда ведийское устное свидетельство, признается. Джива доказывает, что имеется много состояний познания, подобных простому восприятию, которые позже развиваются в простое определенное знание. Неотносительный, непосредственный опыт предшествует определенному познанию. Предшествующим является неопределенное (*нирвакальпа*) познание. Определенное содержится в нем потенциально. Факт дается в непосредственном восприятии, а анализируется и осознается в определенном. Отсюда следует, что неопределенное сознание является фактом сознания. Интуиция, когда отношения кажутся отсутствующими, также принадлежит к фактам этого рода. Джива не верит в универсальное, которое включает все различия<sup>1</sup>. Мы сначала получаем знание об универсальном как таковом, а затем — об универсальном как наделенном определенными характеристиками. Интуиция Брахмана, чистая и простая, является для Дживы несомненным фактором сознания, хотя она остается трансцендентальной.

Первичная реальность есть Вишну, личный бог любви и милосердия, обладающий обычными атрибутами: сат, чит и ананда. Он — нирджуна в том смысле, что он свободен от свойств пракрити и сагуны, так как Вишну наделен свойством всеведения, всемогущества и т. д. Эти качества связаны с ним благодаря отношению сварупа-самбандха. Они выражают природу Брахмана и пребывают в нем<sup>2</sup>. Он — источник, опора и цель мира, материал и действующая причина вселенной<sup>3</sup>. Вишну является действующей причиной благодаря своей высшей энергии (*пара шакти*)<sup>4</sup> и материальной причиной вследствие своей другого рода энергии, называемой *апарашакти* и *авидьяшакти*. Его первая природа неизменна, тогда как вторая представляет собой нечто изменяющееся. Глав-

<sup>1</sup> «Bhāgavatsandarbhā», p. 55.

<sup>2</sup> Баладэва вслед за Мадхвой принимает доктрину *viśeṣa*, хотя он сводит ее к *svarūpasakti* и ее модификациям, поскольку отличительные черты мира являются установленными фактами и не требуют никакой *viśeṣa* для своего различения.

<sup>3</sup> Там же, I. p. 24.

<sup>4</sup> Идентично с *śrī*. См. Baladeva, III. 3.40 и 42.

ное качество бога — любовь<sup>1</sup> и сила радости. Воплощение едино с всевышним и не частично, как это имеет место с индивидуальностями<sup>2</sup>.

Бог принимает бесконечные формы, из которых главной формой является Кришна, для которого высшее наслаждение — в любви. Кришна, когда он отождествляется с всевышним, обладает тремя главными силами: чит, майей и дживой. Первой силой он сохраняет свою природу как разума, так и воли, посредством второй он совершает все творение, а третьей творит души. Высшим проявлением силы читты Кришны является сила наслаждения (хладйни). Радха представляет сущность творящей наслаждение силы. Согласно Дживе, бог един без чего-либо другого. Он Брахман, когда рассматривается в себе, и Бхагаван, когда рассматривается как творец мира. Первое абстрактно, а второе конкретно. Джива считает, что последнее более реальное. По Баладеве, всевышний называется Хари, его величие и великолепие персонифицируется как Нараяна, а его очарование и восторг как Кришна.

Вселенная и ее творения существуют благодаря могуществу бога. Они зависимы от него, хотя отделены и отличны от него. Они и не едины с богом и не отличны от него. В относительном различии-неразличии<sup>3</sup> заключается истина вещей. Мир реален, а не иллюзорен, он называется майей со стороны своей природы, так как привлекает людей к себе и уводит их от бога. Через майю слуга бога становится рабом мира.

Душа отлична от господина, который является ее владыкой. Бог вездесущ, тогда как душа атомична по своим размерам<sup>4</sup>. В соответствии с Дживой, сварупашакти бога поддерживает его джива шакти (которая называется также татастхашакти), благодаря которой творятся души. Души в свою очередь поддерживают майяшакти (или бахирангашакти). Ни одна из них не может существовать отдельно от бога. Во время творения всевышний вспоминает об образовании мира непосредственно перед пралайей и желает «стать разнообразным», то есть наделить наслаждающиеся души отдельным существованием и сосредоточить в себе объекты наслаждения. Он творит внешний мир на базе великих принципов махата, основанных на космическом начале и Брахме. Затем он обнаруживает веды в том же самом порядке, в каком они были раньше, и связывает их мысленно с Брахмой, которому другие стадии творения были приданы еще раньше. Пользуясь помощью вед, Брахма вспоминает формы, служащие прототипом, и творит объекты подобно предыдущему существованию. Отсюда следует, что веды, когда они относятся к Индре и т. д., трактуют о типах, которые не исчезают, хотя и создают индивидуальности<sup>5</sup>. В то время как Рамануджа рассматривает души и материю как предикаты (вишешаны) бога, Джива и Баладэва рассматривают их как проявление энергии бога. Джива и Баладэва не склонны делать бессознательную пракрити предикатами бога, которые могут внести элемент разлада в его природу. Так, Джива считает пракрити внешней энергией (шакти) бога, которая соотносится с ним не непосредственно, хотя и находится под его контролем. Баладэва отождествляет майю с пракрити, которая приводится в движение простым взглядом (икшана) бога.

Души связываются оковами мира силой майи, которая заставляет их забывать свою действительную природу. Сила кармы может быть преодолена, если мы обладаем бхакти<sup>6</sup>. Развивая любовь к Кришне, мы можем постичь божественное. Привязанность бога к своим творениям воплощается в его любви к Радхе. Желание творца состоит в том, чтобы его творения, надеясь на спасение, были преданы только ему.

*Кама*, или полая любовь, отлична от *п्रेмы*, или духовной любви. Бхакти представляет собой путь к спасению. Рекомендуется изучение вед, «Бхагавата пураны» и тому подобного. Почтительность к гуру — основное свойство. В самом существе религии заложено, что разум не должен быть зависим. Кастовые различия игнорируются. Каждый мужчина и женщина достоин милости божией. Подчеркивается моральная добродетель милосердия, свойственная всем творениям смиренным, скромным, свободным от мирских желаний и чистым сердцем.

Спасение состоит в вечном переживании любви (*прити*)<sup>7</sup>.

Души в небесах осуществляют свое назначение в качестве слуг бога и выражают свою преданность ему. Любовь реализуется. Бхакти есть истинное мукти. Посредством его разрываются цепи, препятствующие перевоплощению, и душа достигает состояния равенства с богом, хотя она не поглощается богом<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Prityātma, IV. 1. 1.

<sup>2</sup> Различие, проведенное между svāmīśa, или проявлением, тождественно с первоначальным, а vibhinnāmīśa, или часть, отделена от первоначального. См. Baladeva, II, 3. 47.

<sup>3</sup> Ср. «Kṛṣṇasvarūpiṇī paramānandarūpiṇī» (Brahmavaivarta Purāṇa, V. 4. 17).

<sup>4</sup> Acintyabhedābheda.

<sup>5</sup> Baladeva. II. 2. 41.

<sup>6</sup> Чайтанья признает обычные стадии бхакти: 1) santa, или спокойное размышление о боге, 2) dasya, или активное служение богу, 3) sakhyā, или дружбу, 4) vatsalyā, или родительскую любовь, 5) madhuryā, или сладость супружеской любви. Каждая последующая стадия включает в себя предыдущую, так что последняя стадия будет самой полной. Литература бхакти в Бенгалии наполнена пронизательными анализами чувств. См. Rupa, Ujjvalanilamāni.

<sup>7</sup> Saudānandaikarase bhaktiyoge tiṣṭhati («Gopālatāpanī»). См. Baladeva, III. 3. 12.



Интуиция Брахмана как абстрактное всеобщее всякого существования является, согласно Дживе, прелюдией к интуиции Бхагавана, которая будет конкретной реальностью всякого существования и жизни. Первая, ведущая к знанию, не является исходной. Последняя, ведущая к бхакти, может иметь место только тогда, когда тело будет покинуто. Хотя дживанмукти и способна рассматривать интуицию Брахмана, она бесполезна для любви Бхагавана.

Джива пытается заменить теорию атрибутов (вишешана), защищаемую Рамануджей, своей собственной теорией энергии (шакти). Но если бог не может обладать атрибутами, противоречащими природе его существа, как он может обладать силой или энергией, которые ведь также противоречат его существу? Хотя некоторые из писателей, принадлежащие к этой школе, считают себя последователями Мадхвы, на самом деле их идеи ближе к взглядам Рамануджи, так как они обнаруживают некоторые различия. Последнее — это результат влияния шакти, которые принадлежат богу в виде непостижимого (агинтия).

Джива в своей «Сарвасамвадини» считает, что мы не должны рассматривать бога и его силу как нечто тождественное или различное.

## ЛИТЕРАТУРА

**Avalon**, Mahāvarvāna Tantra.

**Avalon**, Śakti and Śakta.

**Barnett**, The Heart of India.

**Carpenter**, Mediaeval Theism in India

**Chatterji**, Kashmir Saivism.

**Madhava**, S. D. S, V, IX.

**Madhva**, Commentaries on the Bhagavadgītā, Brahma Sūtra. Subba Rao's E. T.

**Nallasvāmi Piṭṭai**, Studies in Śaiva Siddhānta.

**Padmanābhācārya**, Life and Teachings of Śri Madhva.

**Pope**, Tiruvāṣagam. Srinivasa Syengar, Outlines of Indian Philosophy, Chs. II и III. Sivasūtravimarśini.

---

<sup>1</sup> Baladeva на I. 1. 17.

## Глава одиннадцатая

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Ход индуистского философского развития. — Единство различных систем. — Упадок философского духа в настоящее время. — Связь с Западом. — Современная обстановка. — Консерватизм и радикализм. — Будущее.*

### I. ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ

На протяжении всей истории индийской мысли индийскую расу преследует идеал мира, находящегося вне мира человеческой борьбы, более реального и более неуловимого, мира, являющегося истинной обителью духа. Никогда не угасающее стремление человека прочесть загадку сфинкса и поднять себя от уровня животного до моральной и духовной высоты находит себе яркую иллюстрацию в Индии.

Мы можем проследить борьбу в течение четырех тысячелетий (или больше — в том случае, если примем во внимание недавние археологические раскопки в Синде и Пенджабе, которые снимают покров с далекого прошлого). Наивная вера в то, что мир управляется богами солнца и неба, следящими с высоты за поведением людей, независимо от того, будет ли оно праведным или неправедным; вера в то, что боги, которых можно убедить молитвами или вынудить церемониями удовлетворить наши требования, являются только формами единственного всевышнего; твердое убеждение в том, что чистый, незапятнанный дух, познание которого является вечной жизнью, подобен сокровенной душе человека; рост материализма, скептицизма и фатализма и их преодоление этическими системами буддизма и джайнизма с их главной доктриной, согласно которой каждый может освободить себя от всех несчастий только благодаря обузданию всякого зла, это преодоление материализма, скептицизма и фатализма — теистически или нетеистически; либеральный теизм «Бхагавадгиты», который наделяет душу этическим совершенством в дополнение к метафизическому; логическая схема ньяи, снабдившая философию принципиальными категориями мира познания, которые используются даже в наши дни; объяснение природы школой вайшешики; теория школы санкхьи в науке и психологии; схема йоги, намечающая пути к совершенству; этические и общественные правила мимансы и религиозные теории верховной реальности, как они представлены у Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и Нимбарки. Валлабхи и Дживы Росвами,— все они образуют замечательную летопись философского развития в истории человеческого рода. Тип следует за типом, школа следует за школой в логической последовательности. Жизнь индийцев была всегда в движении, принимая свою форму по мере роста и изменяясь время от времени в своем физическом, социальном и культурном содержании. На ранних ступенях своей истории индийцы делали все впервые. Практически у них не было мудрости прошлого, на которую они могли бы опереться. Больше того, они встречались с колоссальными трудностями, с которыми им приходилось бороться; в настоящее время эти трудности уже почти в прошлом. Несмотря на эти трудности, индийцы добились значительных успехов в сфере мысли и практики. Но цикл еще не закончен и предел возможных форм еще не исчерпан, потому что сфинкс еще улыбается. Философия все еще переживает свой младенческий возраст.

Индийская мысль, как и вся человеческая мысль, поражает каждого таинственностью и необъятностью своего существования, а также красотой и настойчивостью человеческого усилия понять его. Многие поколения мыслителей вели тяжелую борьбу за то, чтобы пополнить некоторыми свежими фрагментами вечно незавершенную сумму человеческого познания. Но человеческая теория не достигает цели, которой она не может ни оставить, ни добиться. Мы гораздо скорее сознаем глубину окружающей нас темноты, чем силу, которая рассеет ее,— силу, владеющую мерцающими факелами, которые мы несем как наследники великого прошлого.

После всех попыток философов сегодня мы стоим в отношении решения конечных проблем очень близко к тому уровню, на котором мы стояли в давно минувшие века,— на котором, вероятно, мы будем всегда стоять, пока мы являемся людьми, прикованными, подобно Прометею, к скале тайны цепями нашего ограниченного ума<sup>1</sup>.

Однако философские искания не напрасны. Они помогают нам почувствовать тяжесть и звон цепей. Они обостряют сознание человеческого несовершенства и углубляют у нас чувство совершенства, и тем самым обнаруживают несовершенство нашей прошлой жизни. Не нужно удивляться тому, что наш ум не понимает мир так, как мы хотели бы, потому что философ является лишь любителем мудрости, а не ее образцом. Это не конец путеше-

<sup>1</sup> «Никто,— восклицает Ксенофан,— не достиг полной уверенности в отношении богов и того, что я называю всеобщей природой, и никогда никто не достигнет этой уверенности. Этого нет, и даже если случится, что человек найдет истину, он не будет знать, что он это сделал, потому что видимость распространена на все вещи» (Гомперц, Греческие мыслители, т. I, стр. 164).

ствия, которое имеет значение, но само путешествие. Путешествовать лучше, чем прибывать на место. В конце нашего исследования мы можем спросить: подтверждают ли известные факты истории веру в прогресс? Являются ли успехи человеческой мысли прогрессом или регрессом? Последовательность мысли не является непостоянной и бессмысленной. Индия верит в прогресс, потому что, как мы сказали, циклы развития мысли находятся в органической связи. Внутренняя нить непрерывности никогда не обрывается. Даже революции, угрожающие поглотить прошлое, помогают восстановить его. Обратный вихрь служит скорее ускорению, чем замедлению течения. Эпохи упадка, как например недавнее прошлое Индии, на самом деле являются периодами перехода от старой жизни к новой. Течения прогресса и регресса смешиваются. На одной стадии силы прогресса двигаются вперед с постоянным размахом, на другой кривая этого движения идет то вниз, то вверх, и иногда кажется, что силы упадка разрушают силы прогресса, но в целом история движется вперед. Было бы бессмысленно отрицать, что многое погубило в процессе развития. Но некоторые вещи в большей степени бессмысленны, чем поносимое направление, которое было избрано историческим прошлым или оплакано им.

В любом случае некоторый другой вид развития был бы худшим. Более важным является будущее. Мы можем видеть дальше, чем наши предшественники, так как мы можем стать на их плечи. Вместо того чтобы строить науку на основаниях, которые известны и лежат в прошлом, мы должны строить большое здание науки в согласии как с древней попыткой, так и с современной точкой зрения.

## II. ЕДИНСТВО ВСЕХ СИСТЕМ

Два направления, которые в той или иной форме проявляются во всей деятельности индийских мыслителей, верны традиции и преданности истине. Каждый мыслитель признает, что принципы его предшественников являются камнями в здании духа, и если эти принципы оклеветаны, то тем самым и их собственная культура окажется оклеветанной. Прогрессивный народ с богатыми традициями не может позволить себе отрицать культуру, хотя она может содержать элементы, которые не имеют познавательной ценности.

С тех пор как человеческие страсти разгорелись вокруг традиционного учения, мыслители упорно пытаются объяснить, растолковать, изменить и зачеркнуть его. Более поздние индийские мыслители подтверждают различные философские толкования о вселенной, выдвинутые ранними мыслителями, и рассматривают их как постоянно меняющиеся приближения к правде в целом. На различные взгляды они не смотрят как на не связанные друг с другом приключения человеческого ума в сфере неизвестного или как на собрание философских курьезов. Они рассматриваются как выражение душевной простоты, соорудившей великий храм, в котором есть множество стен, вестибюлей, проходов и колонн.

Логика и наука, философия и религия находятся в органической связи. Реформой в логике открывалась каждая новая эпоха в прогрессе мысли. Большое значение имеет проблема метода, которая включает понимание природы человеческой мысли. Ньяя указывает, что устойчивая философия может быть построена только на основаниях логики. Вайшешика предупреждает нас, что всякая плодотворная философия должна принимать в расчет строение физической природы. Мы не можем строить в облаках. Хотя физика и метафизика явно отличаются друг от друга и не могут быть смешаны, все же философская схема должна находиться в гармонии с результатами естественной науки. Но широко распространять на вселенную то, что является истиной физического мира, означало бы допустить ошибку научной метафизики, и санкхья предупреждает нас об этой опасности. Средствами природы нельзя породить сознание. Мы не можем свести природу и сознание одно к другому, как пытается это сделать научная и психологическая метафизика.

Реальность проявляется не только в науке и в человеческой жизни, но и в религиозном опыте, который является сутью системы йога. Пурва-миманса и веданта придают значение этике и религии. Отношение между природой и разумом является высшей проблемой философии, которую принимает веданта. Поговорка, что святые не противоречат друг другу, относится также и к философии. Реализм ньяя-вайшешики, дуализме санкхья-йоги и монизм веданты не отличаются друг от друга так, как истина от лжи, но отличаются в качестве более или менее истинных систем<sup>1</sup>. Они приспособляются соответственно к нуждам людей тупых (*мандадхикари*), со средним интеллектом (*мадхьямадхикари*) и умных (*уттамадхикари*). Различные взгляды — это куски одного камня, и они относятся к одному целому, неотъемлемому, полному и независимому. Ни одна схема вселенной не может рассматриваться как законченная, если в ней нет различных сторон логики и физики, психологии и этики, метафизики и религии. Каждая система мысли, развитая в Индии, предлагает свою собственную теорию познания, тол-

<sup>1</sup> Madhava S.D.S; Madhusudana Sarasvatī, «Prasthanabhedā». Введение к S. P. B. Виджнянабхикшу. Ср. Кант: «Мы поддерживаем честь человеческого разума, когда мы его примиряем с самим собой в образе различных проницательных мыслителей, и раскрываем истину, которую целиком никогда не теряют люди такого совершенства, если даже они прямо противоречат Друг другу» (цитировано в «A study of Kant» J. Ward, p. 11, n. I).

кования природы и разума, этики и религии. Наши познания о вселенной значительно расширились благодаря естественным наукам, и мы не можем позволить себе удовлетвориться каким бы то ни было ограниченным взглядом на жизнь. Будущие попытки в области философского построения должны будут связывать себя с современными достижениями естественной науки и психологии.

### III. ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей. Идеи мыслителей развиваются в процессе их жизненной истории. Мы должны учиться не только почитать их, но и овладевать их духом

Имена Вашиштхи и Вишмавитры, Яджнявалкьи и Гарги, Будды и Махавиры, Гаутамы и Канады, Капилы и Патанджали, Бадараяны и Джаймини, Шанкары и Рамануджи — это не просто темы для истории, но типы личности. В связи с этими именами философия выступает как мировой взгляд, основанный на размышлении и опыте. Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией, благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного признания.

### IV. УПАДОК ФИЛОСОФИИ В НЕДАВНЕМ ПРОШЛОМ

Очевидность фактов; которые приведены в своей совокупности в этой работе, не подтверждает распространенной критической идеи, которая считает, что индийский ум боится мыслить. Мы не можем отбросить весь прогресс индийской мысли при мудром отношении к восточному разуму, который не является достаточно сухим и возмужалым, чтобы подняться над причудливым воображением и пустой мифологией. Тем не менее, в истории мысли последних трех или четырех столетий есть много такого, что придает моральную силу этому обвинению. Индия не играет больше свою историческую роль в качестве авангарда высшего познания в Азии<sup>1</sup>.

Некоторым кажется, что река, которая столетиями быстро несла свои воды и отличалась полноводностью, возможно, затерялась в огромном болоте.

Философы, или скорее писатели по философии, периода декаданса открыто признают себя сторонниками истины, хотя под этим они понимают просто религиозную софистику или религиозный мелочный педантизм той или другой школы догматического богословия. Эти профессиональные диалектики воображают, что небольшой ручеек их мысли, который теряется в песках или превращается в туман, является широкой рекой индийской философии.

Этому способствовало много причин. Политические изменения, которые произошли в результате установления магометанского господства, привели к тому, что человеческий разум стал консервативным. В эпоху, когда индивидуальное самоутверждение и частное суждение угрожали в каждом вопросе растворить в анархии старый социальный порядок и твердое убеждение, чувствовалась крайняя необходимость в авторитетном контроле.

Магометанское завоевание с его пропагандой корана, а затем христианское миссионерское движение пытались расшатать устои индийского общества, и в век глубокого сознания неустойчивости было естественно, что авторитет стал скалой, на которую только, казалось, и могут опираться социальная безопасность и нравственный порядок. Перед лицом столкновения культур индусы скрепили свою нацию прочным союзом и единством и целиком оградили себя от проникновения вторгавшихся идей.

Их общество, не доверявшее разуму и уставшее от споров, бросилось в объятия авторитета, который объявил греховным все, что свободно обсуждается. С тех пор ослабевает их привязанность к своей миссии.

Не было больше мыслителей, а были только ученики, которые отказались создавать новые песни и довольствовались тем, что извлекали эхо старых призывов. В течение нескольких столетий им удавалось обманывать себя

---

<sup>1</sup> Относительно китайского долга Индии профессор Лианг-Чи-Чо говорит: «Индия учит нас пользоваться идеей абсолютной свободы, той краткой свободой разума, которая позволяет ему сбросить оковы прошлых традиций и привычек, а также современных привычек какой-то конкретной эпохи,— той духовной свободой, которая освобождается от порабощающих сил материального существования...

Индия также учит нас идее абсолютной любви, той чистой любви ко всем живым существам, которая исключает идею ревности, злобы, нетерпимости, отвращения и соперничества, которая выражается в глубокой жалости и симпатии ко всем недалеким, слабым и грешным,— той абсолютной любви, которая признает неразрывную связь между всеми живыми существами». Он объясняет, какой вклад Индия внесла в китайскую литературу и искусство, музыку и архитектуру, живопись и скульптуру, драму, поэзию, беллетристику, астрономию и медицину, метод образования и социальную организацию. См. Visvabharati Quarterly, октябрь 1924. Хорошо известно влияние Индии на Бирму и Цейлон, Японию и Корею.

тем, что, по общему мнению, было ограниченной теорией. Когда творческий дух оставил философию, она слилась с историей философии. Она отреклась от своих функций и погрузилась в мир собственных иллюзий. Когда она перестала быть руководителем и опекуном всеобщего разума, тем самым она причинила себе вред. Многие верили в то, что их нация проделала долгий и далекий путь к цели, которая наконец-то достигнута. Однако еще раньше они почувствовали усталость и стремление отдохнуть. Даже те, кто знал, что они не достигли цели, и видел широкий путь страны, уходящий в будущее, боялись неизвестного и его испытаний. Слабые сердцем не могут без риска исследовать безмолвие и вечность.

Даже могучие умы, по мере возможности, стремятся избавиться от головокружения, которое возникает при исследовании бесконечности. Самые большие человеческие силы подвержены бывают периодами летаргии, а в эти три или четыре столетия философская мысль находилась в состоянии летаргии.

## V. СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

В настоящее время великие религии мира и различные течения мысли встретились на индийской земле. Контакт с духом Запада разрушил мирное довольство недавних времен.

Усвоение другой культуры создало впечатление, что нет никаких официальных решений высших проблем. Была поколеблена вера в традиционные решения и в некоторой степени оказано содействие широкой свободе и гибкости мысли.

Традиция снова стала изменчивой, и в то время как некоторые мыслители заняты переделкой дома на старом фундаменте, другие хотят устранить этот фундамент целиком.

Современная переходная эпоха полна как интереса, так и неустойчивости. В то время как в недавнем прошлом Индия спокойно стояла на якоре в заводи в стороне от главного течения современной мысли, теперь она уже больше не изолирована от остального мира. Через три или четыре столетия историки смогут многое сказать о результатах, которые дала связь между Индией и Европой, но сейчас эти результаты скрыты от нашего взора. Что касается Индии, то мы отмечаем расширение пределов человеческого опыта, рост критического настроения и своего рода отвращение к простой спекуляции.

Но есть и другая сторона медали. В области мысли, так же как и в сфере действия, человеческий дух обречен на упадок при анархии так же сильно, как и при рабстве.

Поскольку речь идет о культуре и цивилизации, то не всегда можно отдать предпочтение чему-либо одному из них.

Анархия может означать материальное неудобство, экономическое разорение и социальную опасность, а рабство — материальное удобство, экономическую устойчивость и социальный мир. Но неправильным будет смешивать нормы цивилизации с экономическим благосостоянием и поддержанием общественного порядка.

Легко понять чувства индийцев в начале девятнадцатого века, после борьбы поколений народа и личных страданий приветствовавших британское правление как утреннюю зарю золотого века; но в равной мере легко симпатизировать чувству индийцев в наше время, когда дух человека жаждет не удобства, а счастья, не мира, а порядка, жизни и свободы, не экономической устойчивости или справедливого правительства, а права на то, чтобы добиться своего собственного спасения даже ценою бесконечно упорного труда и лишений. Даже аполитические добродетели не процветают при отсутствии автономии. Британское правление дало Индии мир и безопасность, но этого одного еще не достаточно. Если мы поставим важные вещи на соответствующие места, то мы должны будем отметить, что экономическая устойчивость и политическая безопасность являются только средствами, хотя ценными и необходимыми для духовной свободы, но все же только средствами. Бюрократический деспотизм, который забывает духовные цели, не может, несмотря на всю свою цельность и просвещенность, своим правлением давать силы людям и поэтому не может вызвать в них какого-либо живого отклика. Когда источник жизни высыхает, когда идеалы, за которые нация стояла тысячелетия — единение сознания, свободное упражнение способностей, игра жизни, полнота мира, пранараман, манаанандам, санти-самридхам,— находятся в состоянии упадка, не удивительно; что Индия испытывает только большое горе, а не уменьшение бремени.

Бесполезно говорить индийцу о важности работы, проделанной Британией, потому что суждения истории исходят из оценки духовного качества достижения. Если лидеры недавно минувших поколений довольствовались тем, что были просто эхом прошлого, а не самостоятельными голосами, если они были интеллектуальными посредниками, а не оригинальными мыслителями, то эта бесплодность в немалой степени обязана влиянию западного духа и позору подчинения. Британцы знают глубокие, коренные причины современной позиции Индии, как бы она ни называлась: смутой, восстанием или вызовом. Они пытались насаждать свою цивилизацию, которую, естественно, считали высшей, и это вызывало беспокойство у индийцев, и они чувствовали, что должны спешить без колебания или ослабления усилий осуществить задачи просвещения и образования, которые сами по себе хороши.

Но Индия не питает никакой симпатии к этой политике культурного империализма. Она цепко держится за свои древние обычаи, которые помогли ей контролировать нарастание вспышки гнева, слепоты раздражения и побуждений желаний. Тот, кто знаком с историей прошлого Индии, может сочувствовать ее желанию поселиться в своем собственном духовном доме, потому что «каждый человек является хозяином своего собственного дома»<sup>1</sup>.

Политическое подчинение, которое препятствует этой внутренней свободе, воспринимается как большое унижение. Требование самоуправления является внешним выражением желания предохранить себя от вырождения в область души.

Однако будущее полно надежд. Если Индия добьется у себя свободы, то западный дух будет великой помощью индийскому уму

Индуистская мысль никогда не придерживалась в вопросах культуры доктрины Монро. Даже в древние времена, когда Индия достаточно создавала духовной пищи для того, чтобы удовлетворить потребность своего собственного народа, не было ни одной отмеченной летописями эпохи, когда бы она не была готова и не желала бы оценить по достоинству плоды воображения других народов. В свои самые наилучшие дни Индия разделяла мудрые взгляды афинян, о которых Перикл говорил: «Мы с радостью прислушиваемся к мнению других и не злимся на тех, кто с нами не согласен».

Наша боязнь внешнего влияния пропорциональна нашей собственной слабости и отсутствию веры в себя.

Это правда, что сейчас на нашем лице следы печали и волосы наши поседели от старости. Те из нас, которые полны мыслей, обременены погруженным в раздумье беспокойством души, некоторые даже прониклись пессимизмом и, таким образом, превратились в интеллектуальных отшельников.

Отсутствие сотрудничества с западной культурой является мимолетным эпизодом, который был вызван неестественными обстоятельствами. Несмотря на это, встречаются попытки понять и оценить дух западной культуры. Если Индия усвоит ценные элементы западной цивилизации, то это будет только повторением аналогичных процессов, которые уже имели место в истории индийской мысли много раз.

Те, кого не затронуло западное влияние, в значительной мере являются интеллектуальными и моральными аристократами, относящимися безразлично к политическим разногласиям и принимающими проповедь не уверенной надежды, а смирения и отрешенности. Они думают, что им есть мало чему учиться или переучиваться и что они выполняют свой долг уже тем, что пристально следят за вечной дхармой прошлого. Они понимают, что работают другие силы, которые они не могут остановить или контролировать, и предлагают нам встречать бури и разочарования жизни, не нарушая спокойного чувства собственного достоинства. Это класс, который в лучшие времена был более гибким и никогда не прекращал попыток примирить разумную философию с открытой религией.

Он всегда объяснял и защищал религию вопреки еретикам и неверующим и прибегал к аллегорическому методу как к инструменту богословного толкования. Согласно ему, религия включает в свою сферу всю природу человека, его интеллект, а также практические и эмоциональные стремления. Если на представителей древнего учения в настоящее время оказывает влияние прошлое, то они, вместо того чтобы отказываться от сотрудничества с другими силами, должны построить новую схему, которой должны быть присущи оригинальность и свобода, и направлять свои усилия на овладение наследством древней мудрости. Но для них характерно преувеличенное уважение к авторитету в мысли и действии, в делах духовных и светских, и таким образом они отдали себя во власть умственного раболепия и обскурантизма.

Если в домагетанские времена обращение к авторитету не устраняло интеллектуальной независимости, если в те времена люди могли и были готовы выдвинуть разумные основания верности избранным ими авторитетам, будь то веды или агамы, если в те времена авторитет существовал для того, чтобы говорить голосом разума, используя критический выбор и философское истолкование, то теперь почтение к авторитету стало тюрьмой для человеческого духа. Подвергнуть сомнению веру священных текстов — значит подвергнуть сомнению авторитет великих покойников. Принятие священных писаний является признаком лояльности.

Исследование и сомнение заглушаются цитатой из древних текстов, третируются научные истины, если они не могут быть уложены в прокрустово ложе установленной веры.

Покорность, послушание и молчаливое согласие становятся первыми интеллектуальными добродетелями. Не удивительно, что философские сочинения недавнего прошлого стоят значительно ниже уровня лучших работ прошлых столетий. Если бы мысль была меньше задавлена, то она обладала бы большим полетом.

Индийские мыслители являются наследниками великой традиции веры в разум. Древние пророки старались не копировать, а творить. Они всегда стремились найти новые области для истины и разрешить загадки опыта,

<sup>1</sup> Sarvas sve sve grhe rājā — каждый человек — царь в своем доме.

который всегда изменяется и поэтому всегда является новым. Богатство наследства никогда не служило делу порабощения их ума.

Мы не можем просто копировать решения прошлого, так как история никогда не повторяется. То, что прежние поколения сделали в свое время, не нуждается, чтобы его делали заново. У нас должны быть открытые глаза, мы должны понять наши проблемы и искать в прошлом вдохновения для их решения. Дух истины никогда не держится за свои формы, а всегда обновляет их.

Даже старые фразы используются по-новому. Философия настоящего времени будет уместна по отношению к настоящему времени, а не к прошлому. Она будет оригинальной по своей форме и содержанию, подобно жизни, которую она объясняет. Так как настоящее является продолжением прошлого, то течение прошлого не будет прервано. Один из аргументов консерваторов состоит в том, что время не влияет на истину. Истина не может быть устранена, так же как неустранима красота захода солнца и любовь матери к ребенку. Истина может быть неизменной, но форма, в которой она заключена, состоит из элементов, допускающих изменения.

Мы можем заимствовать наш дух из прошлого, потому что зачаточные идеи все-таки жизненны, но тело и пульс должны быть заимствованы из настоящего. Забывают о том, что религия, какой она является в наше время, является результатом изменений, происходящих веками, и нет никаких оснований для того, чтобы ее формы не подвергались новым изменениям так долго, как этого требует дух. Можно оставаться полным веры по отношению к духу и все-таки извратить его в целом.

Если бы индуистские лидеры, которые жили две тысячи лет тому назад и которые были не столько учены, сколько известны, смогли прийти на землю снова после всех этих столетий, то они нашли бы мало своих истинных последователей среди тех, кто никогда не отклонялся от буквы их взглядов<sup>1</sup>. Сейчас скопилась большая масса наносов, которые засоряют течение и свободную жизнь духа. Сказать, что мертвые формы, которые не обладают жизненной истиной для поддержки духа, являются также древними и устаревшими — значит только увеличить страдание тех, кто поражен отравой, порождаемой гниющими отбросами прошлого. Консервативный ум должен раскрыться перед лицом необходимости изменения. Так как он недостаточно ясно понимает эту необходимость, то в области философии мы находим странную смесь пронизательности и нефилософской путаницы.

Основная энергия мыслящих индийцев должна быть направлена на задачи, как освободить старую веру от ее временных наносов, как поставить религию в один ряд с духом науки, как встретить и объяснить требования темперамента и индивидуальности, как организовать различные влияния на основе древней веры. Но, к сожалению, некоторые из париад заняты не этими проблемами, а такими, которые к лицу архаическому обществу. Для специалистов последнее стало благодатной почвой. Религиозное образование нации не осуществляется в широких размерах. Не видно, чтобы духовное наследство дальше уже не могло оставаться монополией привилегированного меньшинства. Идеи являются силами, и они должны быть широко распространенными, если только идущее к гибели настоящее должно быть спасено. Было бы действительно странно, если бы дух упанишад, «Гиты» и диалогов Будды, который может побуждать ум к рассуждениям на такие прекрасные темы, потерял свою власть над человеком. Если, хотя и с опозданием, в настоящее время осуществляется преобразование национальной жизни, это значит, что у индийской мысли есть будущее, и никто не может сказать, какие еще будут цвести цветы и какие еще плоды будут созревать на старых, выносливых деревьях.

В то время как те, кто все-таки не подчинился влиянию западной культуры, являются консервативными во всех вопросах мысли и практики, среди тех, кто получил образование по западным образцам мышления, имеются такие, которые принимают безнадежную философию натуралистического рационализма и предлагают освободиться от пут прошлого. Последние относятся нетерпимо к традиции и с подозрением — к установившейся мудрости века. Такое отношение «прогрессистов» легко понять. Духовное наследие нации не защитило Индию от захватчиков и расхитителей. Кажется, что оно ее обмануло и привело к современному состоянию подчинения. Эти патриоты жаждут подражать материальным достижениям западных государств и с корнем вырывают древнюю цивилизацию, для того чтобы освободить место для новинок, привезенных с Запада. Еще недавно индийская мысль не была предметом изучения в индийских университетах, и даже сейчас ее место в философских учебных планах университетов незначительно. Подспудная мысль, что индийская культура находится на более низком уровне, пронизывает всю атмосферу образования. Политика, проводимая Маколеем, при всей ее культурной ценности, делала упор на одну сторону. В то время как она была так заботлива в отношении того, чтобы мы не забыли силу и жизненность западной культуры, она не помогала нам полюбить нашу собственную культуру.

---

<sup>1</sup> Ср. Ауробиндо Гхош: «Если бы древний индиец времен упанишад, Будды или последующего классического века был перенесен в современную Индию... он увидел бы свою нацию, которая остается верной формам, покровам и ветоши прошлого, которая на девять десятых утратила свое замечательное значение... и он поразился бы размерам умственной нищеты, неподвижности, статическому повторению, исчезновению науки, длительной бесплодности искусства, сравнительной слабости творческой интуиции» (Ачуа, том V, стр. 424).

ру и не помогала нам совершенствоваться там, где это необходимо. В некоторых случаях желание Маколея полностью исполнилось, и мы имеем образованных индийцев, которые, если процитировать его хорошо известные слова, являются «больше англичанами, чем сами англичане».

Естественно, что некоторые из них не стоят в стороне от враждебной иностранной критики в оценке истории индийской культуры. Они смотрят на культурную эволюцию Индии как на печальную сцену разлада, безумия и суеверия. Один из их числа недавно заявил, что если Индия должна преуспевать и процветать, то Англия должна быть ее «духовной матерью», а Греция — «духовной бабушкой». Так как Албейт не верит в религию, то он не предлагает заменить индуизм христианством. Эти жертвы современного века разочарования и поражения говорят нам о том, что любовь к индийской мысли является национальной слабостью, если не позой интеллигентов.

Странная вещь, как раз тогда, когда Индия перестает казаться причудливой в глазах Запада, она представляется в таком свете в глазах некоторых из ее собственных сыновей. Запад пытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является абсурдной, ее искусство — пустым, ее поэзия — не вдохновляющей, ее религия — причудливой и ее этика — варварской. Теперь, когда Запад чувствует, что его мнение оказалось не совсем правильным, некоторые из нас настаивают на том, что оно было совершенно правильным. И хотя трудно, конечно, в век размышления толкнуть людей обратно на более раннюю стадию развития культуры и спасти их от опасностей сомнения и приводящей к смущению силы диалектики, мы не должны забывать, что мы можем на заложенном уже фундаменте строить лучше, чем на основе целиком новой структуры морали, жизни и этики. Мы не можем отрываться от источников нашей жизни. Философские схемы не похожи на геометрические конструкции, они являются продуктом жизни. Наследство нашей истории является пищей, которая служит для того, чтобы облегчить страдания, вызываемые истощением мысли.

Консерваторы убеждены в славе древнего наследия и в безбожи современной культуры; радикалы в равной степени определенно уверены в тщетности древнего наследия и в ценности естественнонаучного рационализма. Многие необходимо сказать об этих взглядах; но история индийской мысли, если правильно ее изучать, покажет нам, что оба эти взгляда обладают в равной мере пороками. Те, кто признает индийскую культуру бесполезной, плохо знает ее, а те, кто хвалит ее как совершенную, не знают никакой другой культуры.

Радикалы и консерваторы, которые поддерживают новую надежду и старое учение, должны сблизиться и понять друг друга. Мы не можем замкнуться в себе в мире, где самолеты и пароходы, железные дороги и телеграф связывают всех людей в одно целое. Наша система мысли должна действовать и влиять на мировой прогресс.

Неподвижные системы, подобно омуту, порождают неприятные продукты, в то время как проточные реки постоянно обновляют свои воды из свежих источников вдохновения. Нет ничего плохого в заимствовании культуры других народов; только мы должны усиливать, повышать и очищать элементы, заимствованные нами, должны растворять их в лучшем, что есть у нас. В работах Ганди и Тагора, Ауробиндо Гхоша и Бхагавана Даса процесс переплавки различных заимствованных извне элементов в национальном тигле показан упрощенно. У них мы видим неясные надежды на великое будущее, некоторые признаки победы над схоластикой, но наряду с этим и открытия великой культуры.

Находя источник гуманистического идеализма в индийском прошлом, они указывают на глубокую проницательность западной мысли. Они страстно желают вновь разыскать древний источник реки, чтобы через чистые и незагрязненные каналы непосредственно его водами оросить поля, которые пересохли и жаждут влаги. Но будущего, которое мы желаем видеть, не существует. Утренняя заря может прийти вместе с уменьшением политического возбуждения, поглощающего энергию некоторых лучших умов Индии, вместе с усилением настойчивости в изучении индийской мысли в новых университетах, которые очень неохотно следуют в этом за старыми университетами.

Маловероятно, что силы консерваторов, которые предпочитают прошедшую жизнь будущей, смогут стать могущественными в грядущие дни. Сегодня перед индийской философией стоит проблема: будет ли она сведена до культа, ограниченного в своей сфере и не имеющего никакого применения к современным фактам, или она должна стать живой и реальной, с тем чтобы посредством установления связи необычайно выросшего знания современной науки с древними идеалами индийских философов стать тем, что будет одним из великих созидательных элементов в человеческом прогрессе.

Все признаки говорят о том, что будущее связано с последней альтернативой.

Верность духу предыдущих систем мысли, так же как и философская миссия требуют от нас обладания взглядом, который постоянно расширяется. Индийская философия получит большое значение и найдет свое оправдание перед настоящим только в том случае, если она продвинет вперед и облагородит жизнь. Минувший этап индийского философского развития укрепляет нас в этой нашей надежде. Великие мыслители Яджнявалкья и Гарги, Будда и Махавира, Гаутама и Капила, Шанкара и Рамануджа, Мадхва и Валлабха и множество других провозглашают для Индии величайшее право на существование, дают ясное свидетельство ее достоинства как нации,



обладающей душой, доказательство того, что она еще может превзойти саму себя, и залог этой высшей возможности.

## **ИНДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДАКЦИЯ**

кандидата филологических наук В. И. Кальянова

РЕДАКТОР тома II

А. А. Якушев

### **ПЕРЕВОДЧИКИ**

Я. В. Воробьев — гл. I, I

Г. А. Заиченко — гл. X, XI

С. А. Кугина — гл. IX

А. С. Никитин — гл. III, I

А. Р. Романенко — гл. VIII (стр. 224-296)

С. Д. Комаров — гл. VIII (стр. 297-332)

Н. П. Французова — гл. V, VI, VII